HANDBUCH DER KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

HUBERT JEDIN

Band V

Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus
und der Aufklärung

Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung

von
WOLFGANG MÜLLER
QUINTÍN ALDEA
JOHANNES BECKMANN
LOUIS COGNET
PATRICK J. CORISH
OSKAR KÖHLER
HERIBERT RAAB
BURKHART SCHNEIDER
BERNHARD STASIEWSKI

1970

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

Max-Planck-Institut
für europäische Rechtsgeschichte
Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten — Printed in Germany
© Verlag Herder KG Freiburg im Breisgau 1970
Imprimatur. — Freiburg im Breisgau, den 21. August 1970
Der Generalvikar: Dr. Schlund
Herder Druck Freiburg im Breisgau 1970
Bestellnummer 14015

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Wie allein schon die Liste der Mitarbeiter dieses Bandes erkennen läßt, erwies es sich als notwendig, der in der behandelten Periode zunehmenden Differenzierung des kirchlichen Lebens dadurch Rechnung zu tragen, daß in vermehrtem Umfange Gelehrte aus anderen Ländern herangezogen wurden. Es war nicht zu vermeiden, daß die Vielheit der Mitarbeiter die Einheitlichkeit der Gesamtkonzeption dieses Werkes aufrechtzuerhalten erschwerte. Deshalb haben der Herausgeber und die Koordinatoren sich entschlossen, dem vorliegenden Bande eine die Synthese erleichternde Einführung vorauszuschicken.

Zu unserem tiefen Schmerz ist dieses Vorwort zugleich der Abschied von dem Mitarbeiter, der diesem Bande recht eigentlich das Gepräge gegeben hat. Louis Cognet ist am 29. Juli 1970 plötzlich verstorben. Er hat, obwohl erst vor zwei Jahren zur Mitarbeit eingeladen, mit bewundernswerter Präzision, aus der Fülle seiner Sachkenntnis schöpfend, ein Bild des kirchlichen Lebens in Frankreich während des Grand Siècle und der Folgezeit bis zur großen Revolution gezeichnet, das die in Deutschland bisher greifbaren Darstellungen ähnlichen Umfangs weit hinter sich läßt. Er hat noch die Korrekturen der von ihm verfaßten Kapitel mitlesen können, das Erscheinen des Bandes aber nicht mehr erlebt.

Wie bei keinem früheren Bande war der Herausgeber bei diesem auf die ständige Mithilfe des Verlages und besonders des für diese Sparte zuständigen Prof. Oskar Köhler angewiesen, der eng mit dem Band-Herausgeber, Prof. Wolfgang Müller, zusammenwirkte. Das Register hat Herr Walter Burkart, Oberkorrektor im Verlag Herder, angefertigt. Ihnen allen sei auch an dieser Stelle gedankt.

Bonn, 1. August 1970 *Hubert Jedin*

Die anderthalb Jahrhunderte der Kirchengeschichte seit dem „Westfälischen Frieden", die der Gegenstand dieses Bandes sind, bedeuten für die Ausbildung der „Modernen Welt" eine Epoche, für die Kirche aber eine nur schwer allgemein zu charakterisierende Zeit, will man die Kriterien aus ihrem eigenen geschichtlichen Dasein gewinnen.

Im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Welt wird man festzustellen haben, daß die Kirche im Feld der politischen Kräfte weithin ihre Mitwirkung und in der Entwicklung des europäischen Geistes die Führung verloren hat. Dies gilt nicht nur für die katholische Kirche, obwohl dieser Verlust bei ihr wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte des Abendlandes und wegen ihrer innerkirchlichen Anlage auf die universale Weltgestaltung hin am deutlichsten hervortritt, sondern auch für die Kirchen des Protestantismus und die Ostkirchen. Die Christenheit ist nicht nur in Konfessionen getrennt, sie beginnt in wachsendem Maße an Kongruenz mit der Gesellschaft zu verlieren, in der sie lebt. Freilich wird angesichts der „öffentlich" gewordenen Geschichte gemeinhin übersehen, daß in diesen anderthalb Jahrhunderten und noch lange darnach die breiten Schichten des anonym bleibenden Volkes in der christlichen Tradition weiterleben, bis dann erst im 20. Jh. mit seiner totalen Öffentlichkeit auch noch die letzten Rückzugsgebiete dieses traditionellen Christentums mit der „Modernen Welt" konfrontiert werden. Auf diesen Fortbestand einer in Jahrhunderten gewordenen Lebensordnung, der dem historischen Blick durch die spektakulären Ereignisse der „großen", mächtigen, aber nur von einer dünnen Schicht der Akteure gewirkten Geschichte zumeist verstellt ist, wird in diesem Band gelegentlich hingewiesen. Ihn deutlicher zu machen, ist eine Forschungsaufgabe gerade der Kirchengeschichte, die sich dabei die in letzter Zeit entwickelten sozialgeschichtlichen Methoden zunutze machen muß.

Auch die Komplexität im Gesamtbild der anderthalb Jahrhunderte von 1648 bis 1789, die man als „Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung" zu bezeichnen pflegt, ist kirchengeschichtlich bedeutsam. Spricht man mit Recht vom Verlust der geistigen Führung durch die Kirche, so muß man sogleich hinzufügen, daß die Kunst des Barock im Bau und in der Ausstattung von Kirchen und Klosteranlagen großartige Dokumente eines Geistes an die allgemeine Öffentlichkeit gebracht hat, in dem sich mathematische Rationalität und christliches Glaubensbewußtsein zu einer Einheit verbanden. Wer Voltaire als Repräsentanten des Zeitgeistes betrachtet, muß sich — auch wenn die kulturklimatischen Unterschiede zu beachten sind — zugleich vergegenwärtigen, daß Johann Sebastian Bach und Georg Friedrich

Händel, Meister der geistlichen Musik und Höhepunkte der Musikgeschichte Europas schlechthin, Architekten wie B. Neumann und Künstler wie Tiepolo seine Zeitgenossen sind. Ist unser allgemeines Geschichtsbild von diesen anderthalb Jahrhunderten zu stark bestimmt von der Aufmerksamkeit für Erscheinungen, die „schon" die moderne Gesellschaft ankündigen, während verharrende und bewahrende Momente und religiöse Schöpfungen in der Kunst und der Musik zu gering veranschlagt werden, so wird diese Verzerrung noch schärfer dadurch, daß die Kirchengeschichte dieses Zeitraumes (auch in der Kirchenhistoriographie selbst) allzusehr im Rahmen der politischen Geschichte behandelt und die Geschichte der christlichen Spiritualität sowohl im Protestantismus wie im Katholizismus vernachlässigt wird. Ihr wird deshalb in diesem Band besondere Beachtung geschenkt.

Schließlich war bei der Einordnung dieser kirchengeschichtlichen Periode in die universale Geschichte das dem 19. Jh. entstammende kirchenhistorische Urteil über das Zeitalter der Aufklärung zu modifizieren. Ihre zunehmend antikirchlichen und auch antichristlichen Tendenzen sind eindeutig. Aber die sogenannte „zweite Aufklärung" in unserer Gegenwart öffnet den Blick dafür, wie stark bei aller Polemik die ungebrochene Existenz christlicher Überlieferung in den geistigen Bewegungen des 17. und 18. Jh. nachwirkt (Kap. 18). Die „Krise des europäischen Geistes" ist im Gange, aber die alten Ordnungen und die Gläubigkeit der Massen leben noch weiter.

Die Veränderung des Verhältnisses zwischen Kirchen- und Allgemeiner Geschichte wird kaum irgendwo sinnfälliger als in der Tatsache, daß der Dreißigjährige Krieg und der Westfälische Friede im Band „Reformation — Katholische Reform und Gegenreformation" noch selbstverständlicher Gegenstand zu sein hatten, während in dem vorliegenden Bande die internationalen Beziehungen und Veränderungen der europäischen Machtverhältnisse nur noch punktuell zu erwähnen sind. Hatte schon der letzte Religionskrieg mit dem auch formellen Eingriff Frankreichs unter Kardinal Richelieu gegen die katholischen Mächte 1635 seinen konfessionellen Charakter verloren, so wurde nach 1648 im Kampf Frankreichs um die Hegemonie die Konfession zum bloßen Mittel politischer Propaganda. Ein bezeichnender Fall ist der französisch-holländische Krieg (1672—78), in dem sich Papst Clemens X. über die Absichten Ludwigs XIV. täuschen ließ (Kap. 7); im Frieden von Nimwegen (1678/79), in dem Frankreich seine Hegemonie gegen Spanien und das Reich ausbaute, spielte der Legat Innozenz' XI. eine geringfügige Rolle, wie schon beim „Pyrenäenfrieden" (1659) zwischen Frankreich und Spanien der Heilige Stuhl ausgeschlossen war. Anderseits war eine Allianz zwischen dem Kaiser und den protestantischen Mächten Holland und England gegen Frankreich möglich, das 1688 in die Pfalz eingedrungen war, während Ludwig XIV. sich den Anschein gab, die katholische Kirche zu fördern, indem er Jakob II. aus dem Hause Stuart stützte und nach seiner Flucht den dann gescheiterten Aufstand der Iren (1690)

unter Jakob in sein politisches Kalkül einbezog (Kap. 12). Im Frieden von Rijswijk (1697) war der Papst nicht offiziell vertreten; daß nach der „Rijswijker Klausel" katholische Orte, wenn sie unter protestantische Herrschaft gerieten, geduldet werden sollten, blieb bei den folgenden Veränderungen der Machtverhältnisse ein immer wieder auftretendes Problem, so beim Frieden von Utrecht (1713) und Rastatt (1714) im Spanischen Erbfolgekrieg, und von neuem bei der Expansion Preußens in den Schlesischen Kriegen und den Teilungen Polens (Kap. 23 a).

Daß den Heiligen Stuhl die Reste seiner politischen Macht über den Kirchenstaat nur noch in Verlegenheit bringen konnten, zeigte exemplarisch der Spanische Erbfolgekrieg. Nachdem Innozenz XII. für den Bourbonen plädiert und Clemens XI. vergeblich versucht hatte, sich aus dem Konflikt herauszuhalten, kam es zu dem Waffengang zwischen den Truppen Kaiser Josephs I. und des Papstes (1708), eine jetzt nur noch gespenstische Episode, die nicht mehr das geringste mit dem Dualismus der höchsten Repräsentanten der katholischen Christenheit zu tun hatte (Kap. 9). Übrig blieb der Zwist mit dem radikalen Regalismus der spanischen Bourbonen (Kap. 11). Dem Satyrspiel, das die Geschichte des abendländischen Kaisertums im Österreichischen Erbfolgekrieg (1740—1748) zwischen Maria Theresia und den Wittelsbachern, die unter Frankreichs Gnaden 1742 Karl VII. als Kaiser stellen konnten, ein Halbjahrhundert vor ihrem Ende vorführte, mußte Benedikt XIV. ebenso mit ohnmächtiger Neutralität zusehen wie dem Griff Friedrichs II. nach Schlesien (Kap. 29). Und wieder wurde der Konflikt durch eine Allianz zwischen dem Hause Habsburg und den protestantischen Mächten England und Holland gegen Frankreich beendet.

Daß die Rechte des Kirchenstaates in den Kriegen und im Interessenhandel der Friedensschlüsse mißachtet wurden, war das geringere Übel im Vergleich mit den inneren Mißständen, die im Grunde gar nicht behoben werden konnten, weil dieses politische Gebilde im Zeitalter des modernen Staates zu einem Anachronismus geworden war. Der größte Schaden für die Kirche selbst aber, für ihre eigene Gestalt, war der von Pontifikatswechsel zu Pontifikatswechsel rivalisierende Einfluß der katholischen Mächte Frankreich, Spanien und Habsburg auf die Papstwahlen. Zwar waren diese seit Konstantin d. Gr. immer mehr oder weniger den „welt"-geschichtlichen Bedingungen ausgesetzt, nicht zuletzt den Konkurrenzen italienischer Familien; daß aber nun im Zeitalter eines — bei aller politischen Gottes-Gnaden-Ideologie der Herrscher — von Grund auf säkularisierten Absolutismus das diplomatische Spiel die Wahl des höchsten Amtsträgers der katholischen Christenheit in weitgehendem Maße mitbestimmte, war eine Perversion der Bezogenheit zwischen politischer und geistlicher Macht im ehemaligen Corpus christianum. Wohl saßen in diesem Zeitraum keine unwürdigen Gestalten auf dem Stuhl Petri, und Innozenz XI. (1676—1689) und Benedikt XIV. (1740—1758) ragten, der eine als Pontifex, der andere als Gelehrter, weit

über das Mittelmaß hinaus; aber man wird zweifeln können, ob unter diesen weltpolitischen Umständen der jeweils optimale Kandidat nach geistlichen Perspektiven durchgesetzt werden konnte (Kap. 7—9, 28—30). Wenn dieser Band mit der Auflösung der Societas Jesu (1773) im Pontifikat Clemens' XIV. unter dem Druck der katholischen Mächte schließt, so ist damit ein exemplarischer Zug in dieser Periode hervorgehoben.

Aber wenn auch so, der Sache entsprechend, das Papsttum im Aufbau dieses Buches in den Hintergrund tritt, so ist doch eine Leistung hervorzuheben, die von gemeineuropäischer Bedeutung ist und in der allgemeinen Historiographie oft allzuwenig gewürdigt wird: die diplomatische Initiative und finanzielle Unterstützung in der Abwehr und Zurückdrängung der Türken durch die Päpste. Alexander VII. bemühte sich in einer politisch überaus schwachen Situation gegenüber Ludwig XIV. um dessen Hilfe, als 1664 Wien von den Türken bedroht war; tatsächlich waren auch französische Truppen am Sieg an der Raab beteiligt, der aber nicht ausgenützt werden konnte, weil Leopold I. mit Recht der weiteren Haltung des französischen Königs mißtraute. Clemens X. kommt ein gut Teil des Verdienstes am Sieg Johann Sobieskis (1673) zu, währenddessen Ludwig XIV. seinen holländischen Eroberungskrieg führte (Kap. 7). Vor allem aber sein Nachfolger Innozenz XI., der gegen alle internationalen Schwierigkeiten unentwegt für die Allianz arbeitete, die im Türkenkrieg 1683—99 entscheidende und die Wende für Mittelosteuropa heraufführende Erfolge erzielte, verdient einen Ehrenplatz in der Geschichte Europas (Kap. 8); daß dies den Aufstieg der österreichisch-ungarischen Großmacht bedeutete, war das Motiv für die lavierende Politik Ludwigs XIV. gegenüber den Türken und für seinen den Kaiser Leopold I. lähmenden Aufbau einer Front am Rhein. Nach Frankreich, von wo einst die Kreuzzüge ausgegangen waren, fiel auch Spanien, das Land der Reconquista, dem Sieg des Prinzen Eugen bei Peterwardein (1716) in den Rücken, indem es seine großteils vom Papst gegen die Türken finanzierte Flotte zum Angriff auf die kaiserlichen Besitzungen in Italien führte (Kap. 9). Daß es im letzten Drittel des 18. Jh., als die Türkei am Beginn ihres Zusammenbruches stand, schließlich zu einem österreichisch-türkischen Defensivbündnis gegen die preußisch-russische Kombination anläßlich des Todes (1763) Augusts III., Königs von Polen, kommen konnte, ist der Schlußstrich unter ein letztes Kapitel gemeineuropäischer Geschichte, an dem das Papsttum seinen Part mitgeschrieben hatte.

Es gibt in diesem Zeitraum kein katholisches Europa mehr im Sinne eines universalen geschichtlichen Subjektes. Deshalb waren im vorliegenden Band gesamteuropäische Zusammenhänge nur noch von der Geschichte des Papsttums her anzusprechen, während die Hauptakzente auf die Darstellung der einzelnen Länder gesetzt werden mußten. Dieser Notwendigkeit entsprach die Aufteilung des Bandes auf eine größere Anzahl von Autoren. Ein Leit-Thema hatte dabei das Staatskirchentum des 17. und 18. Jh. zu

sein (Kap. 11, Kap. 17, Kap. 23). Überschneidungen mit der Geschichte des Papsttums waren dabei ebensowenig zu vermeiden wie eine separate Behandlung des Gallikanismus (Kap. 4), weil dieser in unserem Zeitraum aus dem engen Zusammenhang mit dem Jansenismus nicht herauszulösen war, sollte die so komplexe Situation deutlich werden, daß die Jansenisten ebenso anti-gallikanisch waren wie das Papsttum, das den Jansenismus theologisch verurteilte — und daß der gallikanische Hof seinen Antijansenismus politisch ebenso gegen das Papsttum ausspielt wie die zur Aufhebung des Ediktes von Nantes (1685) führende Politik gegen die Calvinisten. So kommen zu den profanpolitischen Verlegenheiten der Päpste kirchenpolitische hinzu. Im einzelnen ist der Begriff „Staatskirchentum" nach Ländern und nach der fortschreitenden staatskirchenrechtlichen Theoretisierung und Radikalisierung zu differenzieren. Dazu gehört auch seine religiöse Beurteilung, die bei aller unbestreitbaren Säkularisierung der Politik nicht auf einen Nenner zu bringen ist. Ein historisches Urteil hat den Widerspruch zu würdigen, der zwischen dem Begriff des modernen Staates und einer mit politischen Freiheiten geschichtlich begabten Kirche gegeben war, ebenso auch die Spannungen zwischen einem extremen Episkopalismus und einem extremen Papalismus.

Ähnlich wie der Gallikanismus hat auch der Episkopalismus der Reichskirche spätmittelalterliche Wurzeln. Die Geschichte der Reichskirche im Zeitraum dieses Bandes (Kap. 10, Kap. 22, Kap. 24) eröffnet deshalb einen besonders aufschlußreichen Einblick in die geschichtliche Situation, in der die Kirche in diesen anderthalb Jahrhunderten zu leben hat, weil es sich hier um einen „Überhang" aus ottonischer Zeit in völlig veränderte Bedingungen handelt. So wenig politische Realität man dem Reichspatriotismus der geistlichen Fürsten zuerkennen mag, zumal der Kaiser Österreich „herausgebaut" hatte, die in den Residenzen und Klöstern noch heute nacherlebbare Erinnerung des Reiches ist auch abseits aller Sentimentalität eine großartige Erscheinung, wenn man Geschichte nicht nur als Machtgeschichte versteht. Aber die Konflikte liegen auf der Hand: Die trotz aller Reformbestrebungen gegebenen Widersprüche zwischen dem eigentümlichen Doppelgebilde des geistlichen Fürstentums und dem tridentinischen Programm, die Spannungen zu den päpstlichen Nuntien, die um so schärfer werden, je mehr die äußere Bedrohung der geistlichen Staaten seit dem Westfälischen Frieden zurück- und die kirchliche Reform voranging und damit das Selbstbewußtsein der geistlichen Reichsfürsten wieder anwuchs, deren Episkopalismus bis zur Mitte des 18. Jh. im geistlich-politischen Fundament ihres Daseins, in der Reichsgesinnung, wurzelte. Erst in der Wende zum Febronianismus flossen radikal-gallikanische und staatskirchenrechtliche Theorien der Aufklärung in den Reichsepiskopalismus ein. Nimmt man die Modernisierung der geistlichen Territorien im Sinne des aufgeklärten Absolutismus hinzu, dann wird deutlich, daß längst vor der generellen (seit 1648 schleichenden) Säkularisa-

tion von 1803 die Geschichte dieser eigentümlichen Institution ihrem Ende zugegangen war.

Fragt man angesichts all dieser von der Weltgeschichte „überholten", in ihrer Widerständigkeit dennoch respektablen Erscheinungen der Kirche nach den zukunftsweisenden Momenten, so wird der Blick auf die Geschichte der Spiritualität gelenkt und damit vorab auf die Frömmigkeitsgeschichte im Frankreich des 17. Jh. (Kap. 1—3, Kap. 5), mit der denn auch bewußt der vorliegende Band beginnt. Es entspricht den geistigen Zusammenhängen, daß diese Darstellung zeitlich zurückgreift und eine Linie von Pierre de Bérulle († 1629), dem Gründer des französischen Oratoriums und Freund des heiligen Franz von Sales († 1622) — beide die geistlichen Inspiratoren des heiligen Vinzenz von Paul († 1660) —, über den Basken Jean Duvergier de Hauranne, Abt von Saint-Cyran (oft danach genannt; † 1643), zum Führer des Jansenismus in seiner klassischen Zeit zieht, zu Antoine Arnauld († 1694), dem Bruder der Mère Angélique, der Äbtissin des Zisterzienserinnenklosters Port-Royal in Paris. Der französische Augustinismus von Bérulle hatte ursprünglich nichts mit dem im Mittelpunkt des Löwener Augustinismus des Cornelius Jansen († 1638) stehenden Gnadenproblem zu tun. Was aber alle diese religiösen Bewegungen im Grunde verband und worin auch das Engagement des Blaise Pascal († 1662) für Port-Royal wurzelte, war der Protest gegen eine rein politische Kirchlichkeit der herrschenden Schicht und die Suche nach einer neuen christozentrischen Frömmigkeit. Gerade dieser Protest forderte nicht nur die Reaktion der politischen Macht heraus — von einem Zusammenwirken von Kirche und Staat bei der brutalen Vernichtung des Klosters Port-Royal sollte man bei der komplexen Motivation allerdings nicht sprechen —, sondern führte zu einer Politisierung des Jansenismus selbst, die gerade auch in seiner außerfranzösischen Verbreitung in Italien (Kap. 26) und im Reich (Kap. 22 und 23) spürbar wird. Eine Tragödie der Kirchengeschichte darf man es wohl nennen, daß der Jansenismusstreit — ein Streit mit falschen Fronten — die religiösen Energien, die im Frankreich des 17. Jh. so verheißungsvoll aufgebrochen waren, im 18. Jh. verzehrte. Eine noch zu schreibende universale Frömmigkeitsgeschichte, die den Vorsprung der französischen Forschung aufholt, hat sehr verschiedenartige, von Barock und Aufklärung bestimmte Strömungen aufzuzeigen (Kap. 27).

Daß es bei allen konfessionellen, vor allem ekklesiologischen Unterschieden im 17. und 18. Jh. eine Art von gemeinsamer Suche nach der christlichen Antwort auf die moderne Welt gibt, zeigt die Geschichte der anglikanischen Spiritualität mit ihren bemerkenswerten Beziehungen zum französischen Kontinent hin (Kap. 21), auch zum deutschen Pietismus (Kap. 26), der in vieler Hinsicht Parallelen zum Jansenismus aufweist. Wie differenziert die Entwicklung in der orthodoxen Kirche Rußlands ist (Kap. 13), wird exemplarisch deutlich am Schicksal des Patriarchen Nikon (1652—66), der mit

seinen kirchlichen Reformen nach griechischem Vorbild einerseits den Widerstand im Klerus hervorruft und mit seinem Versuch, eine Unabhängigkeit der Kirche vom Staat zu erreichen, die Absetzung durch den Zaren. Der gemeinsame Widerstand von „Altgläubigen" und Patriarchatskirche gegen Peter d. Gr. (1682—1725) und dessen Europäisierungspolitik scheiterte. Die Verfolgung der „Altgläubigen" hatte insbesondere das russische Mönchtum getroffen. Das Jahr 1700 brachte das Ende eines selbständigen Patriarchats.

Die systematische Theologie dieses Zeitraumes war, von einigen Ausnahmen abgesehen, epigonal (Kap. 6, Kap. 26) und fand keinen Kontakt mit den geistigen Bewegungen, weder denen der christlichen Spiritualität noch denen der Aufklärung. Dies gilt im wesentlichen für alle Konfessionen. Hervorzuheben sind der Versuch des Oratorianers Malebranche († 1715), Descartes und Augustinus zu verbinden, im Protestantismus das Bemühen der Physikotheologen, eine Konkordanz mit den Naturwissenschaften zustande zu bringen. Der theologische Wolffianismus war eine unfruchtbare Anpassung, und der extreme Rationalismus in der Theologie des späten 18. Jh. der erste Anlauf zur Selbstpreisgabe. Abgesehen von der zeitgemäßen Akzentuierung der Moral- und Pastoraltheologie liegt das Schwergewicht bei der Historischen Theologie, für den Katholizismus vor allem in Frankreich (Kap. 6) und Italien (Kap. 26), für den Protestantismus in Deutschland (Kap. 26), wo freilich mit der Kirchengeschichte L. Mosheims zugleich die Ausgliederung dieser Disziplin aus der Theologie beginnt. Daß jetzt eine Blütezeit der Historischen Theologie anhebt, ist im Anschluß an ein bekanntes Wort Hegels des Bedenkens wert, auch wenn man die dogmatischen Einwände, gegen die sie sich durchzusetzen hatte, nicht teilt.

Das Schicksal der katholischen Kirche in Ländern nichtkatholischer Herrschaft, in England und Irland (Kap. 12), in Rußland (Kap. 14 und Kap. 23b) und in Preußen nach seinen Annexionen entsprach ebenso den Bedingungen einer Zeit, die sich erst zu einer praktischen Toleranz durchringen mußte, wie die erzwungene Auswanderung der Protestanten aus Salzburg (1731/32). Die Bemühungen um eine kirchliche Wiedervereinigung in Frankreich (Kap. 4) und im Reich (Kap. 25) stehen teils im Zeichen der Toleranz (und sind dann wie diese nicht ohne die Gefahr des Indifferentismus), teils im Zeichen der Politik, sind aber zugleich auch Ausdruck einer beginnenden religiösen Einsicht, die nicht zuletzt durch die Aufklärung gefördert wurde.

Die Missionsgeschichte steht mit Bedacht in der Mitte des Bandes (Kap. 15a, 15b und 16), gibt sie doch ein wesentliches Indiz für die geschichtliche Situation der Kirche, ihre innere und ihre äußere, in den verschiedenen Perioden. Daß die Problematik der königlichen Missionspatronate anwächst, ist eine Folge des Absolutismus. Wenn die Mission trotz dem Rückgang im 17. und 18. Jh., nicht zuletzt bedingt durch die Geschichte der europäischen Staaten, zu neuen Ansätzen findet, so ist dies der Initiative der Orden, der Propagandakongregation und dem Pariser Missionsseminar (1660 gegründet) zu

danken. Die Weitsicht der Propaganda zeigt sich im Akzent auf der Ausbildung eines einheimischen Klerus und im Bestreben, die Mission zu entpolitisieren. Daß Propaganda-Missionare von der Padroado-Inquisition in Goa ins Gefängnis gesperrt wurden, paßt in das Bild der staatskirchlichen Zeit. Betrüblich sind Mängel der innerkirchlichen Planung, so im Verhältnis zwischen Welt- und Ordensklerus oder im ungeklärten Nebeneinander von Propaganda- und Padroadomissionaren. Die in diesem Band vorgetragene Differenzierung in der Ritenfrage kann dazu beitragen, allzu kurzschlüssige Urteile zu überprüfen.

Will man versuchen, diese anderthalb Jahrhunderte der Kirche trotz der so verschiedenartigen und widersprüchlichen Momente zu charakterisieren, so kann man vielleicht von einer Zeit des Überganges sprechen — des Überganges von der Kirche, die trotz der Spaltung im 16. Jh. zunächst noch in einer sich als Corpus christianum verstehenden Gesellschaft lebte, zu einer Kirche, die sich mehr und mehr auf sich selbst zurücknehmen muß. Die Schwierigkeit dieses Prozesses zeigt sich in allen Lebensbereichen der Kirche, im vergeblichen Festhalten an vergangenen Positionen sowohl wie in einer Hilflosigkeit gegenüber den Kräften einer neuen Zeit. Die das 19. Jh. eröffnende Französische Revolution wird diese Problematik verschärfen, deren Behandlung, anders als ursprünglich geplant, in den sechsten Band verwiesen worden ist.

Die Darstellungen in diesem Bande enthalten sich bewußt der Bezugnahmen auf die kirchliche Gegenwart. Aber der wissenschaftliche Benutzer und die Leser, deren wir uns viele wünschen, werden mühelos erkennen, daß die Vergangenheit der Kirche, auch wenn man sie abschütteln möchte, unweigerlich in die Gegenwart und in die Zukunft hineinwirkt. Mitarbeiter und Herausgeber hoffen auch mit diesem Bande einen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen Kirchenkrise zu liefern.

Hubert Jedin
Oskar Köhler
Wolfgang Müller

INHALT

Vorwort des Herausgebers III
Zur Einführung V
Verzeichnis der Abkürzungen XVII
Allgemeine Bibliographie XXIII

ERSTER TEIL: DIE FÜHRUNGSSTELLUNG FRANKREICHS

Erster Abschnitt: Das kirchliche Leben in Frankreich (Univ.-Prof. Dr. Louis Cognet, Dammartin-en-Goële) 3

1. Kapitel: Die christliche Erneuerung nach 1615 3
Der französische Katholizismus unter Ludwig XIII. 4
Richelieu und das milieu dévot 13
Die Reform des Klerus 17
2. Kapitel: Ursprung und Entwicklung des Jansenismus bis 1653 26
Der Augustinismus in Löwen und Jansenius 27
Der Augustinismus in Frankreich: Saint-Cyran und Port-Royal 31
Die Anfänge des Jansenistenstreits. Die Bulle „In eminenti" 35
Die fünf Sätze und die Bulle „Cum occasione" 42
3. Kapitel: Der jansenistische Konflikt bis 1713 45
Die quaestio juris und die quaestio facti. Die Provinciales 47
Das Formular 51
Der Klementinische Friede 55
Auf dem Weg zur Bulle „Unigenitus" 59
4. Kapitel: Gallikanismus und Protestantismus 64
Der Gallikanismus am Beginn des 17. Jahrhunderts 66
Richelieu und der Heilige Stuhl 69
Der Gallikanismus Ludwigs XIV. 74
Der Protestantismus im Frankreich des 17. Jahrhunderts 80
5. Kapitel: Die Spiritualität im Frankreich des 17. Jahrhunderts 84
Die vorherrschenden Tendenzen in der Spiritualität des 17. Jahrhunderts . . . 85
Die großen christlichen Werke 91
Das christliche Leben 96
Vom Cartesianismus zum Quietismus 100
6. Kapitel: Das christliche Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts 104
Systematische und scholastische Theologie 105
Entwicklung der historischen Theologie 109
Der Cartesianismus und das religiöse Denken 114

Zweiter Abschnitt: Das Papsttum zur Zeit der französischen Hegemonie (Univ.-Prof. Dr. Burkhart Schneider SJ, Rom) 120

Einleitung: Das Papsttum zur Zeit der Hegemonie Frankreichs 121
7. Kapitel: Die Päpste von Alexander VII. bis Clemens X. 124
Alexander VII. (1655—1667) 124
Clemens IX. (1667—1669) 129
Clemens X. (1670—1676) 130
8. Kapitel: Innozenz XI. 133
9. Kapitel: Die Päpste von Alexander VIII. bis Clemens XI. 142
Alexander VIII. (1689—1691) 143
Innozenz XII. (1691—1700) 144
Clemens XI. (1700—1721) 146

Dritter Abschnitt: Ausgang des konfessionellen Zeitalters in Europa — Fortschritt und Stillstand der Weltmission (Kap. 10: Univ.-Prof. Dr. Heribert Raab, Fribourg; Kap. 11: Univ.-Prof. Dr. Quintín Aldea SJ, Madrid; Kap. 12: Univ.-Prof. Patrick J. Corish, Maynooth; Kap. 13 und 14: Univ.-Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn; Kap. 15 und 16: Univ.-Prof. Dr. Johannes Beckmann SMB, Fribourg) 152

10. Kapitel: Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche 152
11. Kapitel: Spanien und Portugal bis 1815 180
Die allgemeine geistige Situation 182
Die geo- und soziographische und wirtschaftliche Situation 183
Die Entwicklung der kirchlichen Institutionen 184
Kirche und Staat 190
12. Kapitel: Die Lage der Katholiken in Großbritannien und Irland im 17. und 18. Jahrhundert 194
Die frühen Stuarts 194
Commonwealth und Restauration 197
Der Strafkodex des 18. Jahrhunderts 200
Katholische Emanzipation 204
13. Kapitel: Die orthodoxe Kirche in Rußland 206
Moskau, das Dritte Rom 206
Das erste Moskauer Patriarchat 208
Die Auflösung des Patriarchates und die Errichtung des Heiligen Synods . . . 216
Die russische Staatskirche unter dem Heiligen Synod 221
Protestanten und Katholiken in Rußland 226
14. Kapitel: Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen 230
Die selbständigen Ostkirchen 232
Die orthodoxen Kirchen 232
Die morgenländischen Nationalkirchen der Nestorianer und Monophysiten . . 241
Die unierten Kirchen 246
Die Glaubensverbreitung und der europäische Absolutismus 253
15(a). Kapitel: Die Glaubensverbreitung in Amerika 255
I. Das Erlahmen des Missionsgeistes und der Niedergang der Missionen . . . 256
II. Die Wiederbelebung des Missionsgeistes und Ausweitung des Missionsfeldes . 271
1. Die Franziskaner 271
2. Die Jesuiten 276
3. Andere Orden 283
III. Die Aufklärung und ihre Folgen 288

15(b). Kapitel: Die Glaubensverbreitung in Afrika 295
16. Kapitel: Die Glaubensverbreitung in Asien 305
I. Propaganda-Kongregation und portugiesisches Padroado 306
II. Entfaltung und Niedergang der Missionsarbeit in den asiatischen Ländern . 315
1. Indien 315
2. Hinterindien 326
3. China 329
4. Japan 343
5. Philippinen und Südsee 346

ZWEITER TEIL: STAATSKIRCHENTUM UND AUFKLÄRUNG

Erster Abschnitt: Die Begriffe (Kap. 17: Univ.-Prof. Dr. Heribert Raab, Fribourg; Kap. 18: Univ.-Prof. Dr. Oskar Köhler, Freiburg) 353

17. Kapitel: Grundlagen und Formen des Staatskirchentums besonders in den Bourbonenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts 353
18. Kapitel: Die Aufklärung 368
Begriff 371
Die Aufklärung in den politischen u. gesellschaftlichen Bedingungen der Länder 376
Schöpfung und Naturgesetz — Heilsgeschichte und Welt der Geschichte . . . 400

Zweiter Abschnitt: Das kirchliche Leben unter dem Einfluß des Staatskirchentums und der Aufklärung (Kap. 19—21: Univ.-Prof. Dr. Louis Cognet, Dammartin-en-Goële; Kap. 22, 23a, 24 und 25: Univ.-Prof. Dr. Heribert Raab, Fribourg; Kap. 23b: Univ.-Prof. Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn; Kap. 26 und 27: Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Müller, Freiburg) 409

19. Kapitel: Der Jansenismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts 409
Die Bulle „Unigenitus" 410
Die Appellation 421
Die Niederlage des Jansenismus 435
Der Jansenismus und die religiöse Mentalität im 18. Jahrhundert 445
20. Kapitel: Die Spiritualität und ihre Entwicklung im Frankreich des 18. Jahrhunderts 461
Das christliche Leben 461
Das Fortbestehen der mystischen Strömung 463
Das Andachtswesen 466
21. Kapitel: Die anglikanische Spiritualität im 18. Jahrhundert 468
John Wesley (1703—91) und der Methodismus 473
22. Kapitel: Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts 477
Der praktische Episkopalismus des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts 481
Die kirchenrechtlich-theologische Begründung des reichskirchlichen Episkopalismus. — J. K. Barthel und G. Chr. Neller 488
Febronius und der Febronianismus 491
Die Koblenzer Gravamina von 1769 496
Nuntiaturstreit und Emser Kongreß 503
23(a). Kapitel: Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches — Theresianismus und Josephinismus 508

Theresianismus und Josephinismus 514
Das Staatskirchentum in Kurbayern 524
23(b). Kapitel: Staat und Kirche in Polen-Litauen bis zum Ende der Adelsrepublik 530
24. Kapitel: Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation . . . 533
25. Kapitel: Kirchliche Reunionsversuche 554
26. Kapitel: Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert — Aufklärungstheologie und Pietismus 571
Katholische Theologie 574
Das gelehrte Italien 582
Jansenismus in Italien. Die Synode von Pistoja 1786 584
Evangelische Theologie 585
Katholische Universitäten 589
Akademien 593
Schulwesen 596
27. Kapitel: Liturgie und Volksfrömmigkeit. Neue Orden 597
Liturgie 598
Neue Orden 606

Dritter Abschnitt: Das Papsttum unter dem steigenden Druck des Staatskirchentums (Univ.-Prof. Dr. Burkhart Schneider SJ, Rom) 609

28. Kapitel: Die Päpste von Innozenz XIII. bis Clemens XII. 611
Benedikt XIII. (1724—1730) 612
Clemens XII. (1730—1740) 615
29. Kapitel: Benedikt XIV. 618
30. Kapitel: Clemens XIII. und Clemens XIV. 626
Clemens XIII. (1758—1769) 627
Clemens XIV. (1769—1774) 632
Register 637

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

AAM = Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, München 1835 ff
AAS = Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909 ff
AAug = Analecta Augustiniana, Rom 1905 ff
AcLinceiMem. = Atti di Accademia nazionale dei Lincei, Rom
AcModena = Atti e memorie della Accademia di scienze, lettere e arti, Modena
AcTorino = Atti di Accademia di scienze di Torino, Turin 1865 ff
AE = Analecta ecclesiastica, presbyterorum s. Ludovici de Urbe curis edita, Rom 1893—1911
AElsKG = Archiv für elsässische Kirchengeschichte, hrsg. v. der Gesellschaft für elsässische Kirchengeschichte, red. v. J. Brauner, Rixheim im Oberelsaß 1926 ff; ab 1946 red. v. A. M. Burg, Straßburg
AFrH = Archivum Franciscanum Historicum, Florenz - Quaracchi 1908 ff
AHPont = Archivum Historiae Pontificiae, Rom 1963 ff
AHSI = Archivum historicum Societatis Iesu, Rom 1932 ff
AHVNrh = Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln, Köln 1855 ff
AkathKR = Archiv für Katholisches Kirchenrecht, (Innsbruck) Mainz 1857 ff
AKG = Archiv für Kulturgeschichte, (Leipzig) Münster u. Köln 1903 ff
ALW = Archiv für Liturgiewissenschaft (früher: JLW), Regensburg 1950 ff
AMrhKG = Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Speyer 1949 ff
AnGr = Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita, Rom 1930 ff
Annnales E. S. C. = Annales: Économies, sociétés, civilisations, Paris 1946 ff
Anthropos = Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, Mödling 1906 ff
Antonianum = Antonianum, Rom 1926 ff
AÖG = Archiv für österreichische Geschichte, Wien 1865 ff
Aportes = Aportes. Revista de estudios latinoamericanos, Paris 1966 ff
APraem = Analecta Praemonstratensia, Tongerloo 1925 ff
ArSKG = Archiv für schlesische Kirchengeschichte, hrsg. v. K. Engelbert I—VI Breslau 1936—41, VII ff Hildesheim 1949 ff
ASRomana = Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria, Rom 1878—1934 (ab 1935: ADRomana)
Astraín = A. Astraín, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, I—VII Madrid 1902—25
Augustiniana = Augustiniana. Tijdschrift vor de studie van Sint Augustinus en de Augustijnenorde, Leuven 1951 ff

BAE = Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1846 ff
BÉCh = Bibliothèque de l'École des Chartes, Paris 1839 ff
BLE = Bulletin de littérature ecclésiastique, Toulouse 1899 ff
BullRom = Bullarium, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum, hrsg. v. G. Tomassetti u. a., Turin 1857 ff

Catholicisme = Catholicisme. Hier — Aujourd'hui — Demain, dir. par G. Jacquemet, Paris 1948 ff
CH = Church History, New York - Chicago 1932 ff
Ciaconius = A. Ciaconius, Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium, 2 Bde, Rom 1601 f, beendet v. F. Cabrera Morales; ²1630 ebd., fortges. bis Clemens VIII v. A. Victorelli u. a.; ³1677 ebd. in 4 Bdn, fortges. bis Clemens IX v. A. Oldoini; ⁴1751 ebd. in 6 Bdn, fortges. bis Clemens XII v. Guarnacci; ein 7. Bd ebd. 1787
Cîteaux = Cîteaux. Commentarii cisterciences, Westmalle (Belg.) 1950 ff
CivCatt = La Civiltà Cattolica, Rom 1850 ff (1871—87 Florenz)
CollFr = Collectanea Franciscana, Rom 1931 ff
Concilium = Concilium. Revue internationale de théologie, Tours 1965 ff

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, hrsg. v. A. Baudrillart u. a., Paris 1912 ff
DSAM = Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire, hrsg. v. M. Viller, Paris 1932 ff
DThC = Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. v. A. Vacant u. E. Mangenot, fortges. v. É. Amann, Paris 1930 ff
DZKR = Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, Tübingen 1861—1917

ED = Euntes docete (Commentaria urbana), Rom 1948 ff
EO = Échos d'Orient, Paris 1897 ff
Études = Études, Paris 1856 ff (bis 1896: Études religieuses)

FDG = Forschungen zur Deutschen Geschichte, 26 Bde, Göttingen 1860—86
Feine RG = H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte, I: Die katholische Kirche, Köln - Graz ⁴1964
FreibDiözArch = Freiburger Diözesan-Archiv, Freiburg i. Br. 1865 ff

Gebhardt-Grundmann = B. Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, 8. Aufl. hrsg. v. H. Grundmann, Stuttgart I 1954, II 1955, III 1960
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen, Berlin 1738 ff
Gr = Gregorianum, Rom 1920 ff
Grabmann G = M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1933
GWU = Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. Zeitschrift des Verbandes der Geschichtslehrer Deutschlands, Stuttgart 1950 ff

Heimbucher = M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, 3 Bde, Paderborn ²1907—08; ³1932—34 ebd. in 2 Bdn
HH.ST.A.Wien = Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien
Hinschius = P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 6 Bde, Berlin 1869—97
Hisp. Am. Hist. Rev. = Hispanic American Historical Review, Durham 1918 ff
HJ = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Köln 1880 ff), München 1950 ff

Hochland = Hochland, München 1903 ff
HPBl = Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, hrsg. v. F. Binder u. G. Jochner, 171 Bde, München 1838—1923
Hurter = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 6 Bde, Innsbruck ^{3}1903—13; I ^{4}1926 hrsg. v. F. Pangerl
HZ = Historische Zeitschrift, München 1859 ff

IKZ = Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1911 ff
IPO = Instrumentum Pacis Osnabrugense et Monasteriense
Irénikon = Irénikon, Amay-Chevetogne 1926 ff

JGO = Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas, München 1953 ff
JKölGV = Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Köln 1912—41, 1950 ff
JLW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Münster 1921—41 (jetzt: ALW)
Jugie = M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, I—V Paris 1926—35

KRA = Kirchenrechtliche Abhandlungen, begr. v. U. Stutz, Stuttgart 1902 ff (bisher 118 Bde)
Kyrios = Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas, Berlin 1960 ff

LJ = Liturgisches Jahrbuch, Münster 1951 ff
LThK^{2} = Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg ^{2}1957 ff

Maaß = F. Maaß, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich, I—IV Wien 1951 ff (Fontes rerum Austriacarum II/71—74)
MAH = Mélanges d'archéologie et d'histoire, Paris 1880 ff
Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 Bde, Florenz - Venedig 1757—98; Neudruck u. Forts. hrsg. v. L. Petit u. J. B. Martin in 60 Bdn, Paris 1899—1927
MCom = Miscelánea Comillesa, Comillas/Santander 1943 ff
MF = Miscellanea francescana, Rom 1886 ff
MH = Missionalia Hispanica
Mid-America = Mid-America. An historical Review, Chicago 1918 ff
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, (Innsbruck) Graz - Köln 1880 ff
MiscMercati = Miscellanea Giovanni Mercati, 6 Bde, Rom 1946
Monumenta Nipponica = Monumenta Nipponica. Studies on Japanese culture past and present, Tokio 1938 ff
MÖSTA = Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs, Wien 1948 ff
MthSt(H) = Münchener theologische Studien, hrsg. v. F. X. Seppelt, J. Pascher u. K. Mörsdorf, Historische Abteilung, München 1950 ff
MThZ = Münchener Theologische Zeitschrift, München 1950 ff

NDB = Neue Deutsche Biographie, Berlin 1953 ff
NZM = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried 1945 ff

Orbis = Orbis. Bulletin international de documentation linguistique, Löwen 1952 ff
OrChr = Oriens Christianus, (Leipzig) Wiesbaden 1901 ff
OrChrA = Orientalia Christiana (Analecta), Rom (1923—34: Orientalia Christiana; 1935 ff: Orientalia Christiana Analecta)

OrChrP = Orientalia Christiana periodica, Rom 1935 ff
OstKSt = Ostkirchliche Studien, Würzburg 1951 ff

Pastor = L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 16 Bde, Freiburg i. Br. 1885 ff u. ö.

QFIAB = Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, Rom 1897 ff
Quétif = J. Quétif u. J. Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, 2 Bde, Paris 1719—21; 3 Suppl.-Bde 1721—23; fortges. v. R. Coulon, Paris 1909 ff

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse 1920 ff
RET = Revista Española de teología, Madrid 1941 ff
Rev. Arch. Bibl. y Museos = Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1871 ff
RevÉAug = Revue des Études Augustiniennes (Forts. v.: L'Année Théologique Augustinienne), Paris 1955 ff
RevSR = Revue des Sciences Religieuses, Straßburg 1921 ff
RF = Razón y Fe, Madrid 1901 ff
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1909—13; ^{2}1927—32; ^{3}1956 ff
RH = Revue historique, Paris 1876 ff
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Löwen 1900 ff
RHEF = Revue d'histoire de l'Église de France, Paris 1910 ff
RHM = Revue d'histoire des missions, Paris 1924 ff
RHR = Revue de l'histoire des religions, Paris 1880 ff
RömHM = Römische Historische Mitteilungen, Graz - Köln 1958 ff
RQ = Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte, Freiburg i. Br. 1887 ff
RQH = Revue des questions historiques, Paris 1866 ff
RSIt = Rivista storica Italiana, Neapel 1884 ff
RSR = Recherches de science religieuse, Paris 1910 ff
RSTI = Rivista di storia della chiesa in Italia, Rom 1947 ff

Saeculum = Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, Freiburg i. Br. 1950 ff
SAW = Sitzungsberichte der (ab 225, 1, 1947: Österreichischen) Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien 1831 ff
Schnabel G = F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Freiburg i. Br. I ^{4}1948, II ^{2}1949, III ^{3}1954, IV ^{3}1955
SEER = The Slavonic and East European Review, London 1922
Seppelt-Schwaiger = F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, I, II, IV, V Leipzig 1931—41; I München ^{2}1954, II ebd. ^{2}1955, III ebd. 1956, IV ebd. ^{2}1957, V ebd. ^{2}1959
SM = Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige, München 1880 ff (seit 1911 Neue Folge)
SPM = Sacrum Poloniae Millennium, Rom 1954 ff
Stamer = L. Stamer, Kirchengeschichte der Pfalz, Speyer I 1936, II 1949, III, 1 1955
StdZ = Stimmen der Zeit (vor 1914: Stimmen aus Maria-Laach), Freiburg i. Br. 1871 ff
StG = Studia Gratiana, hrsg. v. J. Forchielli u. A. M. Stickler, I—III Bologna 1953 ff
StL^{5} = Staatslexikon, hrsg. v. H. Sacher, Freiburg i. Br. ^{5}1926—32 (StL^{6}: ebd. 1957 ff)
StMis = Studia Missionalia, Rom 1943 ff

Streit = Bibliotheca Missionum, begonnen v. R. Streit, fortgef. v. J. Dindinger, (Münster, Aachen) Freiburg i. Br. 1916 ff (bis 1968: 26 Bde)
StudFr = Studi francescani, Arezzo - Florenz 1903 ff

ThGl = Theologie und Glaube, Paderborn 1909 ff
ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Leipzig 1878 ff
ThQ = Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff; Stuttgart 1946 ff
ThSt = Theological Studies, Baltimore 1940 ff
Tr = Traditio, New York 1943 ff
TThZ = Trierer Theologische Zeitschrift (bis 1944: Pastor Bonus), Trier 1888 ff

Veit-Lenhart = L. A. Veit - L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg i. Br. 1956

Werner = K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie. Seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, München - Leipzig ²1889 (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland. Neuere Zeit, Bd. 6)
WZ = Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte, Münster 1838 ff

Zagaglia = Zagaglia. Rassegna di scienze, lettere ed arti, Lecce 1959 ff
ZBLG = Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte, München 1928 ff
ZGObrh = Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins, Karlsruhe 1851 ff
ZHTh = Zeitschrift für die historische Theologie, 45 Bde, Leipzig - Gotha 1832—75
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte, (Gotha) Stuttgart 1876 ff
ZMR = Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 34 ff Münster 1950 ff (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1—17 ebd. 1911—27; Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 18—25 ebd. 1928—35; Zeitschrift für Missionswissenschaft, 26—27 ebd. 1935—37; Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 28—33 ebd. 1938—41, 1947—49)
ZRGG = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Marburg 1948 ff
ZSavRGgerm = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung, Weimar 1863 ff
ZSavRGkan = Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung, Weimar 1911 ff
ZSKG = Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte, Fribourg 1907 ff
ZSTh = Zeitschrift für systematische Theologie, (Gütersloh) Berlin 1923 ff

ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE

Vorbemerkung: Es entspricht teils dem in diesem Band dargestellten Zeitraum der Kirchengeschichte und teils der historischen Literatur, daß es relativ wenige Gesamtdarstellungen gibt und hier hauptsächlich auf die Literatur der Abschnitte und Kapitel zu verweisen ist.

Die die Zeit seit dem 16. Jahrhundert übergreifenden Titel, die im Band IV zitiert sind, werden hier nicht wiederholt.

I. ALLGEMEINE GESCHICHTE

1. Universalgeschichte

F. Valjavec, Historia Mundi VII und VIII (Bern 1957 ff).
G. Mann - A. Nitschke, Propyläen-Weltgeschichte VII (Berlin 1964).
H. Franke u. a., Saeculum Weltgeschichte V (Freiburg i. Br. 1970), VI (im Erscheinen).

2. Europa und die europäischen Länder

a) Europa

F. Hartung, Neuzeit. Von der Mitte des 17. Jh. bis zur Gegenwart, I: Bis zur Französischen Revolution (Handbuch für den Geschichtslehrer V, 1) (Wien 1932, Neudr. Darmstadt 1965).
R. M. Rayner, European History 1648—1789 (London 1949).
L. Gottschalk - D. Lach, Europe and the Modern World, I: The Rise of Modern Europe (Chicago 1951).
M. Crouzet (Hrsg.) Histoire générale des civilisations, IV: *R. Mousnier*, Les XVI^e et XVII^e siècles: 1492—1715 (Paris ³1961), V.: *R. Mousnier - E. Labrousse - M. Bouljoiseau*, Le XVIII^e siècle. 1715—1815 (Paris ⁵1967).
F. Wagner, Europa im Zeitalter des Absolutismus. 1648—1789 (München ²1959).
G. Ritter (Hrsg.), Geschichte der Neuzeit, II: *W. Hubatsch*, Das Zeitalter des Absolutismus, 1600—1789 (Braunschweig ²1965).
M. Beloff, The Age of Absolutism 1660—1815 (London ³1966).
Th. Schieder (Hrsg.), Handbuch der europäischen Geschichte, IV: Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (Stuttgart 1968).
F. Wagner, Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung (Stuttgart 1968).
P. Chaunu, La Civilisation de l'Europe classique. 1620—1750 (Paris 1966).

b) Frankreich

E. Lavisse (Hrsg.), Histoire de France . . .: VI, 2: *J. H. Mariéjol*, Henri IV, Louis XIII (1598—1643) (Paris 1905); III, 1 u. 2: *E. Lavisse*, Louis XIV (Paris 1906); VIII, 1: *A. de Saint-Léger* u. a., Louis XIV. La Fin du Règne (Paris 1908); VIII, 2: *H. Carré*, Le règne de Louis XV (Paris 1909); IX, 1: *ders.* u. a., Le règne de Louis XVI (Paris 1910).
H. Méthivier, Le siècle de Louis XIV (Paris ⁴1966); *ders.*, L'Ancien Régime (Paris ²1964).

G. Hanotaux - Duc de la Force, Histoire du Cardinal de Richelieu, 5 Bde (Paris 1893—1944).
A. Chéruel, Histoire de France sous le ministère de Mazarin (1651—61), 3 Bde (Paris 1882).

c) Spanien

W. Coxe, L'Espagne sous les rois de la maison Bourbon, 5 Bde (Paris 1827).
A. Baudrillart, Philippe V et la Cour de France, 5 Bde (Paris 1890—1901).
R. Altamira, Historia de España y de la civilización española III (Barcelona ⁴1928).
A. Ballesteros y Beretta, Historia de España IV u. V (Barcelona 1926 ff).
R. Konetzke, Geschichte des spanischen und portugiesischen Volkes (Leipzig 1939).
P. Aguado Bleye, Manual de historia de España II u. III (Madrid ⁷1954).
A. Ballesteros y Beretta, Geschichte Spaniens (München - Berlin 1943).
F. Soldevila, Historia de España IV—VI (Barcelona 1956 ff).
R. Heer, The Eighteenth-Century Revolution in Spain (New Jersey 1958).
L. Pfandl, Spanische Literaturgeschichte (Leipzig 1923).
R. Konetzke, Süd- und Mittelamerika (Fischer-Weltgeschichte, 22) (Frankfurt a. M. 1953).

d) Italien

G. Candeloro, Storia dell'Italia moderna I (Milano 1956).
F. Valsecchi, L'Italia nel settecento dal 1714 al 1788 (Milano 1959).

e) Deutsche Länder und Schweiz

O. *Brandt* u. a., Handbuch der deutschen Geschichte, II: *L. Just,* Der aufgeklärte Absolutismus (Konstanz 1956).
B. Gebhardt - H. Grundmann, Handbuch der deutschen Geschichte, II: *M. Braubach,* Vom Westfälischen Frieden bis zur Französischen Revolution (Stuttgart ⁸1965).
A. Wandruszka, Leopold II., 2 Bde (Wien 1963/65).
H. Nabholzer u. a., Geschichte der Schweiz, II: *R. Feller,* Geschichte der Schweiz im 17. u. 18. Jh. (1938).

f) Großbritannien und Irland

G. N. Clark (Hrsg.), Oxford History of England, X: *G. N. Clark,* The Later Stuarts 1660—1714 (Oxford ²1955); XI: *B. Williams,* The Whig Supremacy 1714—1760 (Oxford ²1962); XII: *I. Steven Watson,* The Reign of George III 1760—1865 (Oxford 1960).
W. E. H. Lecky, History of Ireland in the Eigtheenth Century, 5 Bde (London 1892).

g) Polen

H. Łowmiański, Historia Polski I u. II (Warschau 1958/61).
G. Rhode, Kleine Geschichte Polens (Darmstadt 1965).

h) Rußland

G. Stökl, Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart (Stuttgart ²1965; dort sind auch die Werke der UdSSR zitiert).

3. Die Aufklärung

P. Hazard, La crise de la conscience Européenne. 1680—1715 (Paris 1935), dt.: Die Krise des europäischen Geistes (Hamburg 1939).
ders., La pensée Européenne aux XVIII[e] siècle de Montesquieu à Lessing (Paris 1946), dt.: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jh. (Hamburg 1949).

F. Valjaveč, Geschichte der abendländischen Aufklärung (Wien - München 1961).
R. Mousnier - E. Labrousse - M. Bouloiseau, Le XVIII[e] siècle. 1715—1815. L'époque des „lumières" (Paris [5]1967).
E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (1912) (= Grundriß der philosophischen Wissenschaften) (Tübingen 1932).
W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (= Ges. Schr. 2) (Göttingen [6]1960).
W. Dilthey, Das 18. Jh. u. die geschichtliche Welt: Deutsche Rundschau (Aug./Sept. 1901) (= Ges. Schr. 3) (Göttingen [2]1959) 209—268.
F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus (München 1936, [2]1946).
K. Löwith, Meaning in History (Chicago 1949), dt.: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (= Urban-Bücher 2) (Stuttgart [2]1953) 62—135.
B. Croce, Theorie und Geschichte der Historiographie u. Betrachtungen zur Philosophie der Politik (= Gesammelte philosoph. Schriften in dt. Übertragung, I. Reihe, 4. Bd) (Tübingen 1930) 3—136 188—220.
H. v. Srbik, Geist u. Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart I (München - Salzburg 1950) 69—166.
O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Schöpfungsgeschichte, 2 Bde (Gütersloh 1877/79).
W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (Göttingen 1957).

II. DIE KIRCHENGESCHICHTE

1. Allgemeine Kirchengeschichte

L. A. Veit, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus I (1648—1800) (Freiburg i. Br. 1931).
G. Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit (Paderborn 1937); *ders.*, Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh. (Paderborn 1941).
A. Fliche - V. Martin, Histoire de l'Église, Bd 19, Halbbd. 1 u. 2: *E. Préclin - E. Jarry*, Les luttes politiques et doctrinales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles (Paris 1955/56).
K. Bihlmeyer - H. Tüchle, Kirchengeschichte III (Paderborn [18]1968).
J. Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung II (Münster [21]1964).
J. Haijjar, Les chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1962).
K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte (Tübingen [12]1960).
K. D. Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, IV: Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus (Göttingen [3]1960) (prot.).
K. D. Schmidt - E. Wolf, Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch: 4, Lieferung N, 1. Teil: *F. Heyer*, Die kath. Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil (Göttingen 1963) (prot.).

2. Das Papsttum

L. v. Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten (Werke 37—39, neu hrsg. von F. Baethgen 1953).
L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bde XIII 2, XIV 1, 2 (Freiburg i. Br. 1959 ff).

F. X. Seppelt - G. Schwaiger, Geschichte des Papsttums, V.: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung (München ²1959).
M. Brosch, Geschichte des Kirchenstaates (Gotha 1882).
V. Mariani, Le chiese di Roma dal XVII al XVIII secolo (Roma Christiana 5) (Bologna 1963).
L. Karttunen, Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800 (Genf 1912).
E. Winter, Rußland und das Papsttum, 2 Bde (Berlin 1960/61).
W. de Vries unter Mitarbeit von *O. Bârlea - J. Gill - M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg - München 1963).

3. Die Geschichte der katholischen Kirche in einzelnen Ländern

A. Sicard, L'ancien clergé de France, 3 Bde (Paris 1893—1903).
P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien, 5 Bde (Regensburg 1862/79, Nachdr. Graz 1956) Bd III/2.
V. Lafuente, Historia eclesiástica de España, 6 Bde (Madrid 1875) Bd V u. VI.
B. N. Ward, The Dawn of the Catholic Revival in England 1781—1803, 2 Bde (London 1909).
D. Gwynn, The Struggle for Catholic Emancipation 1750—1829 (London 1928).
P. Hughes, The Catholic Question 1685—1929 (London 1929).
R. Bagwell, Ireland under the Stuarts, 3 Bde (London 1909/16, Neudr. London 1963).
E. Tomek - H. Hantsch, Kirchengeschichte Österreichs, III: Die Zeit der Aufklärung und des Absolutismus (Innsbruck 1959).
H. E. Feine, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803 (Amsterdam 1964).

4. Das Staatskirchentum

P. Brezzi, Stato e Chiesa nell'Ottocento (Turin 1964).
H. Raab, Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jh. bis zur Gegenwart (München 1966).
V. Martin, Les origines du gallicanisme, 2 Bde (Paris 1939).
A. G. Martimort, Le gallicanisme de Bossuet (Paris 1953).
M. F. Miguélez, Jansenismo y Regalismo en España (Madrid 1895).
Q. Aldea, Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Comillas 1961).
J. Saarailh, L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle (Paris 1954).
A. de la Hera, El regalismo borbónico (Madrid 1963).
B. Duhr, Pombal. Sein Charakter und seine Politik (Freiburg 1891).
C. Gérin, Louis XIV et le Saint-Siège (Paris 1894).
J. Orcibal, Louis XIV contre Innocent XI: les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française (Paris 1949).

5. Die christliche Spiritualität

P. Pourrat, La spiritualité chrétienne, 4 Bde (Paris 1926/28).
J. Gautier, La spiritualité catholique (Paris 1953).
L. Cognet, De la Dévotion moderne à la spiritualité française (Paris 1958).
ders., La spiritualité moderne, I: L'essor, 1500—1650 (Paris 1966).
H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 11 Bde (Paris 1916/33). Besonders Bd IV: L'École de Port-Royal (Paris 1919).
L. Prunel, La Renaissance catholique en France au XVIII^e siècle (Paris 1921).

G. Le Bras, Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France, 2 Bde (Paris 1942/45).
H. Busson, La pensée religieuse française de Charron à Pascal (Paris 1933).
ders., La religion des classiques 1660—1685 (Paris 1948).
H. Gouhier, La pensée religieuse de Descartes (Paris 1924).
É. Gilson, La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie (Paris 1913).
J. Mesnard, Pascal, l'homme et l'œuvre (Paris 1951).
L. A. Veit - L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (Freiburg i. Br. 1956).
W. Trapp, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung (Regensburg 1940).
Ch. Schreiber, Aufklärung und Frömmigkeit. Die katholische Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter (München 1940).

6. Der Jansenismus

A. Gazier, Histoire générale du mouvement janséniste, 2 Bde (Paris 1924).
J. Orcibal, Les origines du Jansénisme, 3 Bde (Louvain - Paris 1947/48).
L. Cognet, Le jansénisme (Paris 1961).
L. Ceyssens, Jansenistica, 4 Bde (Mecheln 1950/62).
C. Gazier, Histoire du monastère de Port-Royal (Paris 1929).
C.-A. Sainte-Beuve, Port-Royal, La Pléïade, 3 Bde (Paris 1953/55).
L. Cognet, La réforme de Port-Royal (Paris 1950).
J. Laporte, La doctrine de Port-Royal, la morale d'après Arnauld, 2 Bde (Paris 1951/52).
P. Jansen, Le cardinal Mazarin et le mouvement janséniste (Paris 1967).
W. Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen (München 1929).
A. C. Iemolo, Il Giansenismo in Italia prima della Rivoluzione (Bari 1928).
E. Dammig, Il movimento giansenista a Roma (Città del Vaticano 1945).

7. Die nicht-römisch-katholischen Kirchen

E. Léonard, Histoire du protestantisme (Paris 1950).
Ch. M. Schröder (Hrsg.), Klassiker des Protestantismus, V.: *W. Zeller*, Der Protestantismus des 17. Jh. (Bremen 1962); VII.: *W. Philipp*, Das Zeitalter der Aufklärung (Bremen 1963).
G. R. Cragg, From Puritanism to the Age of Reason. A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England 1600—1700 (Cambridge 1966).
E. u. E. Haag, La France protestante, 10 Bde (Paris 1846/59).
J. Pannier, L'Église réformée de France sous Louis XIII, 2 Bde (Paris 1932).
J. Viénot, Histoire de la Réforme française de l'édit de Nantes à sa révocation, 2 Bde (Paris 1934).
A. Aymon, Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des Églises réformées de France, 2 Bde (Den Haag 1710/56).
P. Wernle, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jh., 3 Bde (1923/25).
M. Menéndez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos españoles, 7 Bde (Madrid 1930/33) Bd VI u. VII.
C. W. Towlson, Moravian and Methodist, Relationsships and Influence in the Eighteenth Century (London 1957).
L. Bouyer, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane (Paris 1965).
J. T. Dorosh, The Eastern Orthodox Church, a bibliography of publications printed in the Roman Alphabet with indication of location (Washington/D. C. 1946).
D. T. Andrews, The Eastern Orthodox Church, a bibliography (New York 1953).

A. M. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950 mit Lit.).
W. de Vries, Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Würzburg 1951).
D. Attwater, The Christian Churches of the East, 2 Bde (Milwaukee 1961/62).
K. Onasch, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte: Die Kirche in ihrer Geschichte III (Göttingen 1967) M 1 bis M 122.
J. Smolitsch, Geschichte der russischen Kirche 1700—1917, I (1964).
ders., Russisches Mönchtum (Würzburg 1953).
A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity (London 1968).
R. Janin, Les églises orientales et les rites orientaux (Paris ⁴1955).
W. Kantzenbach, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung (Gütersloh 1965).

8. Versuche der kirchlichen Reunion

C. W. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, 2 Bde (Leipzig 1836/38).
R. Rouse - S. C. Neill, A History of the Ecumenical Movement 1517—1948 (Philadelphia 1954), dt.: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517—1948, I (Göttingen 1957).
J. Beumer, Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jh. Ausgewählte Texte (Bremen 1966).
F. X. Kiefl, Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (²1925).

9. Theologie und Theologiegeschichte

J. Turmel, Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concil du Vatican (Paris 1906).
G. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit (Freiburg 1933) 179—212.
H. Schuster, Die Geschichte der Pastoraltheologie: Hdb. der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) 40—92.
E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie, 5 Bde (Gütersloh ³1964).
W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung (München 1934).
E. C. Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin (Freiburg i. Br. 1927).
L. Scheffczyk, F. L. Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi". Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung ... (München 1952).
P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, 2 Bde (Freiburg - München 1967) (Quellen und Darstellung).
A. Anwander, Die allgemeine Religionsgeschichte im kath. Deutschland während der Aufklärung und der Romantik (Salzburg 1932).

10. Ikonographie

H. Aurenhammer, Lexikon der christlichen Ikonographie, bisher erst Bd I (Wien 1967).
E. Kirschbaum, Lexikon der christlichen Ikonographie, ersch. Bd I u. II. der Allg. Ikonographie (A—K) (Freiburg i. Br. 1969/70).

11. Universitäten, Akademien

L. E. Du Pin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle, 7 Bde (Paris 1708).
S. Stelling-Michaud (Hrsg.), Les universités européennes du 14^e—18^e siècle (Genf 1967).

C. Jourdain, Histoire de l'université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle, 2 Bde (Paris 1862/66).
P. Féret, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne, 7 Bde (Paris 1900/16).
G. Ajo - C. M. Sáinz de Zúñiga, Historia de las Universidades hispánicas . . ., 6 Bde (Madrid 1957/67) III—IV.
A. Kraus, Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der Deutschen Akademien für die Entwicklung und Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh. (Freiburg i. Br. 1963).
H. Hurter, Nomenclator litterarius recentioris Theologiae catholicae, 4 Bde (Innsbruck 1903/13).

12. Mission

K. S. Latourette, A History of the Expansion of christianity, Bd III (New York 1940).
S. Delacroix, Histoire des Missions Catholiques II (Paris 1957).

ERSTER TEIL

Die Führungsstellung Frankreichs

ERSTER ABSCHNITT

Das kirchliche Leben in Frankreich

Univ.-Professor Dr. Louis Cognet, Dammartin-en-Goële

1. Kapitel

Die christliche Erneuerung nach 1615

QUELLEN: *Richelieu,* Mémoires, hrsg. von *Delavaud-Gaucheron,* 10 Bde, Société de l'Histoire de France (Paris 1908/31); *Saint Vincent de Paul,* Correspondance, entretiens, documents, hrsg. von *P. Coste,* 14 Bde (Paris 1921/25); *J. F. de Gondi,* Cardinal de Retz, Mémoires, hrsg. von *M. Allem,* La Pléiade (Paris 1956); *P. de l'Estoile,* Mémoires-Journeaux, hrsg. von *Brunet-Champollion,* 12 Bde (Paris 1875/76); *P. de Bérulle,* Correspondance, hrsg. von *J. Dagens,* 3 Bde (Löwen-Paris 1937/39); *F. Garasse,* Histoire des jésuites de Paris pendant trois années, 1624—1626, hrsg. von *A. Carayon* (Poitiers-Paris 1864); *J. Godefroy,* Le Mercure jésuite, 2 Bde (Genf 1630/31); *R. Arnauld d'Andilly,* Mémoires (Hamburg 1734); *P. Descourveaux,* La vie de M. Bourdoise (Paris 1714); *L. Abelly,* Vie du Vénérable Serviteur de Dieu Vincent de Paul (Paris 1664); *L. Batterel,* Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire, hrsg. von *A. Ingold-P. Bonnardet,* 5 Bde (Paris 1902/11); *G. Habert,* Vie du Cardinal de Bérulle (Paris 1646); *Saint Jean Eudes,* Œuvres complètes, 12 Bde (Vannes 1905/11).

LITERATUR: Bibliographien: *R. Taveneaux,* La vie religieuse en France de l'avènement d'Henri IV à la mort de Louis XIV: Histoire et Géographie 200 (1961) 119—130; *P. Chanu,* Le XVII[e] siècle religieux, réflexions préalables: Annales E. S. C. 22 (1967) 279—302; Studien: *J. H. Mariéjol,* Henri IV, Louis XIII (1598—1643), Histoire de France de Lavisse 2, 6 (Paris 1905); *J. B. Perkins,* France under Mazarin with a Review of the Administration of Richelieu, 2 Bde (London 1887); *J. Pannier,* L'Église réformée de France sous Louis XIII, 2 Bde (Paris 1932); *J. M. Prat,* Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps de P. Coton (1564—1626), 5 Bde (Lyon 1876/78); *F. T. Perrens,* L'Église et l'État en France sous le règne d'Henri IV et la régence de Marie de Médicis, 2 Bde (Paris 1872); *K. v. Raumer,* Heinrich IV. v. Frankreich (Iserlohn 1947); *G. d'Avenel,* Richelieu et la monarchie absolue, 4 Bde (Paris 1884/90); *L. Batiffol,* Richelieu et Louis XIII (Paris 1934); *G. Hanotaux-Duc de la Force,* Histoire du Cardinal de Richelieu, 5 Bde (Paris 1893/1944); *C. J. Burckhardt,* Richelieu (München 1935); *St. Skalweit,* Richelieus Machtidee: Gesch. in Wiss. u. Unterricht 2 (1951) 719—730; *V. Tormetta,* La Politica del Mazzarino verso il Papato (1644—46): Archivo storico Italiano 99 (1941) u. 100 (1942); *A. Sicard,* L'ancien clergé en France, 2 Bde (Paris 1893/1903); *A. Degert,* Histoire des séminaires français, 2 Bde (Paris 1912); *M. Houssaye,* I. Monsieur de Bérulle et les Carmélites de France, 1575—1611 (Paris 1872); II. Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus, 1611—1625 (Paris 1874); III. Le Cardinal de Bérulle et le Cardinal de Richelieu, 1625—1629 (Paris 1875); *J. Dagens,* Die Beziehungen

Franz' v. Sales zu Kard. Bérulle (Erlangen 1956); *P. Coste*, Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent, 3 Bde (Paris 1932); *G. Fagniez*, L'opinion publique et la presse politique sous Louis XIII: Revue d'Histoire diplomatique (1900); *L. Prunel*, La Renaissance catholique en France au XVII[e] siècle (Paris 1921); *O. Schneider*, Jean Eudes — Der Prophet des Herzens Jesu (Wien 1947).

Der französische Katholizismus unter Ludwig XIII.

Als Heinrich IV. am 14. Mai 1610 ermordet wurde, war Frankreich wieder zu einer großen katholischen Nation geworden, die der römisch-katholischen Religion zutiefst verbunden war und sogar das religiöse Empfinden über das nationale Denken zu stellen begann. Einen Beweis für diese Tatsache mag man in der Unpopularität des Krieges gegen das katholische Spanien sehen, den Heinrich IV. zum Zeitpunkt seiner Ermordung vorbereitete. Welches auch immer die im unklaren gebliebenen Hintergründe des Königsmordes sein mögen, so ist doch sicher, daß die verbrecherische Tat Ravaillacs wesentlich von religiösen Motiven bestimmt war. Spanien, das bislang der französischen Expansion im Wege stand, war zu diesem Zeitpunkt schon im Verfall begriffen. Unter diesen Voraussetzungen wäre ein Krieg, der die französische Hegemonie bestätigt hätte, in politischer Sicht durchaus gerechtfertigt gewesen. Dennoch war die öffentliche Meinung Frankreichs dagegen, da man die vordringliche Pflicht der katholischen Staaten in einer Vereinigung gegen die protestantische Reformation sah.

So war es trotz der noch immer machtvollen Position des Protestantismus doch evident, daß die Reformation auf französischem Gebiet mit einem Mißerfolg enden mußte. Die Konversion Heinrichs IV. war zweifellos ein bloßer Gestus politischen Opportunismus' eines dem Glauben gleichgültig gegenüberstehenden Herrschers gewesen. Hier wurde jedoch offensichtlich, daß man dem Königreich keinen hugenottischen Herrscher aufzwingen konnte. Der Calvinismus hatte um das Jahr 1571 seinen Höhepunkt erreicht. Seither befand er sich ungeachtet der noch unversehrten Erscheinungsformen in einem unaufhaltsamen Rückschritt, wurde zur Minoritätspartei und war sich dessen auch bewußt. Auf der anderen Seite war — nach den Religionskriegen — die beste und wesentliche Grundlage der Anziehungskraft des Protestantismus das intensive religiöse Leben vieler seiner Glieder, das im politisierten Katholizismus der Liga kaum eine Entsprechung hatte. Gegen Ende der Regierungszeit Heinrichs IV. war er aber gerade dieses Vorteils beraubt worden: die Bemühungen der großen katholischen Exponenten der Spiritualität, Franz' von Sales, Benedikts von Canfield, P. Cotons und Bérulles, und vieler anderer hatten ein katholisches Milieu zustande gebracht, dessen Frömmigkeit und Innerlich-

keit jenem der Reformierten in nichts nachstand. Zu diesem Zeitpunkt war dieses milieu dévot oder, wie es auch genannt wurde, dieser „parti dévot" noch eine durch gemeinsame, um den Sieg des Katholizismus und die Niederlage des Protestantismus zentrierte Ideale fest in sich geschlossene Gruppe. Das protestantische Milieu andrerseits fühlte sich immer mehr durch eine gewisse soziale Benachteiligung beeinträchtigt. Die Konversion des Königs hatte weitere, im allgemeinen ebensowenig ernste Konversionen in der Aristokratie und dem Großbürgertum nach sich gezogen. Es war nun offenkundig, daß künftig die Zugehörigkeit zum Katholizismus unerläßliche Voraussetzung zur Erlangung gehobener Ämter war: Sully war auf lange Zeit hinaus der letzte protestantische Minister, und der Tod Heinrichs IV. zwang ihn — jedoch erst, nachdem er sich in aller Ruhe sein persönliches Vermögen gesichert hatte — zum Rücktritt. Frankreich war, wie übrigens auch ganz Europa, noch lange Zeit weit davon entfernt, für eine tolerante Haltung reif zu sein[1]. Die Haltung der öffentlichen Meinung zum Edikt von Nantes ist in dieser Hinsicht symptomatisch. Niemand sieht in ihm eine anerkennenswerte Bemühung zur religiösen Befriedung. Die Katholiken betrachten es als eine von der Notwendigkeit geforderte Konzession, als verabscheuungswürdigen und kränkenden Eingriff in die unwandelbaren Rechte der wahren Religion, während die Protestanten in ihm das Fundament einer Situation sehen, die zu ungerecht und gefährdet ist, als daß sie definitiv sein könnte. Wenn auch die Opposition zwischen den beiden Blöcken das gewalttätige Stadium der Religionskriege nun vorläufig hinter sich gelassen hat, sie bleibt darum jedoch nicht weniger starr, immer bereit, bei nächster Gelegenheit erneut auszubrechen.

Auf materieller Ebene hat sich die Lage der Kirche unter der Regierung Heinrichs IV. zunehmend verbessert. Natürlich konnten keineswegs schon wieder alle Verwüstungen der Religionskriege beseitigt werden; nicht wenige Abteien und Pfarrkirchen sind noch immer Ruinen. Der Kirchenbesitz jedoch hatte sich sehr rasch wieder regeneriert und ist, da seine Teile per definitionem unverlierbar sind, in steter Zunahme begriffen. Kurze Zeit später schätzt Richelieu in einem um 1625 verfaßten Memorandum, daß ein Drittel des Nationalvermögens in der Hand des Klerus ist[2]. Für viele Katholiken blieb dieser finanzielle Aspekt vorrangig. Dies galt vor allem für die gehobene Gesellschaft, in der man der Meinung war und diese Ansicht auch offen vertrat, daß die Kirchengüter in verschiedener Weise Ersatz für die Unzulänglichkeiten des Familienvermögens bieten müßten. Noch 1647 ließ Präsident Molé entgegen dem ausdrücklichen Rat Vinzenz' von Paul seinen Sohn trotz dessen offenkundiger Unfähigkeit auf den

[1] *J. Leclerc*, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, 2 Bde (Paris 1955); enthält wichtige Überblicke für den Beginn des 17. Jh.

[2] *D'Avenel* a. a. O. III 277.

Bischofssitz von Bayeux erheben, „um ihn vor jeder Not abzuschirmen", und er fügte hinzu, sein Sohn könne seine eigene Unfähigkeit immer durch die Heranziehung guter Ratgeber ausgleichen. Die gleiche Auffassung war aber auch beim einfachen Volk anzutreffen, für die das Priestertum die einzige Möglichkeit zum sozialen Aufstieg war: der Vater Vinzenz' von Paul hatte ein Paar Ochsen verkauft, um das Studium seines Sohnes zu finanzieren, dieser wurde bereits von der Königin empfangen.

Die Bischofssitze blieben tatsächlich auch weiterhin die Apanage des Adels. Wenn Richelieu kurze Zeit später einige Angehörige des Großbürgertums zu Bischöfen machte, so geschah dies zweifellos in der Hoffnung, bei diesen größerer Fügsamkeit zu begegnen als bei den Grandseigneurs. Erst unter Ludwig XIV. war die soziale Herkunft der Bischöfe breiter gestreut, und auch dann noch blieben die reichsten Diözesen den großen Namen vorbehalten. Immer jedoch blieb die Auswahl der Bischöfe innerhalb des Hofmilieus, ein bei Hofe unbekannter Kleriker hatte keine Chance, zur Bischofswürde aufzusteigen. Daneben verhalten sich viele große Familien so, als ob ein Bistum, einmal besessen, eine Art Erbgut sei, das es um jeden Preis durch eine königliche Ermächtigung, es von dem Onkel auf den Neffen weiterzugeben, zu erhalten gilt. Auf dem Bischofsstuhl von Reims bestand eine wahre Dynastie der de Guise. Von 1568 bis 1662 folgten vier Gondi auf dem Bischofssitz von Paris, und Philippe de Gondi, Galeerengeneral, Freund Vinzenz' von Paul und späterer Oratorianer, entwickelte ein persönliches Interesse in diesem Bereich, um seinem Sohn Paul, dem späteren Kardinal von Retz, der sich selbst als „die möglicherweise unkirchlichste Seele des Universums"[3] bezeichnete, die Nachfolge auf dem Bischofssitz seines Onkels zu sichern. Die Bischofsernennungen liegen in der Hand des Königs und werden im allgemeinen vom Conseil de Conscience entschieden; aber auch Vinzenz von Paul, der ihm von 1643 bis 1652 angehörte, konnte einige skandalöse Ernennungen nicht verhindern, wie z. B. jene Beaumanoirs de Lavardin, Bischofs von Mans (1648), den man, wahrscheinlich mit Recht, für völlig ungläubig hielt. Die Ernennungen sind tatsächlich von sehr unterschiedlichem Wert. Unter Ludwig XIII. stellen wir erstmals einige reformfreudige und pflichtbewußte Bischöfe fest — sie bleiben jedoch Ausnahmen. Viele Prälaten behalten Neigungen und Interessen bei, die mit ihrer priesterlichen Aufgabe im Widerspruch stehen; zahlreiche Bischöfe bleiben auch weiterhin im Dienste des Hofes, der Literatur, des Krieges oder der Diplomatie und haben praktisch ihre Diözese nie betreten.

Auch die Lage des Pfarrklerus hatte sich seit dem Ende der Religionskriege kaum verbessert. Die Hauptursache für diese Stagnation gründete in dem fast völligen Fehlen jeglicher Ausbildung des Klerus. In Frankreich

[3] *Retz*, Mémoires 3.

blieben die diesbezüglichen Vorschriften des Konzils von Trient weithin unverwirklicht, und die schüchternen Seminarversuche, die nach 1610 unternommen wurden, erreichten nur einen sehr kleinen Personenkreis. Die meisten Bischöfe begnügten sich zur Erteilung der Priesterweihe mit nur rudimentären Kenntnissen, und nur wenige verlangten einige Tage geistlicher Zurückgezogenheit. Da die Bischöfe nur selten in ihren Diözesen residieren, lassen sich die Priesterkandidaten so weit wie möglich mit schriftlicher Erlaubnis des zuständigen Bischofs durch einen anderen Bischof weihen; die Lage wird noch verschlechtert durch die zahllosen Bischöfe *in partibus*, die durch das Königreich ziehen und jedem beliebigen die Priesterweihe erteilen. Die beklagenswerten Konsequenzen einer solchen Praxis sind also nicht verwunderlich. Im Jahr 1643 stellte ein Archidiakon von Bourges fest, daß viele Priester kein Latein verstanden, mehrere kaum lesen konnten und einige unfähig waren, die Sakramente gültig zu spenden, und selbst die Absolutionsformel nicht beherrschten. Konkubinat und Trunkenheit waren im Klerus weit verbreitet und wurden in einigen Diözesen für allgemein gebräuchlich gehalten. Viele Pfarrer arbeiteten neben ihrem Dienst wie einfache Laien und frequentierten die Kneipen. In bestimmten Gegenden praktizierten die Priester häufig die Hexenaustreibung[4]. Die meisten predigten nie, hielten keinen Katechismusunterricht mehr und ließen ihre Kirchen in einem Zustand schändlicher Verwahrlosung und Verschmutzung. Noch um 1660 entsetzt sich der Archidiakon von Évreux, Henri-Marie Boudon, über den Zustand, in dem er die Tabernakel und Ziborien antrifft. Gegen diese Mißstände schritt man jedoch kaum ein. Eine Intervention wurde sehr erschwert, einmal durch die Tatsache, daß die Bischöfe tatsächlich nur in sehr wenigen Pfarreien ihrer Diözesen das Besetzungsrecht hatten, da die meisten von Abteien oder Patronen aus dem Laienstand abhängig waren, und zum anderen dadurch, daß die kanonische Vorschrift drei übereinstimmende Urteilssprüche gegen den Angeklagten verlangte, ehe man gegen ihn vorgehen konnte, ein Prozeß, der sich ins Endlose hinzog. Kleriker, die allzu großer Skandale wegen ihre Gegend verlassen mußten, suchten gewöhnlich in Paris Unterschlupf, wo es folglich von Priestern wimmelte, die sich der Polizeiaufsicht entzogen; einige von ihnen lebten von Geschäften, die zu ihrem Beruf in krassem Widerspruch standen.

Die Verhältnisse im Ordensklerus waren kaum besser, obschon hier seit dem Ende des 16. Jh. und vor allem unter Heinrich IV. vereinzelte Reformbewegungen eingeleitet worden waren. Zweifellos hatten die Religiosen ihre militärischen Gewohnheiten aus der Zeit der Liga nach und nach abgelegt, ihre Sitten hatten sich jedoch kaum gebessert. In der Tat waren

[4] Besonders charakteristische Fälle wurden von *J. Bernou*, La chasse aux sorciers dans le Labourd (Agen 1897) untersucht.

alle Orden reformbedürftig, mit Ausnahme der Kartäuser, die zu dieser Zeit relativ viele Ordensmitglieder zählten und ihre Niederlassungen häufig in der Nähe der Städte hatten; sie hatten ihr altes Engagement bewahrt, und ihre Strenge beeindruckte die Menge und führte sogar zu Konversionen. Das Bild des übrigen Ordensklerus darf jedoch nicht völlig schwarz gezeichnet werden. Gewiß kam es auch jetzt noch häufig zu offenkundigen Skandalen. Im Jahr 1609 mußte das Parlament von Toulouse den Augustinerprovinzial Burdeu hinrichten lassen, der der Beihilfe zum Mord am Gatten seiner Geliebten Violante du Chastel überführt worden war[5]. Zur gleichen Zeit hatten die Zisterzienserinnen von Maubuisson noch immer die Schwester der berühmten Belle Gabrielle, der Maitresse Heinrichs IV., Angélique d'Estrées, zur Äbtissin, die zwölf natürliche Kinder von zwölf verschiedenen Vätern hatte. Aber die öffentliche Meinung zeigte sich immer weniger bereit, diese unglaublichen Zustände hinzunehmen, und man begann, durch den Einfluß des parti dévot sich bei Hofe damit zu befassen: bald griff die Zivilgewalt selbst ein, um die schreiendsten Mißstände zu beseitigen. Es handelte sich hierbei jedoch nur um Ausnahmefälle. Im allgemeinen versandeten die Klöster in materieller und moralischer Mittelmäßigkeit und bewahrten kaum den Anschein des Klausurlebens. Die Klausur war ihnen nur noch eine ferne Erinnerung, und Außenstehende verkehrten innerhalb der Klausur frei und ungezwungen. Im Jahr 1614 wurden anläßlich der Einkleidung von Charles Faure, dem späteren Reformator der Genovevaner, bei den Chorherren von Senlis alle Teilnehmer, auch die Frauen, im Refektorium empfangen, wo man auch tanzte. Die junge reformeifrige Äbtissin von Port-Royal, Angélique Arnauld, hatte einen wahren Skandal bewirkt, als sie am 25. September 1609 beim berühmten „Journée du Guichet" ihrer eigenen Familie den Zutritt zur Klausur verwehrte[6]. Was die in den Gelübden versprochene Armut betrifft, so existierte sie häufig nur in der Theorie; Mönche und Nonnen bildeten sich gewöhnlich ein eigenes Vermögen, das die Mängel eines allzuoft elenden materiellen Lebens beheben sollte.

Diese Dekadenz, die seit dem Ende des Mittelalters immer spürbarer geworden war, hatte ihre erste, allen Männer- und Frauenklöstern gemeinsame Ursache in der Qualität der Berufungen oder vielmehr im Fehlen echter Berufungen. Die Zahl der Eintritte durch freie persönliche Wahl ist sehr gering. Im allgemeinen befindet die Familie — und zwar meist aus finanziellen Erwägungen heraus — über den Eintritt ihrer Kinder in ein Kloster. Man schiebt überzählige Kinder, die man mangels entsprechender Mittel nicht in passender Stellung unterbringen kann, Nachgeborene ohne Erbteil, die nicht waffenfähig sind, Mädchen, denen man keine Aussteuer

[5] Vgl. *A. Praviel*, Violante et ses amants (Paris 1934).
[6] Vgl. *L. Cognet*, La réforme de Port-Royal (Paris 1950) 114—121.

geben kann, in die Kirche ab. Die Mädchen insbesondere wurden in unverantwortlich jungem Alter ins Kloster geschickt. So hatte 1699 der gottesfürchtige Oberstaatsanwalt Simon Marion, der Großvater der berühmten Mère Angélique Arnauld, ohne zu zögern, zwei seiner Enkelinnen im Alter von sieben und fünf Jahren den Schleier nehmen lassen und ihnen zur Versüßung seiner Entscheidung nur versprochen, sie zu Äbtissinnen zu machen. Er hielt Wort: Angélique wurde mit elf Jahren Äbtissin von Port-Royal!

Eine andere Ursache, die jedoch nur Männerklöster betraf, trug zur Mittelmäßigkeit des klösterlichen Milieus bei. Es handelt sich um die fast allgemein übliche Praxis der *Kommende,* die in Frankreich im 13. Jh. aufgekommen war und nach dem Konkordat von 1516 allgemeine Anwendung fand. Der Vorgang bestand darin, die geistliche Funktion der kirchlichen Ämter von dem mit ihnen verbundenen zeitlichen Einkommen zu trennen. Das Amt wurde einem Titular übertragen, der es in kanonischer Sicht nicht ausüben konnte und also auf eine zweite Person angewiesen war, die die nötigen Vollmachten besaß. Der Pfründeninhaber behielt jedoch den größten Teil der Einkünfte und überließ seinem Stellvertreter und seinen Untergebenen nur einen gerade noch ausreichenden Teil, die „portio congrua"; die Pfründeninhaber gewöhnten sich allmählich so sehr daran, diesen noch weiter zu beschränken, daß der Begriff schließlich die Bedeutung eines „eingeschränkten und ungenügenden Teiles" annahm. Dieser Vorgang hatte die enorme Masse der Kirchengüter wieder in die Hände der Monarchie gebracht, und die Könige bedienten sich ihrer skrupellos, um treue Diener zu belohnen und Künstler und Literaten zu unterstützen: Sully war, obwohl Protestant, Titular von vier Abteien. Zu Beginn der Regierungszeit Ludwigs XIII. waren einige Mißbräuche der Kommende schon wieder verschwunden: das System wurde nicht mehr auf Bischofssitze, sondern nur noch auf Männerklöster angewandt. Dennoch waren praktisch alle Männerklöster und Propsteien Pfründen und viele ihrer Titulare einfache Tonsurträger, die noch nicht 20 Jahre alt waren. Richelieu selbst belohnte auch weiterhin die Musiker seines Orchesters mit Abteien und Propsteien. Bis zur Revolution ergänzen die meisten Bischöfe die Einkünfte ihres Bistums durch die Erträge einer oder mehrerer Abteien: Bossuet fügte zum Bistum von Meaux die Abtei Saint-Lucien-lès-Beauvais, und Fénelon wurde des Zelantismus beschuldigt, als er bei seiner Berufung auf den Sitz von Cambrai seine Abtei von Saint-Valéry in Caux zurückgab. Selbst die strengsten Kleriker waren fast alle Pfründeninhaber. Duvergier de Hauranne sagte von der bescheidenen Abtei von Saint-Cyran im Poitou, die er 1620 erhalten hatte, sie sei sein „Schandfleck" [7], er behielt sie jedoch bis zu seinem Tode. Einige, wie der berühmte

[7] Vgl. *ders.,* La jeunesse d'Antoine Singlin: Chroniques de Port-Royal (1953) 10.

Professor der Sorbonne, Philippe de Gamaches, oder sogar J.-J. Olier, der Gründer von Saint-Sulpice, praktizierten die kanonisch verbotene Pfründenhäufung. In den meisten Fällen behielten die Pfründeninhaber mindestens zwei Drittel der Einkünfte für sich, und viele bemühten sich, durch eine Reduzierung der Mönche ihren eigenen Anteil zu vermehren; sie waren daher keineswegs bereit, eine Reform voranzutreiben oder auch nur zu tolerieren, die den Ertrag ihrer Pfründe mit Sicherheit geschmälert hätte. Sehr selten waren jene Pfründenbesitzer, die sich, wie Barcos, der Neffe Saint-Cyrans, in ihre Abtei zurückzogen, um sie zu reformieren, noch seltener waren jene, die, wie der berühmte Rancé, Titularabt ihrer Abtei wurden.

Die Gesamtlage wurde durch unerfreuliche Meinungsverschiedenheiten zwischen Welt- und Ordensklerus verschlechtert. Dieser letztere stand tatsächlich unter dem Privileg der Exemtion und konnte sich so der bischöflichen Jurisdiktion fast völlig entziehen. Dies hatte einen zweifachen Nachteil. Zunächst stießen dadurch die im Laufe des Jahrhunderts zahlreicher werdenden Reformbischöfe auf unüberwindbare Hindernisse, die ihnen die Abschaffung gewisser skandalöser Verhältnisse vereitelten und es den großen, auch Frauen-Abteien ermöglichten, ihnen ungestraft die Stirn zu bieten: Noch um das Jahr 1690 steht Bossuet in einem langen und dramatischen Konflikt mit der Äbtissin von Jouarre, Henriette de Lorraine[8]. Andrerseits nützten einige junge glühende und einflußreiche Kongregationen diese Ausnahmestellung und bildeten, ausgehend von ihren Kapellen, deren Besucher — oft sehr zahlreich und aus adeligen Kreisen kommend — ihren eigenen Pfarrkirchen abtrünnig wurden, eine Art Parallelklerus zu den Weltklerikern. Dies gilt vor allem für die Jesuiten und Kapuziner. Die Diözesan- und Provinzialsynoden versuchten Abhilfe zu schaffen, indem sie die Gläubigen verpflichteten, an einer gewissen Zahl von Sonntagen die Messe in ihrer Heimatpfarrei zu hören: Das Konzil von Bordeaux z. B. schrieb einen Sonntag von dreien vor (1582)[9]. Diese Maßnahmen blieben jedoch praktisch ohne Erfolg, und es kam oft zu gewalttätigen Zwischenfällen, wie z. B. jenem, der im Frühjahr 1620 den streitbaren Bischof von Poitiers, La Rocheposay, in Gegensatz brachte zu den Jesuiten der gleichen Stadt. Es ist also nicht verwunderlich, daß sogar die besten Vertreter des Episkopats eine gewisse Zurückhaltung gegenüber den Orden bekundeten, auch wenn sie anderweitig deren Qualitäten zu schätzen wußten. Einer der wichtigsten Verfechter dieses Kampfes war zweifellos Jean-Pierre Camus (1584—1652), Bischof von Belley und Freund des Franz von Sales, ein spiritueller Schriftsteller von übergroßer Fruchtbar-

[8] Vgl. *Y. Chaussy*, Jouarre et Bossuet: L'abbaye royale de Jouarre (Paris 1961) 247—294.
[9] Text in Mercure Jésuite 1, 25.

keit[10]. Er polemisierte immer wieder gegen die Ansprüche der Ordensgeistlichen und scheute nicht davor zurück, Werke von ungewöhnlicher Heftigkeit, wie z. B. seinen „Rabat-joie du triomphe monastique" (1634), als Streitschriften zu verfassen. Zu Beginn wurde er von Franz von Sales ermutigt, der ihm am 22. August 1614 schrieb: „Es gereicht zur größten Ehre Gottes, daß unsere Episkopalordnung als solche anerkannt werde und dieses Moos von Exemtionen vom Baum der Kirche gerissen werde, dem es, wie wir gesehen haben, so großen Schaden zugefügt hat." Später, im Jahr 1632, greift auch Saint-Cyran in den Kampf ein und verteidigt unter dem Pseudonym Petrus Aurelius in einer Reihe von Schriften, die durch die Approbation der Assemblées du Clergé quasi-offiziellen Charakter erhielten, mit Nachdruck die Rechte der Hierarchie. Zwar beruhigt sich die Situation in der Folgezeit ein wenig, Schwierigkeiten dieser Art tauchen jedoch während des ganzen Ancien régime auf.

Trotz dieser düsteren Seiten hatte der französische Katholizismus schon zu Beginn der Regierung Ludwigs XIII. seine Erneuerung (Kap. 5) begonnen und bewies seine starke Lebenskraft. Das milieu dévot, das von der Liga seinen Ausgang genommen hatte, war während der ganzen Regierungszeit Heinrichs IV. eine äußerst eifrige und aktive katholische Gruppe. Ihre zentrale Figur war eine Mystikerin aus der besten Gesellschaft, Mme Acarie[11]. In ihrem Kreis traf man gelegentlich einen Bischof in der Person Franz' von Sales, häufiger noch Weltpriester, wie Bérulle[12] und Gallemant, Professoren der Sorbonne, wie Duval[13], Jesuiten, wie P. Coton, den Beichtvater des Königs, Kapuziner, wie Benedikt von Canfield[14], Kartäuser, wie Dom Beaucousin, und Damen der Gesellschaft, wie Mme de Sainte-Beuve oder Mme de Maignelay, die Schwester der Gondi. Die Gruppe befaßte zunächst sich in erster Linie mit der Klosterreform, die tatsächlich nur in den beiden Frauenabteien der Benediktinerinnen von Montmartre (1598) und der Zisterzienserinnen von Port-Royal (1608) zu einem entscheidenden Ergebnis geführt hatte; in der Folgezeit erfaßte die Bewegung jedoch auch andere Klöster. Daneben bemühte man sich auch um die Einführung von Orden, die in anderen Ländern bereits reformiert worden waren. Der Erfolg war besonders groß bei den in Spanien durch die heilige Theresia reformierten Karmelitinnen: im September 1604 gegründet, besaß der französische Karmel 1610 bereits 18 und 1630 schon 46 Häuser, deren Mitglieder vor allem

[10] Vgl. *F. Boulas*, Un ami de saint François de Sales, Camus évêque de Belley (Lyon 1878); *R. Heurtevent*, Camus: DSAM 2, 62—73.
[11] Vgl. *Bruno de Jésus-Marie*, La Belle Acarie (Paris 1942).
[12] Vgl. *J. Dagens*, Bérulle et les origines de la restauration catholique (Bruges - Paris 1952).
[13] Vgl. *L. Cognet*, Duval: DHGE 14, 1213—16.
[14] Vgl. *Optat de Veghel*, Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence (Rom 1949).

aus der Aristokratie kamen. Die Priorin von Paris, Madeleine de Saint-Joseph, geborene Fontaines-Marans, übte einen ungewöhnlichen geistigen Einfluß auf die gesamte Pariser Gesellschaft aus. Im Jahr 1610 gelang es den gemeinsamen Bemühungen von Mme Acarie und Mme de Sainte-Beuve, die 1596 im Comtat-Venaissin gegründeten Ursulinen in Paris anzusiedeln, die sich der bislang oft sehr vernachlässigten Erziehung der Mädchen widmeten; sie entwickelten sich sehr rasch und besaßen um die Jahrhundertwende bereits etwa 300 Häuser[15]. Die Männerkongregationen hatten, abgesehen von den zwei großen in Frankreich seit dem 16. Jh. eingeführten Orden der Jesuiten (1552) und Kapuziner (1573), die trotz aller Angriffe auch weiterhin in Blüte standen und ihren Einfluß aufrechterhalten konnten, ein bescheideneres Schicksal. Die Frères de la Charité des Johannes von Gott erhalten 1601 nur mit Mühe ein Hospital in Paris. Wenn die barfüßigen Karmeliten auch 1611 den Weg von Spanien nach Frankreich finden, so geschieht dies doch gegen den Willen des milieu dévot, das ihre Konkurrenz in der Leitung des Karmels fürchtet. Immerhin nehmen Mme Acarie und ihre Freunde wirksamen Anteil an einer Anzahl von Neugründungen. Eine der bedeutendsten war die Stiftung der Heimsuchung (1610) durch Franz von Sales und Johanna von Chantal[16]. Sie war zunächst konzipiert als partiell aktive Kongregation ohne absolute Klausur, mußte sich aber 1618 auf Drängen des Erzbischofs von Lyon, Marquemont, in einen kontemplativen Orden mit feierlichen Gelübden umwandeln. Ihre Verbreitung wurde dadurch jedoch keineswegs behindert: Beim Tode ihrer Gründerin (1641) besaß die Heimsuchung bereits mehr als 80 Häuser. Schon bald übernahmen die Visitantinnen, wie viele andere Klöster mit Klausur (z. B. Port-Royal), Erziehungsaufgaben. Daneben gab es aber auch Gründungen von Schulkongregationen, wie die Filles de Notre-Dame der Jeanne de Lestonnac[17] in Bordeaux (1606), die Schwestern von Notre-Dame de Lorraine des heiligen Pierre Fourier (1618), die Filles de la Croix[18], die Mme de Villeneuve 1641 in Paris einführte, und viele andere. Von den Krankenpflegekongregationen wird später noch die Rede sein.

Nach 1610 beginnt das milieu dévot jedoch, sich trotz seiner Vitalität aufzulösen. Interne Mißhelligkeiten schwächen es nach und nach, und Mme Acarie, die 1614 selbst Karmelitin geworden ist, kann ihm nicht mehr als Mittelpunkt dienen; sie ist außerdem persönlich in die Kontroversen um die Leitung des Karmels verstrickt, die Bérulle gegen den Widerstand

[15] Vgl. *Louise de Jésus*, La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph (Clamart 1935); *Marie de Chantal Gueudré*, Histoire de l'ordre des Ursulines en France, 3 Bde (Paris 1957/63).
[16] Vgl. *E. J. Lajeunie*, Saint François de Sales, 2 Bde (Paris 1966); *H. Bremond*, Sainte Chantal (Paris 1912).
[17] *L. Entraygues*, La Bienheureuse Jeanne de Lestonnac (Périgueux 1940).
[18] Vgl. *A. de Salinis*, Mme de Villeneuve (Paris 1918).

Duvals und Mme Acaries ausschließlich dem Oratorium übertragen wollte [19]. Dieser Konflikt, der zunächst auf relativ parteiinterner Ebene geblieben war, erreichte nach 1618 die breite Öffentlichkeit und verschärfte sich mit dem Auftreten zweier neuer Gegner Bérulles: der Karmeliten, die die Führung des gesamten Karmels übernehmen wollten, und der Jesuiten, die für ihre verschiedenen Apostolatsbereiche die Konkurrenz des 1611 von Bérulle gestifteten Oratoriums befürchteten. Alle diese Feindseligkeiten trugen dazu bei, Bérulle in eine schwierige Lage zu bringen, sein Denken zu verdächtigen und gleichzeitig das milieu dévot zu unterminieren, dessen langsames Zerbröckeln nun unvermeidbar wurde.

Richelieu und das milieu dévot

Zu Beginn der Regentschaft Marias von Medici stand das milieu dévot in hohem Ansehen. Es vermochte sehr leicht die nicht gerade sehr kluge Königin zu beeindrucken, die im übrigen die Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Uneigennützigkeit seiner Vertreter schätzte. Bérulle, der durch seine Mutter der Familie der Séguier, damals durch Stellung und Reichtum eine der bedeutendsten des Königreiches, angehörte, war in diesem Kreis natürlich eine wichtige Figur. Andrerseits überließ der Favorit Concini, Maréchal d'Ancre, dem parti dévot bereitwillig die religiösen Angelegenheiten, für die er sich wenig kompetent fühlte und die ihn kaum interessierten. Auf Grund dieser Sachlage trug Bérulle wesentlich dazu bei, die Karriere eines jungen Klerikers voranzutreiben, der 1606 Bischof von Luçon geworden war: Armand du Plessis de Richelieu, der zehn Jahre jünger war als er und aus weniger vornehmer Familie stammte, in dem er aber glänzende Fähigkeiten entdeckt hatte. Ehrgeizig und klarsichtig, suchte Richelieu ohne Zögern Anschluß an die Königin-Mutter und den parti dévot, auch wenn er sich später gegen ihn wenden sollte. Er schmeichelte zunächst Bérulle und führte 1612 als einer der ersten das Oratorium in seiner Diözese ein. Seine sehr beachtete Rede vor den Generalständen im Jahr 1615 enthielt geschickte Lobreden auf Maria von Medici, die ihm den Zugang zu den Staatsgeschäften öffneten. Seit November 1616 war er Staatssekretär Concinis, dessen Ermordung ihn beinahe in Ungnade gebracht hätte. Wenn Richelieu sich 1619 dennoch rehabilitieren konnte, so war dies vor allem durch die Unterstützung eines Mitgliedes des parti dévot, Sébastien Bouthilliers, möglich geworden. Erst 1624 erhielt er tatsächlich eine erstrangige Stelle, aber zu diesem Zeitpunkt waren seine politischen Ideen schon voll ausgereift, und er geriet mehr und mehr mit Bérulle und dessen Freunden in Konflikt. Bérulle

[19] Vgl. Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des Carmélites déchaussées, 2 Bde (Reims 1894).

beging übrigens die etwas naive Unklugheit, 1619 die Beteuerungen Richelieus ernst zu nehmen, der nach dem tragischen Tod seines Bruders Henri infolge eines Duells davon sprach, sich aus der Politik zurückzuziehen; schwerer noch wog die Tatsache, daß Bérulle 1621 seine Hand im Spiele hatte, als Richelieu der Kardinalshut verweigert wurde, den er dann erst im September 1622 erhielt.

Tatsächlich entwickelten Bérulle und Richelieu ihre politischen Positionen in ganz entgegengesetzter Richtung. Bérulle (Kap. 5) wollte vor allem den Triumph des Katholizismus über die protestantische Häresie, während es Richelieus einziges Ziel war, der französischen Monarchie eine festgegründete nationale Grundlage zu geben und — selbst um den Preis der katholischen Interessen — ihre Vorherrschaft in Europa zu sichern; in dieser Linie war Richelieu der Erbe Philipps des Schönen und der mittelalterlichen Kanonisten. Bérulle und der parti dévot ordneten die Politik den Belangen der Religion unter, während es bei Richelieu genau umgekehrt war. Der Konflikt zwischen den beiden Tendenzen war nicht mehr zu vermeiden. Nach und nach wurde die Staatsraison zum grundlegenden Argument Richelieus[20]. Der parti dévot dagegen, verstärkt durch Port-Royal, forderte den Vorrang der Rechte der Religion vor den Ansprüchen des individuellen Gewissens. Die Ansichten Richelieus, die an die politischen Vorstellungen des Mittelalters anknüpften, waren zweifelsohne rückschrittlich, während jene des parti dévot die Wege in das 18. Jh. und die Geisteshaltung der Moderne öffneten.

Noch ehe die Stellung Richelieus endgültig gesichert war, wurde der Widerspruch zwischen den beiden Positionen anläßlich verschiedener Vorfälle offenkundig. In dem Konflikt, der gegen Ende 1619 zwischen dem neuen katholischen Kaiser Ferdinand und dem protestantischen Pfalzgrafen Friedrich V. ausbrach, konnte der Präsident Jeannin durch die Vermittlung Bérulles und des Ministers Luynes den königlichen Rat zur Unterstützung der katholischen Gruppe bestimmen. Der Sieg der Katholiken Ende 1620 hatte nun aber die Ansprüche Spaniens und Österreichs radikalisiert und Frankreich in eine schwierige Lage gebracht, so daß Richelieu sich veranlaßt sah, die Politik Luynes' und des parti dévot in mehreren anonymen Pamphleten zu kritisieren. Noch deutlicher zeigte sich dieser Widerspruch anläßlich der Heirat der Henriette de France, der Schwester Ludwigs XIII., mit Karl I. von England. Bérulle wünschte diese Heirat, da er durch sie das, was vom englischen Katholizismus noch erhalten geblieben war, zu retten hoffte. Richelieu wünschte sie ebenfalls, jedoch in der Hoffnung, durch diese Verbindung die Allianz mit England gegen Spanien zu sichern. Der eine wie der andere wurden jedoch sehr bald enttäuscht. Aber während Bérulle die Verwirklichung jener Klauseln des Ehevertrages, die die Katho-

[20] Vgl. *E. Thuau*, Raison d'état et pensée politique à l'époque de Richelieu (Paris 1966).

liken begünstigten, auch um den Preis eines Krieges fordern wollte, ließ sie Richelieu, der sich wenig um die englischen Katholiken kümmerte und von einem rücksichtslosen Realismus bestimmt war, ohne Bedauern fallen und wandte sich dem protestantischen Deutschland zu. 1626 mißbilligte Richelieu das Vorgehen Bérulles beim Vertrag von Madrid, der die Valtellina-Frage in einer Spanien allzusehr begünstigenden Weise geregelt hatte. Aber Bérulle, der 1627 ebenfalls Kardinal geworden war, behielt auch weiterhin seinen starken Einfluß auf die Königin-Mutter, die dem parti dévot gewogen blieb. Dieser plante nach der Eroberung von La Rochelle eine Allianz mit Spanien und Österreich, die den Protestantismus endgültig vernichten sollte. 1629 fiel Bérulle jedoch definitiv in Ungnade, als es Richelieu gelang, den königlichen Rat gegen die Empfehlung Bérulles dazu zu bestimmen, Charles de Nevers, dem Herzog von Mantua, der in Casal von den Spaniern belagert wurde, zu Hilfe zu kommen. Am 15. September 1629 verweigerte Bérulle sein Einverständnis mit dem Vertrag von Susa, der schließlich eine Allianz gegen England sanktionierte. Richelieu wollte sich eben seines Gegners entledigen und ihn als Botschafter nach Rom senden, als Bérulle am 2. Oktober 1629 plötzlich verstarb. Am darauffolgenden 21. November wurde Richelieu zum Ersten Minister des Staates ernannt.

Der Tod Bérulles war für den parti dévot ein schwerer Verlust. Der Justizminister Michel de Marillac blieb nach Bérulle der bedeutendste Mann der Partei, hatte jedoch keineswegs das Format, den Platz des verstorbenen Kardinals einzunehmen. Nach der letzten Krise, in der die Macht Richelieus einen Augenblick lang geschwankt hatte und die durch den Journée des Dupes (12. 11. 1630) und die Exilierung der Königin-Mutter ihren Abschluß fand, konnte Richelieu an die methodische Ausschaltung seiner Gegner gehen. Marillac wurde verhaftet und starb am 7. August 1632 im Gefängnis; man hatte darauf verzichtet, einen ordentlichen Prozeß — der seine Unschuld erwiesen hätte — gegen ihn anzustrengen. Sein Bruder Louis, Marschall von Frankreich, wurde der Veruntreuung öffentlicher Gelder beschuldigt und am 10. Mai 1632 enthauptet[21]. Richelieu sah sich jedoch noch einem anderen Gegner konfrontiert, der um so unverwundbarer war, als er sich kaum in Staatsangelegenheiten einmischte: Jean Duvergier de Hauranne (1581—1643), baskischer Abkunft, 1620 Abt von Saint-Cyran (Kap. 5). Nach glänzenden Universitätsstudien, in deren Verlauf er Mitstudent und Freund des Flamen Cornelius Jansenius gewesen war, hatte Saint-Cyran die Laufbahn eines Weltklerikers eingeschlagen, die ihn mit Richelieu freundschaftlich verbunden hatte. Im Jahr 1618 hatte Saint-Cyran bei

[21] Vgl. *G. Pagès,* Autour du Grand Orage, Richelieu et Marillac, deux politiques: RH 179 (1937); *P. de Vaissière,* Un grand procès sous Richelieu, l'affaire du Maréchal de Marillac (Paris 1924).

seiner Priesterweihe eine moralische Krise durchgemacht, aus der er gewandelt und zum inneren Leben bekehrt hervorgegangen war. Um 1620 führte ihn ein Zufall mit Bérulle zusammen, dessen enger Freund und gelegentlicher Mitarbeiter er schon bald wurde. Nach und nach war Saint-Cyran in die Positionen Bérulles hineingewachsen und begann, gegen dessen Gegner, nicht nur gegen Jesuiten und Karmeliten, sondern auch gegen Richelieu, Stellung zu nehmen. Nach dem Tode Bérulles, als das Oratorium aus Angst vor dem Kardinal-Minister es kaum wagte, eine Totenrede auf seinen Stifter halten zu lassen, setzte Saint-Cyran am 5. Oktober einen eindrucksvollen, an P. Bourgoing, den späteren zweiten Nachfolger Bérulles im Generalat der Kongregation, gerichteten Brief in Umlauf, der ein uneingeschränktes Lob des Verstorbenen beinhaltete. Auch sonst war die scharfe Intelligenz Saint-Cyrans weithin bekannt: Guez de Balzac bezeichnete ihn bald nach seinem Aufenthaltsort als „das Orakel vom Kloster Notre-Dame". Ohne es zu wollen, nahm Saint-Cyran rasch eine exponierte Stellung innerhalb des parti dévot ein und wurde zum Gegner Richelieus. Während der kurzen Machtperiode der Partei, unmittelbar vor der Journée des Dupes, hatte ihn die Königin-Mutter sogar zum Bischof von Bayonne designiert. Richelieu wagte zunächst jedoch nicht, gegen seinen früheren Freund vorzugehen, sei es daß er nicht über ausreichende Gründe verfügte, sei es daß er hoffte, ihn doch wieder zurückzugewinnen.

Saint-Cyran, der sich in einer gefährlichen Situation wußte, verhielt sich äußerst vorsichtig, während sich die antispanische Politik des Ministers verschärfte und im Mai 1635 schließlich in eine Kriegserklärung ausmündete. Man wußte jedoch in der Öffentlichkeit, daß Saint-Cyran diese Feindschaft gegen eine große katholische Nation ebenso wie auch die Allianz Richelieus mit den Protestanten Deutschlands verurteilte. Im Verlauf des Sommers 1635 nun veröffentlichte Jansenius, dessen Verbindung mit Saint-Cyran bekannt war, seinen „Mars gallicus, seu de justitia armorum et foederum regis Galliae", ein plumpes und scharfes Pamphlet gegen die Außenpolitik Richelieus. Saint-Cyran billigte diese allzu parteiische Stellungnahme nicht. Aber Richelieu fühlte sich verletzt; er reagierte heftig, und Saint-Cyran war das Opfer seiner Rache. Auf der anderen Seite befürchtete der Minister, sein Gegner könnte ihm in einer anderen, besonders heiklen Sache, die ihm am Herzen lag, öffentlich Widerstand leisten: es handelt sich um die Ehe Gastons d'Orléans, des Bruders des Königs, der ohne Zustimmung der Krone am 3. Januar 1632 Margarete von Lothringen[22] geheiratet hatte. Diese Verbindung störte die Politik Richelieus, der auf die Güter des Herzogs von Lothringen, des Bruders der Margarete, spekulierte. Der Minister ließ die Ehe durch einen Parlamentserlaß (1634) unter dem seltsamen Vorwand scheiden, Gaston sei das Opfer einer Entführung gewesen. Daneben

[22] Vgl. *A. Degert*, Le mariage de Gaston d'Orléans: RH 143 (1901) 161 ff.

erreichte Richelieu, der das Gewissen des Königs beruhigen wollte — nicht ohne Schwierigkeiten —, von der Klerikerversammlung, von vierzehn Pariser Gemeinden, sowie von sechzig Doktoren Gutachten, die sich für die Ungültigkeit dieser Ehe aussprachen. Der Heilige Stuhl dagegen betrachtete diese Ehe auch weiterhin als gültig. Dies war auch die Meinung Saint-Cyrans, und er konnte sie, trotz aller Diskretion, nicht völlig verheimlichen, zumal er der Freund Condrens, des Oratorianergenerals und Beichtvaters Gastons, war. Richelieu wußte dies und reagierte mit Unwillen und Unruhe, da er befürchtete, Saint-Cyran möchte sich öffentlich in einer Angelegenheit äußern, in der es ihm bereits gelungen war, Condren und selbst Vinzenz von Paul zu neutralisieren: Richelieu, der sich bezahlte Zeitungsschreiber hielt, kannte die Macht der Presse und der öffentlichen Meinung, die eine Intervention Saint-Cyrans zum Umschlag hätte bringen können, nur zu gut. Außerdem veröffentlichte der Minister zur gleichen Zeit seinen Plan, von dem später noch die Rede sein wird, ein vom Heiligen Stuhl relativ unabhängiges französisches Patriarchat zu gründen. Es war von vornherein klar, daß Saint-Cyran diesem schismatischen Vorhaben, bei dem Richelieu die Mehrheit der Nation gegen sich wußte, mit seiner ganzen Energie entgegentreten würde. So wurde Saint-Cyran, ohne es zu wollen, zum ersten Gegner des Kardinals. Noch einmal versuchte Richelieu ihn zurückzugewinnen, indem er ihm im Frühjahr 1637 den Bischofsstuhl von Bayonne anbieten ließ; der Abt wies ihn jedoch zurück, da er seine Unabhängigkeit nicht aufgeben wollte, wußte aber sehr wohl, daß seine Ablehnung ihn größeren Gefahren aussetzte. Nun dachte Richelieu tatsächlich daran, mit Gewalt vorzugehen. Aber das intellektuelle Ansehen des Abtes, sein Ruf der Frömmigkeit und Integrität, die Zurückgezogenheit, in der er lebte, all dies bot nur sehr wenig Angriffsflächen. Aber die Vorkommnisse in Port-Royal, auf die wir bald zu sprechen kommen, lieferten dem Minister den augenscheinlich religiösen Vorwand, den er suchte. Jedenfalls konnte Richelieu glauben, daß mit der Verhaftung Saint-Cyrans die endgültige Auflösung des schon sehr geschwächten parti dévot beschlossen sei; er konnte jedoch nicht vorhersehen, daß Port-Royal die stärkste Bastion des Widerstandes gegen den Absolutismus bleiben sollte.

Die Reform des Klerus

In den wenigen Jahren der Macht, die dem parti dévot unter der Regentschaft Marias von Medici beschieden waren, verfolgte er als erstes Ziel die Reform des Welt- und Ordensklerus; in dieser Beziehung wurde sein Werk von Richelieu unterstützt und weitergeführt. In der Tat werden die Bemühungen um eine Klosterreform nach 1610 nicht nur vom milieu dévot unterstützt, sondern häufig auch von der zivilen Autorität übernommen. Es ist

übrigens festzuhalten, daß der Begriff der Klosterreform eine zweifache Bedeutung hat. Es gibt Fälle, in denen es einer bedeutenden religiösen Persönlichkeit an der Spitze einer Gemeinschaft gelingt, sie durch ihr Beispiel und durch ihre Überzeugungskraft zur strikten Observanz zurückzuführen und sie zu einem Zentrum der Spiritualität zu machen. In anderen Fällen greifen die verantwortlichen Kräfte von außen her ein und wenden, wo es nötig erscheint, auch Gewalt an, um die schreiendsten Mißstände abzuschaffen und dem Haus wenigstens ein Minimum an Beobachtung der Regel zu ermöglichen. Die religiöse Bedeutung der Reform unterscheidet sich in den beiden Fällen natürlich grundlegend.

Ein unterhaltsames Beispiel des zweiten Typs bietet uns die Zisterzienserinnenabtei von Maubuisson, der, wie bereits erwähnt, in der Person Angélique d'Estrées eine galante Äbtissin vorstand; auch das Alter schien sie nicht gemäßigt zu haben, da ihre öffentlich bekannte Liaison mit einem Edelmann auch weiterhin die an Skandalen reiche Chronik beschäftigt[23]. Im Jahr 1617 kam es schließlich so weit, daß eine Hoforder dem Abt von Cîteaux, Dom Boucherat, auftrug, in Maubuisson wieder Ordnung zu schaffen. Dom Boucherat hielt eine kanonische Visitation, in deren Folge er am 5. Februar 1618 Mme d'Estrées von den königlichen Polizeisoldaten festnehmen und sie bei den Filles répenties internieren ließ. Dann ließ er Mère Angélique Arnauld, die Äbtissin von Port-Royal, und drei ihrer Nonnen zur Leitung und Reform des Hauses kommen. Die Lage begann sich zu bessern, als am 10. September 1619 Mme d'Estrées, die aus dem Haus der Filles répenties geflohen war, in Begleitung ihr ergebener Edelmänner die Abtei stürmte und Mère Angélique mit den ihr treu bleibenden Nonnen nach Pontoise fliehen mußte. Es bedurfte anderntags einer neuerlichen Expedition der Polizeisoldaten, um Mme d'Estrées, die übrigens entfliehen konnte, auszuquartieren und Mère Angélique wieder einzusetzen, die in der Folgezeit jedoch mehrfach in Gefahr stand, ermordet zu werden. Erst im Frühjahr 1623 wurde Mme d'Estrées endgültig durch eine andere Äbtissin ersetzt, und Mère Angélique konnte nach Port-Royal zurückkehren. Hier handelt es sich um eine besonders romaneske Episode — sie war jedoch nicht die einzige in dieser Epoche.

In dieser Bewegung der Klosterreform kommt dem Kardinal François de la Rochefoucauld (1558—1645) eine entscheidende Stellung zu[24]. Zunächst Hofprälat, dann, zur Zeit der Liga, streitbarer Bischof von Clermont, war er in seiner Jugend auf einer Italienreise dem heiligen Karl Borromäus begegnet und brannte nun darauf, dessen reformatorischen Eifer nachzuahmen. La Rochefoucauld war mit dem parti dévot eng verbunden, und es war wahrscheinlich Henri de Gondi, der Bischof von Paris,

[23] Vgl. *L. Cognet*, La Mère Angélique et saint François de Sales (Paris 1951).
[24] Vgl. *G. de la Rochefoucauld*, Le Cardinal de la Rochefoucauld (Paris 1926).

der Ludwig XIII. gegen 1620 geraten hatte, ihn für die Ordensreform einzusetzen. Ein Breve Gregors XV. vom 8. April 1622 übertrug ihm diese Aufgabe, in der er durch königliche Patentbriefe vom darauffolgenden 13. Juli bestätigt wurde und der er sich nun mit aller Kraft widmete. La Rochefoucauld, der im übrigen skrupellos die Akkumulation von Kirchenpfründen betrieb, besaß in seiner Sammlung von Abteien jene von Sainte-Geneviève in Paris, ein Kloster der Regularkanoniker. Er war also vornehmlich an der Reform dieses Zweiges interessiert und stiftete zusammen mit P. Charles Faure (1594—1644), einem frommen Ordensmann aus Senlis [25], die Congrégation de France, die alle anderen Abteien der Regularkanoniker integrieren sollte. Der Kardinal setzte diese Maßnahme nicht ohne gelegentliche Rücksichtslosigkeit durch, so z. B. im Falle des verehrungswürdigen Alain de Solminihac [26], Bischofs von Cahors, der seinerseits von seiner Abtei in Chancelade aus einen Zweig von Regularkanonikern gebildet hatte. Nicht so erfolgreich war La Rochefoucauld bei anderen Orden, vor allem jenen von Clairvaux und Cîteaux. Dom Denis Largentier, der Abt von Clairvaux, hatte 1615 eine Reform eingeleitet, der sich mehrere Abteien angeschlossen hatten. Dom Nicolas Boucherat, der Abt von Cîteaux, unterstützte die Reformierten und gestattete ihnen, sich einen eigenen Generalvikar zu geben. Dann entsprach er in einer im Mai 1622 unter dem Vorsitz La Rochefoucaulds gehaltenen Zusammenkunft den Vorschlägen des Kardinals und genehmigte den Reformierten die Bildung einer besonderen Kongregation. Im darauffolgenden Mai jedoch annullierte das Generalkapitel diese Entscheidung [27]. Wenig später starben Dom Largentier und Dom Boucherat kurz nacheinander (1624—1625), und an ihre Stelle traten reformfeindliche Äbte. Dom Étienne Maugier, der Abt von La Charmoye, übernahm nun die Führung der reformistischen Bewegung und leitete mit der Unterstützung La Rochefoucaulds eine wahre Bewegung ein, in der er die Unabhängigkeit der Reformierten forderte. Dies war der Beginn langer Zwistigkeiten, die den Orden das ganze Jahrhundert hindurch spalteten. Selbst die Konstitution „In suprema" (1666) Alexanders VII., die eine leicht gemilderte Ordensregel vorschrieb, konnte den Frieden nicht wiederherstellen, sondern bewirkte im Gegenteil lebhaften Widerstand. Einer der Streitenden war Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626—1700), der sich nach einer sehr bewegten Karriere als der Welt zugewandter Abt bekehrt hatte und 1664 Titularabt seiner Kommende La Trappe in der Normandie geworden war [28]. Er entschloß sich zu

[25] Vgl. *L. Cognet*, Faure: DHGE 16, 714—719.
[26] Vgl. *E. Sol*, Le Vénérable Alain de Solminihac (Cahors 1928).
[27] Vgl. *J. Canivez*, Cîteaux: DHGE 12 (1952) 950—997.
[28] Vgl. *H. Bremond*, L'abbé Tempête, Armand de Rancé et la réforme de la Trappe (Paris 1926).

einer Reform seiner Abtei, die in ihrer Ausrichtung und Strenge weit über das zisterziensische Ideal hinausging, die aber durch die Bekanntheit Rancés ungeheuere Ausstrahlung gewann. Innerhalb des Ordens jedoch stieß die Reform Rancés auf heftigen Widerstand, so z. B. bei Dom Eustache de Beaufort, der 1663 die Reform seiner Abtei de Sept-Fons im Bourbonnais eingeleitet hatte[29]. Auch die Zisterzienserinnen schlossen sich der Reformbewegung an, die 1608 in Port-Royal begonnen hatte, und im 17. Jh. entstanden mehrere Kongregationen der reformierten Bernhardinerinnen. Eine der interessantesten entstand 1618 in Tart, in der Diözese Langres, durch die Anregung der Mère Jeanne de Courcelle de Pourlan mit der Unterstützung des Bischofs Sébastien Zamet[30] und der Nonnen von Port-Royal. Eine weitere Kongregation, gestiftet von der Mère de Ballon mit der Unterstützung des heiligen Franz von Sales, entstand 1621 in Rumilly.

Auch die Benediktinerfamilie zog Vorteile aus mehreren Reformversuchen. Der Impuls war von Lothringen ausgegangen, wo sich 1604 die Kongregation von Saint-Vanne und Saint-Hydulphe gebildet hatte. Die Reform der Kongregation von Saint-Vanne wurde 1613 durch die Vermittlung Dom Bénards, des Priors des Collège de Cluny in Paris, nach Frankreich übertragen. Einige Klöster schlossen sich ihr an, aber da Lothringen zu dieser Zeit zum Reich gehörte, mußten sie sich 1618 in einer autonomen Kongregation, der Congrégation de Saint-Maur, formieren, die von Ludwig XIII. ermutigt und 1621 kanonisch errichtet wurde. Im Jahr 1624 erhielt sie in Dom Grégoire Tarrisse[31] einen hervorragenden Verwaltungsfachmann zum Präsidenten, der sie mit einer festen und zentralisierten Organisation ausstattete. Nach und nach traten ihr die meisten bedeutenden Benediktinerabteien, mit Ausnahme von Cluny und seinen Zweiggemeinschaften, bei, und die berühmte Abtei von Saint-Germain des Prés in Paris wurde 1631 zum Zentrum der Mauriner[32]. Indes versuchte in Cluny der Abt Jacques de Veny d'Arbouze 1622 eine Reform, die jedoch ergebnislos blieb. Richelieu, der 1629 selbst Kommendatarabt von Cluny geworden war und alle Benediktiner Frankreichs in einer einzigen Körperschaft vereinigen wollte[33], versuchte, die Cluniazenser mit den Maurinern zu fusionieren und daraus die Congrégation de Saint-Benoît zu bilden. Rom gab jedoch nie sein Einverständnis, und mit dem Tod des Kardinals

[29] Vgl. *B. Martelet*, Dom Eustache de Beaufort et la réforme de Sept-Fons: Cîteaux 14 (1963) 4, 281—292.

[30] Vgl. *L. Prunel*, Sébastien Zamet, sa vie, ses œuvres (Paris 1912).

[31] Vgl. *F. Rousseau*, Un promoteur de l'érudition bénédictine, Dom Grégoire Tarrisse (Lille 1924).

[32] Gesammelte Beiträge anläßlich der 100-Jahr-Feier der Abtei Saint-Germain-des-Prés: RHEF 43 (1957).

[33] Vgl. *P. Denis*, Le Cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins (Paris 1913).

wurde auch dieser Plan aufgegeben. Ein späterer Versuch Mazarins, die reformierten Häuser von Cluny mit der Kongregation Saint-Vanne zu verbinden, war nicht erfolgreicher. In der Tat blieb die Gruppe von Cluny recht glanzlos, während die Mauriner aufblühten. Parallel dazu mehrten sich die Reformen in den Benediktinerinnenklöstern. Besonderes Ansehen gewann die Reform der Marguerite de Veny d'Arbouze, die sie 1619 in ihrer 1631 dann nach Paris verlegten Abtei Val-de-Grâce durchführte, durch die freundschaftliche Zuneigung Annas von Österreich; ihre Konstitutionen wurden von zahlreichen anderen Häusern übernommen. Einige dieser Reformen paßten die benediktinischen Traditionen den damals üblichen Frömmigkeitsformen an. Dies war der Fall bei den Benediktinerinnen du Calvaire („Calvairiennes"), die Antoinette d'Orléans[34] mit der Unterstützung des berühmten Kapuziners P. Joseph du Tremblay, der später den Beinamen „graue Eminenz" erhielt, 1617 in Poitiers gegründet hatte. Noch charakteristischer ist dieser Wandel bei den 1653 von der Mère Mechtilde[35] rue Casette in Paris gestifteten Benediktinerinnen vom Heiligen Sakrament. Die Sühne der dem Heiligen Sakrament von den Hugenotten angetanen Beleidigungen war damals eine zentrale Andachtsübung im milieu dévot, der sich seit 1647 auch die Zisterzienserinnen von Port-Royal widmeten.

Tatsächlich mußten sich in der ersten Hälfte des 17. Jh. fast alle alten Orden aus inneren Gründen einer Reform unterziehen. Für die Dominikaner hatte Sebastian Michaelis 1608 die Errichtung einer reformierten Kongregation für die Region von Toulouse erreicht, die sich 1613 auf Paris ausdehnte und dort 1629 den Namen Congrégation de Saint-Louis annahm. Kurze Zeit später, im Jahr 1636, gründete P. Antoine Le Quieu in Avignon eine neue, noch strengere Reform, die er ebenfalls dem Heiligen Sakrament weihte[36]. Die Reform der Prämonstratenser, die 1617 in Lothringen begonnen hatte, wurde 1623 in Frankreich übernommen. Bei den Karmeliten hatte sich die Reform der Provinz Touraine seit 1604 abzuzeichnen begonnen[37]. So war die Reform des Ordensklerus, im ganzen gesehen, mehr das Ergebnis einzelner und privater, denn staatlicher Initiativen. Die Kommission, der La Rochefoucauld vorstand, erreichte trotz der Bemühungen ihres Leiters nur sehr begrenzte Ergebnisse. Später ließ sich Richelieu die Abteien von Cluny, Cîteaux und Prémontré abtreten, um wirksam eingreifen zu können, benutzte diese Maßnahmen jedoch vor allem dazu, die entsprechenden Einkünfte einzuziehen. In Wahrheit zogen die führenden Kreise aus den Mißständen zuviel Profit, um sie tatsächlich abschaffen zu

[34] Vgl. *P. Petit*, Vie de la Mère Antoinette d'Orléans (Paris 1880).

[35] *M. Hervin - M. Dourlens*, Vie de Mechtilde du Saint-Sacrement (Paris 1883).

[36] Vgl. *R. L. Oechslin*, Une aventure spirituelle: Vie du Père Antoine Le Quieu (Paris 1967).

[37] Vgl. *S. M. Bouchereaux*, La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson (Paris 1950).

wollen. Ungeachtet dieser Schwierigkeiten waren die Bemühungen der Reformer dennoch nicht vergeblich. Viele Klöster wurden nicht nur zu echten Stätten geistlichen Lebens, sondern dehnten ihre Wirksamkeit auch auf Laienkreise aus. Um die Klöster von Port-Royal, Val-de-Grâce, des Karmels und der Heimsuchung sammelte sich ein ganzer Kreis von Freunden, und Rancé empfing in La Trappe die bedeutendsten Persönlichkeiten seiner Zeit. Daneben hören auch in den Häusern, die sich nur am Rande der Reform bewegen, die großen Skandale auf; Mißbräuche geschehen nur noch im verborgenen. Nach und nach gewinnt das Ordenswesen seine Würde wieder zurück.

Das Problem der Reform des Weltklerus stellte sich in ganz anderer Weise. In einem Punkt zunächst war sich das ganze milieu dévot einig, nämlich darin, daß es absolut nutzlos wäre, eine Reform des bereits existierenden Klerus zu unternehmen, und daß man zum Nullpunkt zurückkehren und einen neuen Klerus heranbilden müsse. Hier gingen jedoch die Lösungsvorschläge auseinander. Eine denkbare Möglichkeit war die Schaffung von Organismen, die zur Heranbildung eines seiner Funktion würdigen Klerus bestimmt sein sollten. Eben dies hatte das Konzil von Trient tatsächlich vorgeschrieben, als es die Errichtung von Seminaren anordnete. Die Dekrete des Trienter Konzils wurden jedoch trotz der diesbezüglichen Bemühungen vieler Kleriker und auch La Rochefoucaulds in Frankreich nie als Staatsgesetze übernommen[38]; ihre Verwirklichung blieb Privatinitiativen überlassen. So befaßten sich die Bischöfe erst sehr spät mit der Eröffnung von Seminaren, die dann oft unter sehr schlechten Bedingungen arbeiten mußten. Ihr Pionier war zweifellos Adrien Bourdoise (1584—1665)[39], eine Persönlichkeit, die sich außerhalb des üblichen Rahmens situierte, leidenschaftlich für die Reform des Klerus engagiert, von unnachgiebiger Strenge und unausstehlichem Charakter, vor deren Launen auch Vinzenz von Paul und Bérulle nicht verschont blieben. In der Pfarrei Saint-Nicolas du Chardonnet in Paris schloß er 1612 eine Gemeinschaft von Priesteraspiranten zusammen, denen er eine fast ausschließlich praktisch orientierte und auf intellektueller Ebene sehr begrenzte Ausbildung erteilte[40]. Nach einer mündlichen Anerkennung im Jahr 1631 erhielt Bourdoises Seminarversuch schließlich 1643 seine Patentbriefe. Sein Beispiel fand Nachfolger: in den Jahren 1622—1680 entstanden in etwa zwanzig Städten Frankreichs Seminargemeinschaften dieses Typs, deren einige jedoch nur sehr kurzlebig waren. Zur Zeit seiner Anfänge mußte Bourdoise wirklichen Mut aufbrin-

[38] Vgl. *V. Martin*, Le gallicanisme et la réforme catholique, essai sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (Paris 1919).

[39] Vgl. *J. F. Darche*, Le saint abbé Bourdoise, 2 Bde (Paris 1884); *J. Harang*, Bourdoise (Paris 1949).

[40] Vgl. *P. Schoenher*, Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, 2 Bde (Paris 1909/11).

gen. Zur gleichen Zeit wagte selbst La Rochefoucauld weder in Clermont noch in der ihm später übertragenen Diözese Senlis, ein Seminar zu eröffnen. Der Einfluß Bourdoises sollte sich darüber hinaus für Gründungen, wie das Oratorium und Saint-Sulpice, als wichtig erweisen.

Tatsächlich schien hinsichtlich der Reform des Pfarrklerus auch eine andere Lösung möglich: die Schaffung eines parallelen Weltklerus, der Vorbild und Ergänzung zu dem bereits bestehenden Klerus sein sollte. Dieser Lösung pflichtete Bérulle schließlich bei, als er am 10. November 1611 das Oratoire de Jésus, eine einfache Kongregation von Weltpriestern ohne besondere Gelübde, stiftete. Vorbild war die Gründung des heiligen Philipp Neri in Rom. Dieser hatte jedoch die Oratorien in den verschiedenen Städten als autonome Häuser ohne organische Verbindung zwischen ihnen konzipiert, während Bérulle das Oratorium Frankreichs von Anfang an als einzige, unter der Autorität eines Generalsuperiors gruppierte Kongregation, deren Mitglieder den Erfordernissen entsprechend die Häuser wechseln konnten, entworfen hatte[41]. In dieser Hinsicht war die Formel Bérulles den Bedürfnissen Frankreichs besser angepaßt, das über eine politische Einheit verfügte, die in Italien völlig fehlte. Die Oratorianer übernahmen sofort die verschiedenen Formen des Pfarrapostolats, dem sie schon bald auch Erziehungsaufgaben hinzufügten. Das Oratorium entwickelte sich sehr rasch. Bei seiner ersten Generalversammlung im August 1631 besaß es bereits 71 Häuser. Dieser quantitative wie auch qualitative Erfolg beweist, daß es den Bedürfnissen weiter Kreise der religiösen Öffentlichkeit entgegenkam. Die Ausdehnung und Zentralisierung des Oratoriums verlieh ihm trotz seiner liberalen Geisteshaltung in Wirklichkeit die Haltung einer großen nationalen Kongregation, auf französischem Gebiet etwa der Gesellschaft Jesu vergleichbar. Da diese auf den gleichen Gebieten wirksam war und sich identischen Aufgaben widmete, blieben Konflikte zwischen ihr und dem Oratorium unvermeidlich, und im Jahr 1620 kam es schließlich zum offenen Bruch. Im Dezember 1623 trugen Bérulle und die Jesuiten durch einen Austausch besonders aggressiver Memoranden die Angelegenheit vor den Nuntius Corsini. Die Feindschaft zwischen den beiden Kongregationen legte sich jedoch nicht und führte später in Konsequenz dazu zum Übertritt einer nicht unbedeutenden Teilgruppe des Oratoriums zum Jansenismus.

Die Rolle und der Einfluß des Oratoriums, die von Bérulle und seinen Nachfolgern vermittelte priesterliche Spiritualität[42] trugen wirksam dazu bei, das Niveau des Weltklerus zu heben. Im Oratorium und dessen Anhängerkreis beschäftigte man sich aber auch mit dem ersten der oben erwähnten Lösungsversuche, und man versuchte, Einrichtungen zu schaffen, die

[41] Vgl. *A. George*, L'Oratoire (Paris 1928).
[42] Vgl. *M. Dupuy*, Bérulle et le sacerdoce (Paris 1969).

die Ausbildung des Klerus sichern sollten. Noch zu Lebzeiten Bérulles übernahmen die Oratorianer Seminare, die häufig Gymnasien angegliedert waren, darunter auch jenes von Saint-Magloire, das für die Diözese Paris gegründet wurde. Diese Häuser hatten jedoch im Bereich des Weltklerus nur begrenzten Erfolg. Der Nachfolger Bérulles an der Spitze des Oratoriums, Charles de Condren (1588—1641), ein unentschlossener Charakter, der jede Verantwortung mied, bemühte sich nicht, das Werk der Seminare im Oratorium wiederaufzunehmen, obschon er dessen Notwendigkeit erkannte und es seinen Schülern anempfahl. Einer von diesen, Jean-Jacques Olier (1608—1657), verwirklichte in dieser Hinsicht ein Werk von grundlegender Bedeutung[43]. Nachdem er 1642 Pfarrer von Saint-Sulpice geworden war, errichtete er in seiner Pfarrei ein Seminar, aus dem schon bald die Compagnie de Saint-Sulpice hervorging, eine Gemeinschaft von Weltpriestern, die nach dem Vorbild des Oratoriums organisiert war und sich der Leitung und Unterrichtung in den Diözesanseminaren widmete[44]. Vier weitere Gemeinschaften wurden noch zu Lebzeiten Oliers gegründet, und in den folgenden Jahren wurden in Frankreich und Kanada zahlreiche Häuser errichtet oder in die Gesellschaft aufgenommen. Schon bald galten die sulpizianischen Seminare als beispielhaft, und die von ihnen vermittelte Ausbildung wurde zum Grundtypus der Klerikerausbildung. Diese Erziehung, die von den geistigen Grundsätzen Bérulles über die Größe des Priestertums und seinen Platz innerhalb der Hierarchie geprägt war, brachte einen bestimmten Typ frommer, gebildeter und mildtätiger Priester hervor, die ein würdiges und zurückgezogenes Leben führten und die alle einer ganz bestimmten sozialen Schicht entstammten, die jedoch über die Wirren der Revolution hinweg bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts Bestand haben sollte. Ihre eigenen Grenzen waren dieser Ausbildung übrigens durch die Qualität der Priesterkandidaten gesetzt. Diese verbesserte sich, ohne daß jedoch der Zugang zum Priestertum immer einer wirklichen Berufung entsprach. Die Aristokratie stellte weiterhin den Nachwuchs für den Episkopat, ließ die Kandidaten jedoch im allgemeinen die Seminare durchlaufen; die „Mémoires" Talleyrands zeigen, daß diese Jugend des geistlichen Standes am Vorabend der Revolution sich anschickte, die strenge Ordnung des Seminars umzustürzen. In den unteren Bevölkerungsschichten blieb das Priestertum nach wie vor der einfachste Weg zum sozialen Aufstieg, und die Eltern bestimmten ihre begabtesten Kinder, ohne sie zu fragen, zum Priestertum; so wird es leicht verständlich, daß die Scheinphilosophie des 18. Jh. im Landklerus, für den der „Vicaire savoyard" Rousseaus keinen Mythos darstellte, ein starkes Echo fand.

[43] Vgl. *P. Pourrat*, J. J. Olier (Paris 1932).

[44] Vgl. *P. Boisard*, La Compagnie de Saint-Sulpice, trois siècles d'histoire (1959; nicht im Handel).

Diese Reformbewegung bringt auch andere Gründungen, die sich um die klerikale Ausbildung bemühen, hervor. Eine der wichtigsten nimmt ihren Ausgang von Vinzenz von Paul (1581—1660) (Kap. 5). Als Bauernsohn aus den Landes hatte Vinzenz eine in materieller Sicht schwierige Jugend durchlebt, und er mußte — wenngleich sein Aufenthalt in Tunesien nur als Legende zu werten ist[45] — eine Anzahl von Abenteuern bestehen, ehe er sich Ende des Jahres 1608 in Paris niederließ. Hier war er seit 1610 unter dem Einfluß Bérulles den Weg einer immer stärker einfordernden Heiligkeit gegangen. Er brauchte jedoch noch lange Jahre, um seinen eigentlichen Weg zu finden. Seit 1618 hatte er sich den Landmissionen gewidmet, aber erst im April 1625 gründete er mit der Unterstützung einer der mächtigsten Familien des milieu dévot, der Gondi, die Congrégation des Prêtres de la Mission, die er zunächst im Collège des Bons Enfants und 1632 im ehemaligen Leprosenhaus Saint-Lazare, dem künftigen Mutterhaus der Kongregation, ansiedelte. Die neue Kongregation, die sich zunächst mit dem Apostolat auf dem Lande, dann mit einigen Auslandsmissionen befaßte, entwickelte sich so rasch, daß Vinzenz von Paul seit 1641 seine Patres zur Errichtung einiger Diözesanseminare heranziehen konnte. Bei seinem Tode bestanden schon etwa 12 Häuser. Daneben hielt Vinzenz von Paul in Saint-Lazare auf Bitten des Erzbischofs fünf- oder sechsmal im Jahr einwöchige Einkehrtage für die Weihekandidaten, die sehr stark frequentiert waren und großen Erfolg hatten: Bossuet selbst bereitete darin im Jahr 1652 seine Weihe vor und war später noch viermal als Prediger zu Gast. Schließlich begannen im Juli 1633 — ebenfalls in Saint-Lazare — die berühmten Dienstags-Konferenzen (Conférences du Mardi), zu denen sich die besten Vertreter des Pariser Klerus zusammenfanden, um sich zu instruieren und die Probleme des Apostolats zu diskutieren. In den darauffolgenden Jahren gründeten die Lazaristen in den großen Provinzstädten ähnliche Organisationen. Alle diese Institutionen waren für Vinzenz von Paul Gegenstand ständiger Beschäftigung, und in einigen Punkten suchte er lange nach der richtigen Lösung. Dies gilt vor allem für die Seminare, in denen die Priesterkandidaten unglücklicherweise nur wenige Monate verbrachten, eine zu kurze Zeit, um eine gediegene Ausbildung zu ermöglichen. Die erreichten Ergebnisse waren dennoch positiv, wie Vinzenz selbst am Ende seines Lebens feststellte.

Obwohl Vinzenz von Paul zunächst unter dem Einfluß Bérulles gestanden war, löste er sich sehr schnell von ihm, und es kam in der Folge sogar zu einigen Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen. Das Oratorium brachte aber einen anderen großen Gründer auf dem Gebiet der Landmis-

[45] Vgl. *A. Dodin,* Saint Vincent de Paul et la charité (Paris 1960); *L. Cognet,* Saint Vincent de Paul (Paris 1959); *P. Debongnie,* Saint Vincent de Paul était-il à Tunis en 1606—1607?: RHE 58 (1963) 862—864.

sionen und Seminare hervor: den heiligen Jean Eudes (1611—1680)[46]. Er war Oratorianer von 1623 bis 1643, und wenn er 1643 das Oratorium verließ, so einzig und allein darum, weil ihn die Gründung eines Seminars in Caen in Opposition zu seinem Generaloberen P. François Bourgoing brachte. Er stiftete die Congrégation de Jésus et Marie, die ebenfalls die Leitung zahlreicher Seminare übernahm und einer Spiritualität Bérullescher Inspiration verhaftet blieb. Andere Versuche und Gründungen wurden zur gleichen Zeit unternommen, so z. B. im Süden die Congrégation des Pères de la Mission durch Christophe d'Authier de Sisgaud, die mehr oder weniger mit der Kongregation Vinzenz' von Paul in Konflikt geriet; alle diese Gruppen waren jedoch nur von begrenzter Verbreitung und Lebensdauer. Aber alle diese Bemühungen führten zu einer echten Reform der Mentalität, die sich nach und nach verbreitete. Nach 1650 richten die meisten Diözesen Seminare ein, und die Bedingungen, unter denen die Weihen erteilt werden, entsprechen mehr und mehr den kanonischen Normen, so daß das Niveau des Pfarrklerus sich rasch hebt, ohne jedoch die oben angedeuteten Grenzen zu überschreiten (Kap. 5).

2. Kapitel

Ursprung und Entwicklung des Jansenismus bis 1653

BIBLIOGRAPHIE: *L. Willaert*, Bibliotheca Janseniana Belgica, 3 Bde (Namur - Paris 1949/51).

QUELLEN: C. *Jansenius*, Augustinus (Louvain 1640, Paris 1641, Rouen 1643, Frankfurt 1964); *A. Arnauld*, Œuvres, 43 Bde (Paris - Lausanne 1775/83); *F. Pinthereau*, La naissance du jansénisme découverte (Louvain 1645); *ders.*, Nouvelles et anciennes reliques de l'abbé de Saint-Cyran (o. O. 1648); *ders.*, Le progrès du jansénisme découvert (Avignon 1655); *ders.*, Reliques de l'abbé de Saint-Cyran (Louvain 1646); (anonym), L'Histoire de Jansénius et de Saint-Cyran (o. O. 1695); *R. Rapin*, Histoire du jansénisme depuis son origine jusqu'en 1644, hrsg. von *Domenech* (Paris 1861); *ders.*, Mémoires, 3 Bde, hrsg. von *L. Aubineau* (Paris 1865); *G. Gerberon*, Histoire générale du jansénisme, 3 Bde (Amsterdam 1700); *H. Dumas*, Histoire des cinq propositions de Jansénius (Lüttich 1700); *H. Robillard d'Avrigny*, Mémoires chronologiques et dogmatiques, 4 Bde (o. O. 1723); *D. de Colonia - L. Patouillet*, Dictionnaire des livres jansénistes, 4 Bde (Antwerpen 1752); *Saint-Cyran*, Œuvres chrétiennes et spirituelles, 4 Bde (Lyon 1675/79); *ders.*, Lettres chrétiennes et spirituelles, 2 Bde (o. O. 1744); *R. Arnauld d'Andilly*, Mémoires (Hamburg 1734); *ders.*, Lettres (Paris 1680); *ders.*, Journal, hrsg. von *A. u. E. Halphen*, 6 Bde (Paris 1857/1909); *Cl. Lancelot*, Mémoires touchant la vie de M. de Saint-Cyran, 2 Bde (Köln 1738); *Angélique Arnauld*, Lettres, 3 Bde (Utrecht 1742/44); *Agnès Arnauld*, Lettres, 2 Bde (Paris 1858); (anonym) Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal, 3 Bde (Utrecht 1742); *G. Hermant*, Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle, hrsg.

[46] Vgl. *D. Boulay*, Vie du Vénérable Jean Eudes, 4 Bde (Paris 1905/08); *Ch. Berthelot du Chesnay*, Les missions de saint Jean Eudes (Paris 1967).

von *A. Gazier*, 6 Bde (Paris 1905/10); *J. Bourgeois*, Relation sur la défense de la Fréquente communion (o. O. 1695); *L. Gorin de Saint-Amour*, Journal (o. O. 1662); *Ch. Clémencet*, Histoire générale de Port-Royal, 10 Bde (Amsterdam 1755/57); *J. Besoigne*, Histoire de l'Abbaye de Port-Royal, 6 Bde (Köln 1752/53); *P. Guilbert*, Mémoires historiques et chronologiques sur l'Abbaye de Port-Royal, 9 Bde (Utrecht 1755/58); (anonym) Recueil historique des bulles concernant les erreurs de ces deux derniers siècles (Mons 1704); *Ch. Duplessis d'Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus, 3 Bde (Paris 1728/36); *L. E. Dupin*, Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle, 5 Bde (Paris 1714); *L. Ceyssens*, La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi (Rom-Brüssel 1957); *ders.*, Sources relatives au début du jansénisme et de l'antijansénisme (Löwen 1957); *ders.*, La première bulle contre Jansénius, sources relatives à son histoire, 2 Bde (Rom-Brüssel 1961/62); *J. Orcibal*, La correspondance de Jansénius (Löwen-Paris 1947); *ders.*, La spiritualité de Saint-Cyran avec ses textes de piété inédits (Paris 1962); *A. Barnes*, Lettres inédites de Saint-Cyran (Paris 1962); *A. Cauchie-R. Maere*, Recueil des instructions générales aux Nonces de Flandre (1596—1635) (Brüssel 1904); *L. Goldmann*, Correspondance de Martin de Barcos (Paris 1956).

LITERATUR: *Pastor* XIII/2, XIV/1 und 2; *A. de Meyer*, Les premières controverses jansénistes en France (Löwen 1919); *N. Abercombie*, The Origins of Jansenism (Oxford 1936); *L. Willaert*, Les origines du jansénisme dans les Pays-Bas catholiques (Paris 1948); *A. Gazier*, Histoire générale du mouvement janséniste, 2 Bde (Paris 1922); *C. Gazier*, Histoire du monastère de Port-Royal (Paris 1929); *M. Krüger*, Die Entwicklung ... des Nonnenklosters Port-Royal im 17. Jh. (Halle 1936); *X. Le Bachelet*, Prédestination et grâce efficace, controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (Löwen 1931); *H. de Lubac*, Surnaturel (Paris 1946); *Ch. van Sull*, L. Lessius de la Compagnie de Jésus (Löwen 1930); *W. Haermann*, The Doctrine of L. Lessius on Mortal Sin (San Francisco [Cal.] 1947); *J. Paquier*, Qu'est-ce que le jansénisme? (Paris 1909); *L. Cognet*, Le jansénisme (Paris 1961); *H. Bremond*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, IV: L'École de Port-Royal (Paris 1919); *P. Schneider*, Saint-Cyran u. Augustinus im Kulturkreis von Port-Royal (Berlin 1932); *J. Orcibal*, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps, 2 Bde (Paris 1947/48); *ders.*, Saint-Cyran et le jansénisme (Paris 1961); *J. Laporte*, La doctrine de Port-Royal, I: Saint-Cyran, II: Les vérités de la grâce, 2 Bde (Paris 1923); *P. Féret*, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Époque moderne, 7 Bde (Paris 1900/16); *L. Ceyssens*, Jansenistica, 4 Bde (Mecheln 1950/62); *L. Ceyssens* u. a., Miscellanea jansenistica (Löwen 1963); *R. Allier*, La cabale des dévots (Paris 1902); *H. Busson*, La pensée religieuse française de Charron à Pascal (Paris 1933); *E. Wasmuth*, Die Philosophie Pascals (Heidelberg 1949); *R. Guardini*, Christl. Bewußtsein [zu Pascal] (München ³1954); *Cl. Cochin*, Henry Arnauld (Paris 1921); *A. Douarche*, L'Université de Paris et les jésuites (Paris 1888); *J. Frencken*, Agnès Arnauld (Nijmegen-Utrecht 1932); *P. Varin*, La vérité sur les Arnauld complétée à l'aide de leur correspondance inédite (Paris 1847); *C.-A. Sainte-Beuve*, Port-Royal, La Pléiade, 3 Bde (Paris 1953/55).

Der Augustinismus in Löwen und Jansenius

Die Kongregationen „De Auxiliis" hatten nicht zu der Verurteilung der „Concordia" Molinas geführt (vgl. Band IV, Seite 572). Wenn Paul V. auch das Ansehen der Jesuiten, die ihm auf dem Gebiet der Politik unschätzbare Dienste erwiesen hatten, nicht schmälern wollte, so war er dennoch fest entschlossen, dem augustinisch-thomistischen Gnadensystem seine fundamentale Stellung zu bewahren. So gestattete er dem Dominikaner Diego Álvarez

(† 1635), seinen monumentalen Traktat „De auxiliis divinae gratiae" (1611) mit fast offizieller Bedeutung zu veröffentlichen. Dann hatte er, um die Publikation der Werke der Jesuiten Lessius und Suárez zum gleichen Thema zu verhindern, durch das Heilige Offizium eine Entscheidung (kein Dekret!) erlassen, die den Beteiligten mitgeteilt wurde und ihnen jedwede Veröffentlichung über den Themenkreis Gnade verbot. Trotzdem erneuerte die Fakultät von Löwen im Sommer 1613 ihre Zensuren gegen die Jesuiten Lessius und Hamelius. Der Jesuitengeneral Claudius Acquaviva befürchtete nun ein Wiederaufleben der Streitigkeiten und schrieb im Dezember 1614 den Thomismus als Lehrsystem an den Kollegien der Gesellschaft vor. Aber weder Paul V. noch Acquaviva erreichten den gewünschten Erfolg. Zahlreiche Werke, die sich als Kommentare der „Summa" des heiligen Thomas ausgaben, setzten sich über das Verbot von 1611 hinweg; die Jesuiten als Gesamtheit verteidigten auch weiterhin Molina. Unter diesen Bedingungen ließ Urban VIII. — 1623 Papst geworden — das Verbot im Dezember 1623 erneuern und durch ein förmliches Dekret am 22. Mai 1625 bestätigen. Aber er konnte den Fortgang des Gnadenstreites nicht mehr verhindern.

Der Löwener Kreis blieb also dem Augustinismus eng verbunden, und Bajus, dessen Verurteilung man für ungerecht hielt, galten auch weiterhin lebhafte Sympathien, vor allem von seiten berühmter Professoren, wie des Franziskaners Florent Conry (Conrius) (1590—1629) oder Jacques Janssons (1547—1629). In diesem Klima entwickelte sich der Flame Cornelius Jansen (Jansenius) (1585—1638)[1]. Er war 1602—04 und dann wieder 1607 bis 1609, nun als Schüler Janssons, Student in Löwen. Von 1609 bis 1616 lebte er fast immer in Frankreich und lernte dort Jean Duvergier de Hauranne, den späteren Abt von Saint-Cyran (Kap. 1), kennen, mit dem er auch einige Zeit zusammenwohnte. Wieder in Flandern, widmete er sich einer friedlichen und ehrenvollen Universitätslaufbahn. Von 1617 bis 1624 war er Präsident des Seminars S. Pulcheria, wurde dann zum Deputierten der Universität beim spanischen König ernannt und verteidigte dort das Monopol der Fakultät erfolgreich gegen die Jesuiten, die sich dort um das Recht bewarben, Grade zu verleihen. Im März 1630 wurde er mit dem königlichen Lehrstuhl der Heiligen Schrift belohnt und kommentierte zahlreiche Bücher der Bibel, vermied jedoch die heiklen Probleme der Gnade. In der Zwischenzeit jedoch hatten sich seine Ideen über diese Frage sehr stark entwickelt. Während seines Studiums hatte er Augustinus in Auszügen gelesen, ohne sich jedoch speziell mit ihm zu befassen. Erst bei seiner Rückkehr nach Löwen unternahm er — unter dem Einfluß Janssons — eine systematische Lektüre der augustinischen Schriften, begann die wesentlichen Thesen zu exzerpieren und sie in ein System zusammenzufassen. 1621 verband er sich

[1] Vgl. *J. Orcibal*, Jansénius: Catholicisme 23 (Paris 1963) 332—343; *A. Vandenpeereboom*, C. Jansénius évêque d'Ypres: Ypriana VI (Brügge 1882).

mit Conrius, der ihn im gleichen Sinne beeinflußte[2]. Nun begann Jansenius, sich — vor allem in Frankreich durch die Vermittlung Saint-Cyrans — verschiedener politischer Verbindungen zu versichern, durch die er den Sieg des Augustinismus über den Molinismus herbeizuführen gedachte. Andererseits plante er seit 1621 ein großes Werk, das eine umfassende Synthese der augustinischen Gnadenlehre bieten sollte, und unternahm 1623 eine letzte systematische Lektüre der augustinischen Schriften, die er 1626 abschloß. Verzögerungen durch universitäre Aufgaben und seine Reise nach Spanien ließen ihn erst 1627 mit der Niederschrift beginnen. Dann aber wuchs das Werk mit bemerkenswerter Geschwindigkeit; in seinen Briefen an Saint-Cyran lassen sich die jeweiligen Fortschritte verfolgen. Am 27. März 1630 konnte er ihm das Inhaltsverzeichnis des 1. Bandes senden. Trotz Unterbrechungen durch seine Pflichten als Professor und die antiprotestantischen Polemiken der Jahre 1630 und 1631 begann er schon im Februar 1635 mit dem 3. Band, den er innerhalb eines Jahres fertigzustellen hoffte. Aber im August 1635 wurde er zum Rektor der Universität und am darauffolgenden 28. Oktober 1636 zum Bischof von Ypern ernannt. Er wurde am 28. Oktober geweiht und widmete sich in den folgenden Monaten intensiv seiner bischöflichen Aufgabe. Diese Umstände verzögerten die Fertigstellung seines großen Werkes. Als er vor dem Abschluß stand, begann er sich über die Drucklegung Gedanken zu machen. Aus einer in dieser von Polemiken erschwerten Zeit begreiflichen Vorsicht heraus hatte er seine Arbeit mit größtmöglicher Diskretion umgeben. Um sich nicht einem professionellen Drucker anvertrauen zu müssen, entschloß er sich, in seinem bischöflichen Palais eine Druckerei einzurichten, und besorgte sich das entsprechende Material. Im April 1638 war das Werk fertiggestellt, und er krönte es mit einer Widmung an Urban VIII.[3] Er sollte jedoch die Veröffentlichung nicht mehr erleben: von der Pest befallen, starb er im Frieden mit Gott am 6. Mai 1638, nachdem er seinen Schülern Henri Calenus und Liber Froidmont die Sorge um sein Manuskript anvertraut hatte[4].

Trotz der von Jansenius getroffenen Vorsichtsmaßnahmen wußten die Öffentlichkeit und vor allem die Jesuiten Flanderns bis zu einem gewissen Grad von seinem Vorhaben. Da den letzteren die Wiedereröffnung der Polemik verhängnisvoll erschien, hatten sie sich vor allem in Frankreich

[2] Vgl. *L. Ceyssens*, Florence Conry, Hugh de Burgo, Luke Wadding and Jansenism: Festschr. Father Luke Wadding (Dublin 1957) 295—304.

[3] Vgl. *L. Ceyssens*, De dedicatiebrief van C. Jansenius aan Paus Urbanus VIII: AGAU 66 (1947) 203—222, 67 (1948) 13—14.

[4] Vgl. *C. Callewaert - Q. Nols*, Jansénius évêque d'Ypres, ses derniers moments (Löwen 1893); *L. Ceyssens*, Libert Froidmont: BullSocAHLiège 43 (1963) 1—46; *ders.*, Hendrik Calenus pastoor van Asse: Ascania, driemaandelijks tijdschrift voor Asse 4 (1961) 15—50; *ders.*, Henri Calenus évêque manqué: Bulletin de la Commission royale d'Histoire 127 (1961) 33—128.

und Spanien um Unterstützung bemüht und die römischen Jesuiten auf dem laufenden gehalten. Schon bald wußten sie, daß Jansenius sein Werk vollendet hinterlassen hatte, und setzten alles daran, eine Veröffentlichung zu verhindern. Durch den Internuntius in Brüssel, Richard Stravius, ließen sie bei Calenus und Froidmont das Verbot von 1611 und das Dekret von 1625, das Veröffentlichungen über das Thema der Gnade untersagte, in Erinnerung bringen. Da diese Entscheidungen jedoch der Universität von Löwen nie offiziell mitgeteilt worden waren, betrachtete man sie dort als belanglos[5]. Gleichzeitig wandten sich die Jesuiten an den Rat von Brabant und an den Geheimen Rat. Aber Calenus und Froidmont antworteten darauf mit dem Hinweis auf die enormen Summen, die der Drucker Zegers bereits in den Druck investiert hatte, und so blieben sie schließlich Sieger. Das Werk wurde im September 1640 der Öffentlichkeit übergeben; dieser gewaltige Folio-Band von mehr als 1300 Seiten in zwei Kleindruck-Kolumnen bezeichnete sich schlicht als „Cornelii Jansenii Episcopi Yprensis Augustinus". Zweifellos mit Rücksicht auf die Verbote des Heiligen Stuhles hatten die Bevollmächtigten des Jansenius dessen Widmung an Urban VIII. nicht drucken lassen.

Dieses umfangreiche Buch, das Werk eines ganzen Lebens, war in der Tat eine in sich bemerkenswerte Synthese der augustinischen Auffassung über Gnade und Prädestination, bei der Jansenius aber von den härtesten Positionen, die Augustinus im Kampf gegen die Pelagianer vertreten hatte, ausging, ohne ihre lange Entwicklungsgeschichte zu berücksichtigen. Dies führte ihn zu einem starren System, das oft in scharfen Formulierungen Ausdruck fand. Der 1. Band behandelt die Positionen der Pelagianer oder Semipelagianer. In einem „Liber proemialis", das den 2. Band einleitet, untersucht Jansenius die Beziehungen zwischen Philosophie und Theologie; er äußert sich gegen die zu rationalistischen Methoden der Scholastik und fordert hinsichtlich der Probleme der Gnade eine absolute Autorität für Augustinus. Sodann handelt er über den Stand der gefallenen Natur in einer vom augustinischen Pessimismus geprägten Perspektive, mit besonderer Betonung der grundsätzlichen Verderbtheit, die von der Sünde ihren Ausgang genommen hat, und der Macht der Konkupiszenz, die dem Menschen nur die Freiheit zum Bösen läßt. Dabei spricht er auch das klassische Problem des Standes der reinen Natur an, das er negativ löst. Er kommt zu dem Schluß, daß der Mensch mit der Schöpfung zu einer übernatürlichen Berufung erhoben worden ist. Der 3. Band, bei weitem der bedeutendste, untersucht die Heilung der menschlichen Natur und ihre Wiedereinsetzung in die wahre Freiheit vermittels der Erlösungsgnade in Christus. Jansenius betont mit Nachdruck, daß die Gnade unfehlbar wirksam wird, ohne jedoch

[5] Vgl. *L. Ceyssens*, La publication de l'Augustinus d'après la correspondance de Henri Calenus: Antonianum 35 (1960) 417—448.

die Freiheit des Menschen zu zerstören, und daß diese Gnade ihm von Gott kraft eines absolut ungeschuldeten Prädestinationsdekretes zuteil wird. Während er die klassische Erklärung der Thomisten, die auf die praemotio physica zurückgreift, übergeht, weist er die ebenfalls thomistische Auffassung einer Freiheit zurück, die in der Fähigkeit bestünde, entgegengesetzte Akte zu setzen. In seiner Sicht ist Freiheit identisch mit der unergründlichen Spontaneität der Natur, die er als Willen bezeichnet; er verzichtet also auf die scholastische Unterscheidung zwischen dem Willen als Instinkt und dem Willen als freie Wahl. Dieser Wille sucht spontan seine Erfüllung und Lust. Aber die gefallene Natur kann ihre Erfüllung nur in der Kreatur, in der egoistischen Selbstliebe finden und wendet sich daher notwendigerweise von Gott ab. Es bedarf eines Eingreifens der Gnade, um sie zu heilen, um ihr eine Inspiration der göttlichen Liebe einzuhauchen, die den Willen in dieser Liebe wieder aufrichtet und ihn einer spirituellen und heiligen Lust zuneigt, durch die er sein ganzes Glück in Gott und in die Erfüllung seiner Forderung setzt. Dies ist seine Theorie der siegreichen Lust, die den Willen unfehlbar zur Zustimmung führt. In all dem glaubt Jansenius nur den Gedanken des heiligen Augustinus wiederzugeben, aber es ist evident, daß er von dem bajanistischen Klima seiner Ausbildung beeinflußt war. Das Werk als solches vermeidet offensichtlich jede Polemik, aber ein Anhang, „Parallèle" betitelt, greift die Molinisten heftig an und vergleicht ihre Lehre mit jener der Pelagianer[6]. Jansenius war um eine strikte Einhaltung des augustinischen Sprachgebrauchs bemüht und lehnte, ebenso wie Bajus, die Begrifflichkeit der Thomisten ab, die seinem Unternehmen starke Impulse vermittelt hätte.

Der Augustinismus in Frankreich: Saint-Cyran und Port-Royal

In dem von den Religionskriegen zerrissenen Frankreich hatte der Gnadenstreit wenig Widerhall gefunden. Der wiederhergestellte Friede hatte den Fakultäten und vor allem der Sorbonne ihren alten Glanz wiedergegeben; aber die berühmtesten Professoren sprachen in ihren Vorlesungen von der Gnade mit Klarheit, hingen offen dem Thomismus an und verehrten Augustinus als ihren Lehrer; der Molinismus war ihnen ganz oder fast unbekannt. Bérulle zeigte sich seit dem Beginn seiner Laufbahn dem Augustinismus tief verhaftet, aber doch keineswegs in einer exklusiven Weise, da er 1612 P. Guillaume Gibieuf ins Oratorium aufnahm, der zu diesem Zeitpunkt noch überzeugter Molinist war und sich erst unter dem Einfluß Bérulles dem Augustinismus zuwandte. Auch Duvergier de Hauranne, ehemaliger

[6] Vgl. *A. de Meyer*, De Werkwijze van Jansenius en zijn Augustinus: Mededelingen der Kon. Vl. Academie van Belgie (1946) VIII, I.

Jesuitenschüler, stand den neuen Ideen zunächst keineswegs feindlich gegenüber. Während der arbeitsamen Jahre, die er mit Jansenius auf seinem Besitz Camp-de-Prats in der Nähe von Bayonne verbrachte (1611—16), scheint er sich nicht besonders intensiv mit den Fragen der Gnade beschäftigt zu haben. Aber fast zur gleichen Zeit, als Jansenius in Löwen den Augustinismus entdeckte, öffneten sich dem späteren Abt von Saint-Cyran unter dem Einfluß Bérulles ähnliche Horizonte. Nur war der ausschließlich intellektuelle Augustinismus, den Jansson seinem Schüler Jansenius erschlossen hatte, nicht identisch mit dem Augustinismus, den Bérulle Saint-Cyran vermittelte. Bérulle war wenig daran interessiert, aus den Werken des Bischofs von Hippo eine zusammenhängende Theorie der Gnade und Prädestination abzuleiten. Aus der Praxis der christlichen Spiritualität kommend, suchte er in Augustinus eine Methode, um den Seelen ihre totale Abhängigkeit von Gott und ihre persönliche Unglückseligkeit zum Bewußtsein zu bringen; Saint-Cyran bewegte sich auf der gleichen Linie. Ungeachtet dieser Differenz ihrer Perspektiven vereinigten sich Jansenius und Saint-Cyran jedoch zur gemeinsamen Verteidigung des Augustinismus. Im Herbst 1621 verbrachte Saint-Cyran einige Zeit in Löwen bei Jansenius. Bei diesem Zusammentreffen beschlossen sie, dem Augustinismus durch politische Unterstützung gegen die Jesuiten zum Durchbruch zu verhelfen, und sie suchten entsprechende Verbindungen anzuknüpfen; offensichtlich in dieser Absicht nahm Jansenius in den folgenden Jahren aktiven Anteil an der Einführung des von Bérulle gegründeten Oratoriums in Flandern. Diese politischen Unternehmungen blieben jedoch ohne Erfolg; angesichts der Haltung Richelieus erkannten die beiden Freunde, daß von dieser Seite nichts zu hoffen war. Sie trafen am 10. Mai 1623 in Péronne erneut zusammen und beschlossen eine „Änderung des Plans", die darin bestand, den Kampf nun auf die universitäre und die intellektuelle Ebene zu verlagern. Seit 1621 bedienten sie sich — wie es zu dieser Zeit, da die Post noch sehr unsicher war, allgemein gebräuchlich war — eines Geheimcodes, der ihnen eine genügend abgesicherte Korrespondenz ermöglichte, und führten einen regelmäßigen Briefwechsel, bis der Krieg diesen 1635 unterbrach. Saint-Cyran konnte also bis zu diesem Zeitpunkt den Fortgang des großen Werkes verfolgen und seinem Freund Angaben und Ratschläge und sogar einen ersten Entwurf des „Liber proemialis" senden. Unglücklicherweise konnte er ihm seine Unterstützung für die Redaktion des 3. Bandes, den wichtigsten von allen, dessen genauen Inhalt er erst nach der Veröffentlichung kennenlernte, nicht mehr zuteil werden lassen. Nur die Briefe des Jansenius sind uns erhalten, aber aus ihnen geht klar hervor, daß Saint-Cyran und er sich in zwei verschiedenen geistigen Welten entwickelten und daß der Augustinismus für beide nie den gleichen Sinn beinhaltete.

Wie bereits erwähnt, traf das Pamphlet „Mars Gallicus" des Jansenius gegen Richelieu den Kardinal-Minister an einem wunden Punkt, aber

Richelieu zog das entscheidende Argument gegen Saint-Cyran keineswegs aus diesem Pamphlet. In der Tat stand Saint-Cyran um 1634 auf dem Höhepunkt seines Ruhmes. Er wurde allgemein als das unbestrittene Haupt des parti dévot angesehen. Er unterhielt glänzende und freundschaftliche Beziehungen zur Elite des französischen Katholizismus. Aber schon war ein neues Element in sein Leben getreten, das dessen Lauf erschüttern sollte. Bereits seit 1620 war er eng befreundet mit Robert Arnauld d'Andilly, einem Mann, der am Hofe tätig war, und Diplomaten, dem Ältesten einer Familie aus dem Dienstadel und Bruder der berühmten Mère Angélique, der Äbtissin und Reformatorin der vormals im Tal der Chevreuse gelegenen und 1625 nach Paris verlegten Zisterzienserinnenabtei Port-Royal. Bis jetzt hatte Saint-Cyran nur gelegentliche und oberflächliche Verbindungen mit Mère Angélique und ihrer Schwester Mère Agnès gehabt. Inzwischen hatte Mère Angélique Port-Royal für einige Jahre verlassen und zusammen mit dem Bischof von Langres, Sébastien Zamet, einen neuen Orden, das Institut du Saint-Sacrement, gegründet[7]. Aber Zamet, ein seltsamer und unausgeglichener Charakter, hatte schon bald die lebhafte Feindschaft vor allem des Erzbischofs von Sens, Octave de Bellegarde, auf sich gezogen. Diesem letzteren gelang es — in der Absicht, der Gründung zu schaden —, sich einen Erbauungstext der Mère Agnès mit dem Titel „Chapelet secret du Saint-Sacrement" zu beschaffen[8], den er als die spirituelle Charta des neuen Instituts vorstellte und durch acht Doktoren der Sorbonne am 18. Juni 1633 zensurieren lassen konnte. Auf Bitten Zamets übernahm Saint-Cyran die Verteidigung des Textes, in dem er übrigens den Bérulleschen Einfluß erkannte. Er errang einen vollkommenen Sieg, und Mère Angélique bewies ihm lebhafte Dankbarkeit. Ihre Verbindungen wurden enger, und Mère Angélique entdeckte mit Bewunderung in dem Mann, den sie bislang für einen reinen Intellektuellen gehalten hatte, einen bedeutenden Seelenführer.

Auf diesem Gebiet nun hatte Saint-Cyran sehr spezielle persönliche Auffassungen, die zum Teil von Franz von Sales und Bérulle inspiriert waren. Saint-Cyran wies den Gedanken zurück, daß das christliche Leben sich in einem beständigen Wechsel zwischen dem Stand der Gnade und der Sünde gestalten könne. So bemühte er sich, seine Schützlinge durch eine Methode, die einen psychologischen Schock bei ihnen auslösen sollte, zu einem wahrhaft neuen Leben zu führen. Diese Methode bestand darin, das Zwischenstadium des Pönitenten zu durchlaufen und sich in dieser Zeit die Kommunion zu versagen und den Empfang der Absolution hinauszuzögern. Nach dieser Verzögerung, die gewöhnlich einige Wochen dauerte, empfing der

[7] Vgl. *L. Prunel,* S. Zamet, sa vie et ses œuvres, les origines du jansénisme (Paris 1912).
[8] Vgl. *L. Cognet,* Le Chapelet secret du Saint-Sacrement: Chroniques de Port-Royal (1951) 3—14.

Pönitent Absolution und Kommunion. Darauf mußte er in größtmöglicher Zurückgezogenheit leben, um die empfangenen Gnaden zu bewahren. Diese Methode war schon vor 1627 ausgearbeitet, aber Saint-Cyran hatte bis dahin wenig Gelegenheit, sie anzuwenden. Er beging die Unklugheit, den Nonnen von Port-Royal und Saint-Sacrement davon zu berichten. Sie begeisterten sich für die Methode und wollten alle diesen Weg der Erneuerung beschreiten; sie sprachen auch außerhalb des klösterlichen Kreises davon, ohne zu bedenken, daß sie dadurch Saint-Cyran dem Vorwurf gefährlicher Neuerungen aussetzten und Richelieu die Waffen gegen ihn lieferten. Von schweren Gewissensskrupeln geplagt, blieb Mère Angélique von Ostern bis Himmelfahrt 1635, ohne die heilige Kommunion zu empfangen, und dies trotz der Rügen Saint-Cyrans, der vor der Öffentlichkeit dennoch die Verantwortung dafür trug.

Aber die Angelegenheit der Einsiedler von Port-Royal sollte schon bald eine ganz andere Bedeutung bekommen. Mère Angélique hatte einen Neffen, einen jungen und brillanten Rechtsanwalt, Antoine Lemaistre, in dem man allgemein eine der Hoffnungen des Pariser Gerichtshofes sah. Er wollte 1634 nach einer sentimentalen Enttäuschung aus dem Leben scheiden, aber Saint-Cyran hatte ihn daran gehindert. Der plötzliche Tod einer seiner Tanten am 24. August 1637 bewirkte in ihm einen neuen Bekehrungsenthusiasmus. Nach einer langen Probezeit erlaubte ihm Saint-Cyran um den 15. Dezember 1637, in einem offenen Brief an den Kanzler Séguier seinen Entschluß bekanntzugeben, fortan in Zurückgezogenheit und Buße zu leben, ohne jedoch Priester oder Ordensmann werden zu wollen. Man wußte, daß Saint-Cyran sein Seelenführer war, und beschuldigte ihn, einen neuen Orden gründen zu wollen, zumal sich nun auch andere seiner Schüler Lemaistre in seiner Einsiedelei anschlossen. Richelieu sah hierin die Zelle eines sich bildenden Widerstandes und entschloß sich, streng einzugreifen, nicht jedoch ohne vorher, im Februar 1637, noch einmal — aber erfolglos — versucht zu haben, das Wohlwollen seines früheren Freundes durch das Angebot eines Bischofssitzes zu erkaufen. Im März 1638 ließ der Oratorianer Claude Séguenot eine Übersetzung von Augustinus' „De Sancta Virginitate" mit Kommentar erscheinen, der sich in einer heftigen Aggressivität gegen die religiösen Orden und für einen starren und konzessionslosen Augustinismus erging. Publizisten im Solde Richelieus bezeichneten Saint-Cyran als den wahren Autor des Buches, da dessen Verbindung mit dem Oratorium öffentlich bekannt war. Der Verhaftung Séguenots am 7. Mai folgte am 14. Mai die Inhaftierung Saint-Cyrans im Schloß von Vincennes.

Die Öffentlichkeit hielt Saint-Cyran zunächst schwerer Häresien schuldig, und Richelieu versuchte, ihn durch einen regulären Prozeß zu kompromittieren. Aber die Durchsicht seiner Papiere und die Befragung seiner Freunde und Schüler erwiesen schon bald die absolute Unschuld des An-

geklagten. Einen Augenblick hoffte Richelieu ihn vermittels des Attritionismus in Schwierigkeit zu bringen, da Saint-Cyran stets die Notwendigkeit der auf die Gottesliebe gegründeten contritio im Sakrament der Buße verteidigt hatte; Richelieu hielt diese Auffassung für widersprüchlich zu den Entscheidungen des Konzils von Trient. Aber Saint-Cyran, der dieser Frage tatsächlich wenig praktische Bedeutung beimaß, erklärte sich am 14. Mai 1640 zur Abfassung eines dem Attritionismus relativ gewogenen Briefes bereit und beraubte so Richelieu seines Hauptanklagepunktes. Saint-Cyran wurde dennoch in willkürlichem Gewahrsam gehalten, ohne Prozeß, und es blieb ihm nur die Hoffnung, daß das ungesunde Gefängnis in Vincennes bald seine gebrechliche Gesundheit zerstört haben werde. Im katholischen Milieu hatte die öffentliche Meinung nun aber die Zusammenhänge begriffen und wandte sich gegen den Kardinal-Minister. Andererseits konnte Saint-Cyran, der nun mit dem Nimbus des Martyrers umgeben war, aus seinem Gefängnis heraus in eine umfangreiche Korrespondenz eintreten, durch die er auf eine immer bedeutender werdende Gruppe von Schülern einwirken konnte. Schwerkrank, von Blindheit bedroht, stand Saint-Cyran mehrmals an der Schwelle des Todes. Aber er sollte Richelieu noch überleben, der am 4. November 1642 starb. Am 6. Februar 1643 konnte Saint-Cyran das Gefängnis verlassen, blieb aber kränklich und erlag am darauffolgenden 11. Oktober einer Apoplexie, ohne seine Tätigkeit wiederaufgenommen zu haben. Er hinterließ jedoch eine Gruppe von Schülern, die sein Werk fortsetzten.

Die Anfänge des Jansenistenstreits. Die Bulle „In eminenti"

Wie vorauszusehen, führte die Veröffentlichung des „Augustinus" die Gnadenkontroversen wieder auf einen neuen Höhepunkt. Sie traf jedoch — vor allem im Löwener Kreis — niemanden unerwartet, und jeder hatte im voraus schon seine Positionen sorgfältig vorbereitet. Die Jesuiten eröffneten die Kampagne. Ungeachtet der Verbote von 1611 und 1625 hinsichtlich der Veröffentlichungen über die Gnade, deren Gültigkeit sie jedoch uneingeschränkt anerkannt hatten, ließen sie am 22. März 1641 im Jesuitenkolleg von Löwen Thesen vortragen, in denen Jansenius angeklagt wurde, die Irrtümer Calvins und des Bajus zu erneuern, die menschliche Freiheit auf ein Nichts zu reduzieren und die Erlösung nur auf die Auserwählten zu beschränken[9]. Diese Thesen fanden lebhafte Erwiderungen, und es erschienen zahllose Streitschriften über diese Frage. Fortan waren die Fakultäten in Jansenisten und Antijansenisten geteilt.

Auch in Frankreich war der Boden für neue Auseinandersetzungen berei-

[9] Vgl. *L. Ceyssens*, Le jansénisme, considérations historiques préliminaires à sa notion: Nuove ricerche storiche sul giansenismo: AnGr 21 (1954) 3—32.

tet. Saint-Cyran hatte gehofft, daß in dem Kreis seiner Schüler sein Werk durch seinen Neffen Martin Barcos (1600—78), der in Löwen bei Jansenius studiert hatte, fortgesetzt würde, aber Barcos erwies sich schon sehr bald als sehr unausgeglichen in seinem Urteilsvermögen [10]. Dagegen fand Saint-Cyran seinen geistigen Erben in dem jüngsten Bruder der Mère Angélique, Antoine Arnauld (1612—94), dem die Nachwelt die Bezeichnung Le Grand Arnauld beilegte. Zunächst Student deer Rechte, dann seit 1632 der Theologie, hatte ihn der junge Mann lange Zeit durch seine zu ausschließlich intellektuellen und auch zu weltlichen Bestrebungen enttäuscht, obwohl er bemerkenswerte Fähigkeiten zeigte. Die kleineren Schriften des Augustinus gegen die Pelagianer waren zu dieser Zeit noch sehr wenig verbreitet. Dennoch hatte sich Saint-Cyran durch die Vermittlung des Jansenius etwa zwanzig Exemplare der Löwener Ausgabe von 1555 [11] besorgt. Eines davon gab er dem jungen Arnauld und war erstaunt über die Schnelligkeit und Tiefe, mit der dieser die wesentlichen Punkte der Schrift erfaßte. Er ließ ihn am 14. November 1635 für das Bakkalaureat der Theologie eindeutig augustinische Thesen verteidigen, deren Inhalt dem des „Augustinus" nahestanden; der lebhafte Erfolg an der Sorbonne zeigte, daß der Augustinismus hier noch begeisterte Anhänger hatte. Sie bewirkten im übrigen keinerlei Polemik. Im Dezember 1638 erhielt Arnauld das Subdiakonat, und kurze Zeit später bekehrte er sich zu einem intensiven und anspruchsvollen inneren Leben und stellte sich ganz unter die Führung Saint-Cyrans. Dieser ließ ihn sein Studium an der Sorbonne fortführen, wo er am 18. Dezember 1641 die Doktorwürde erhielt. Zu diesem Zeitpunkt hatte er ihn bereits in verschiedenen Werken zur Verteidigung seiner Ideen herangezogen.

In Paris verfügten Augustinisten wie Molinisten über Korrespondenten in Löwen. So wurden bei der Veröffentlichung des „Augustinus" im September 1640 auch einige Exemplare nach Frankreich geschickt; in den Monaten November und Dezember gaben sechs Pariser Doktoren ihre Zustimmung zu einem Neudruck, der 1641 in Paris erschien und dem 1643 ein weiterer in Rouen folgte. Dies führte naturgemäß sofort zu heftigen Polemiken zwischen Gegnern und Verteidigern des Jansenius. Unter diesen letzteren befanden sich Gruppen, denen die Verteidigung des Augustinismus bereits zur Tradition geworden war: Oratorianer, Dominikaner, Karmeliter und zahlreiche Doktoren der Sorbonne. Einige von den letzteren kämpften jedoch auch in den Reihen der Anti-Jansenisten, unter denen die Jesuiten einen bedeutenden Platz einnahmen. Unter den Gegnern des Jansenius ist aber vor allem Richelieu selbst zu nennen, der ihm seinen „Mars Gallicus" nie verziehen hatte; Richelieu neigte dem Molinismus zu und

[10] Vgl. *J. Orcibal*, Martin de Barcos abbé de Saint-Cyran et sa correspondance: RHE 52 (1957) 877—899.

[11] D. Aurelii Augustini opera contra Pelagianos, 2 Bde (Löwen 1555).

hatte sich in seiner „Instruction du chrétien" von 1619 für den Attritionismus eingesetzt, während der „Augustinus" eine lebhafte Verteidigung des Kontritionismus darstellte. Andererseits wollte er die Jesuiten schonen, aus deren Orden einige ihm zu dieser Zeit auf politischem Gebiet große Dienste leisteten. Aber obschon er seine Sympathien offen zeigte, gab er das Signal zur Auseinandersetzung erst sehr spät. Zweifellos war er sich im klaren über die Macht der augustinischen Partei.

Seit Ende 1640 besaß auch Saint-Cyran in seinem Gefängnis ein Exemplar des „Augustinus". Aber von Krankheit geschwächt und von Blindheit bedroht, konnte er nicht daran denken, diesen umfangreichen Folio-Band systematisch durchzuarbeiten. Er scheint persönlich nur das Inhaltsverzeichnis und einige Kapitel gelesen zu haben und kannte das Werk zweifellos vor allem aus den Analysen, die ihm Arnauld oder Barcos gaben. Da er seit 1635 keine Beziehungen mehr zu Jansenius unterhalten hatte, kannte er den endgültigen Plan des Werkes, vor allem den des 3. Bandes nicht, in dem er zu seinem Erstaunen einen Angriff auf den Attritionismus fand. Es war ihm nicht mehr möglich gewesen, wie ursprünglich mit Jansenius vereinbart, das Werk vor seiner Drucklegung noch einmal durchzusehen, und er fand es nun in trockener, harter, dem Gegenstand unangemessener und den spirituellen Aspekten des Problems fremder Form vor. Dennoch anerkannte er es als eine wohlfundierte Darlegung der Grundsätze des Augustinismus. Kurze Zeit später legte er, um Arnauld d'Andilly über die wesentlichen Zusammenhänge zu informieren, seine eigenen Ideen in einer kleinen Abhandlung „De la grâce de Jésus-Christ" [12] nieder, mit der er durch die laufende Herausarbeitung des Zusammenhangs von Gnade und Inkarnation thematisch näher bei Bérulle denn bei Jansenius steht. Er wünschte jedenfalls keine voreilige Polemik und beeinflußte auch seine Schüler in diesem Sinne. Er beschränkte sich darauf, die Veröffentlichung weiterer augustinischer Schriften zu fördern, die das Werk des Jansenius ergänzten. Die Pariser Ausgabe des „Augustinus" enthielt im Anhang einen Traktat von Conrius über den Zustand der ungetauft verstorbenen Kinder, in dem er darlegte, daß sie zur Hölle verdammt seien. Kurze Zeit später erschien der „Pèlerin de Jéricho" desselben Autors, eine düstere Beschreibung der Erniedrigung des Menschen nach dem Sündenfall. Gleichzeitig ging eine kleinere Schrift des Jansenius, „Oratio de interioris hominis reformatione" (1627), in Druck, die Arnauld d'Andilly 1642 ins Französische übertrug. Die Jesuiten ließen daraufhin in Paris die im März 1641 an der Universität Löwen vorgelegten antijansenistischen Thesen neu auflegen. Kurz vor seinem Tod eröffnete Richelieu die Auseinandersetzung und beauftragte den Kanonikus und Doktor an der Sorbonne, Isaac Habert, Jansenius in seinen

[12] Text: *J. Orcibal*, Spiritualité 233—240.

Predigten anzugreifen. Habert hielt in diesem Sinne zwei Predigten in Notre-Dame am 30. November und am 21. Dezember und dann eine weitere am darauffolgenden Sonntag Septuagesima.

Dieser letzte Angriff war besonders heftig. Der Gefangene von Vincennes beschloß hierauf, die Verteidiger des Jansenius aus ihrem Schweigen heraustreten zu lassen, und beauftragte Arnauld mit einer Erwiderung an Habert. Arnauld verfaßte nun unter den Augen Saint-Cyrans seine umfangreiche „Apologie pour M. Jansénius"; die Interventionen Präsident Molés und des Erzbischofs von Paris, François de Gondi, die ein weiteres Stillschweigen vorgezogen hätten, verzögerten aber die Veröffentlichung bis zum September 1644. Sie konnten jedoch in der Zwischenzeit das Erscheinen zahlreicher polemischer Schriften nicht verhindern. Der Feuillant Pierre de Saint-Joseph griff Jansenius in seiner „Défense de Saint Augustin" an, auf die der Oratorianer Collin du Juanet mit seinem „Saint Augustin enseignant par lui-même", einer interessanten Sammlung von Texten zur indirekten Rechtfertigung des „Augustinus", antwortete. Zur gleichen Zeit versuchte Jacques Sirmond, ein gelehrter Jesuit, der als Spezialist für das christliche Altertum bekannt war, zu beweisen, daß Augustinus im Altertum der Häresie des sog. Prädestinatianismus angeklagt worden sei, und entfachte dadurch eine heftige Kontroverse.

Die Jesuiten von Flandern und der Internuntius Stravius hatten über die Vorkommnisse im Zusammenhang mit der Publikation des „Augustinus" noch vor der Veröffentlichung des Werkes nach Rom berichtet. Es ist unwahrscheinlich, daß diese Angelegenheit Urban VIII. stark bewegt hat, der, ein von Krankheit und Skrupeln verzehrter Greis, sich vor allem mit Poesie und Politik beschäftigte, alle seine Bemühungen dem Ruhm seiner Familie, den Barberini, widmete und die Regierung seinem Neffen, dem Kardinal Francesco Barberini, überließ. Dieser wollte, da er die Veröffentlichung des „Augustinus" nicht hatte verhindern können, zumindest den Kontroversanten das Stillschweigen auferlegen. Er erließ am 1. August 1641 durch das Heilige Offizium ein Dekret, das sowohl den „Augustinus" als auch die Thesen der Jesuiten und zahlreiche weitere Veröffentlichungen der beiden Parteien verurteilte. Aber der Rat von Brabant warf verschiedene rechtliche Schwierigkeiten auf, die es der Universität von Löwen ermöglichten, das Dekret nicht zu veröffentlichen, das somit ohne jede praktische Bedeutung blieb. Die Jesuiten unternahmen nun eine großangelegte Kampagne, um eine ausdrückliche lehramtliche Verurteilung des „Augustinus" zu erreichen. Verschiedene Listen verdammungswürdiger Sätze wurden dem Kardinal Barberini zugesandt, aber das Heilige Offizium weigerte sich, diese zu verurteilen, ehe es nicht das Werk selbst studieren konnte. Barberini beschloß jedoch, sich darüber hinwegzusetzen und das Werk mit der Begründung, es erneuere die von Pius V. und Gregor XIII. verurteilten Sätze, zu verurteilen. Unter dem Datum des

6. März wurde eine Bulle in diesem Sinne vorgelegt, die wahrscheinlich Francesco Albizzi, den Assessor des Heiligen Offiziums, der in dieser Angelegenheit eine besonders aktive Rolle spielte, zum Verfasser hat. Neuerliche Verhandlungen traten jedoch dazwischen, an denen der Nuntius von Köln, Fabio Chigi, der sich damit einen persönlichen Erfolg als Friedensstifter versprach, bedeutenden Anteil hatte. Diese Verhandlungen verzögerten die Veröffentlichung der Bulle „In eminenti" [13], die erst am 19. Juni 1643 in Rom erfolgen konnte. Die Bedingungen ihrer Veröffentlichung waren jedoch sehr unsicher. Die belgischen Jesuiten hatten von ihren römischen Mitbrüdern Exemplare der Bulle erhalten und veröffentlichten sie in eigener Verantwortung, noch ehe die Nuntien davon unterrichtet waren. Der Internuntius in Brüssel, Antonio Bichi, der im Juli 1642 Stravius im Amt nachgefolgt war, und sein Onkel, Fabio Chigi, der Nuntius in Köln, erhielten kurze Zeit später die offizielle Mitteilung der Bulle und veröffentlichten sie, korrigierten aber ihren Text und datierten sie auf 1643. Andere Ausgaben waren in Umlauf, die in sich wieder verschiedene Varianten boten. Unter diesen Bedingungen bezweifelte die niederländische Öffentlichkeit einen Augenblick sogar die Authentizität der Bulle. Als diese schließlich anerkannt war, bot der Text jedoch noch zahlreiche doktrinale und juridische Schwierigkeiten, so daß sie in Flandern erst 1651 effektiv veröffentlicht wurde [14].

In Löwen versuchte der Dekan der theologischen Fakultät, Schickelius, der für den Antijansenismus gewonnen war, eine Annahme der Bulle noch vor ihrer Veröffentlichung zu erreichen. Er scheiterte jedoch, da die meisten seiner Kollegen die Beweggründe der Bulle für irrig hielten, besonders die Behauptung, der „Augustinus" habe in der Kirche ein Ärgernis hervorgerufen [15]. Um vom Papst eine Revision seiner Entscheidung zu erreichen, sandte die jansenistische Gruppe im Namen der Universität Löwen und der Staaten von Brabant zwei Abgeordnete, Johannes Sinnich und Cornelius de Paepe, nach Rom, wo sie am 24. Oktober 1643 eintrafen [16]. Diese Botschaft erwies sich jedoch als nutzlos, da das Heilige Offizium, in dem Albizzi allmächtig war, von vornherein wissen ließ, daß die Bulle in keinem Fall geändert werde. De Paepe starb in Rom. Sinnich erhielt eine Audienz bei Urban VIII., in deren Verlauf ihm der greise Papst bestätigte, daß es seine

[13] Text: BullRom 15, 92 b; Text und frz. Übers.: Recueil historique des bulles 36—45; vgl. *L. Ceyssens*, Les origines romaines de la bulle In eminenti: Jansenistica 3, 7—110.
[14] Vgl. *ders.*, L'impasse de la bulle In eminenti en les années 1646—1649: APraem 31 (1955) 227—252, 32 (1956) 5—59.
[15] Vgl. *ders.*, L'enquête officielle faite en 1644 sur le scandale causé par l'Augustinus: AFrH 43 (1950) 68—160.
[16] Vgl. den Bericht Sinnichs an die Fakultät von Löwen: *L. Ceyssens*, Verslag over de eerste Jansenistiche deputatie van Leuven te Rome: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 22 (1942) 31—111.

Intention war, daß Jansenius nicht in der Bulle genannt werden sollte, und brachte damit indirekt die Verantwortlichkeit Albizzis ins Spiel, der der wirkliche Verfasser der Bulle war. Durch diesen Umstand betroffen, ließ Albizzi am 16. Juni 1644 die Bulle durch ein Dekret des Heiligen Offiziums bestätigen[17]. Urban VIII. starb am darauffolgenden 29. Juli; sein Nachfolger war Innozenz X. (Pamfili). Dieser forderte zwar in verschiedenen Breven[18] die Durchführung der Bulle, hätte es jedoch lieber gesehen, wenn die Dinge sich hingezogen hätten. So kehrte Sinnich im September 1645 nach Löwen zurück, ohne etwas anderes als gute Worte erhalten zu haben. In den Niederlanden beruhigte sich die Situation allmählich; die entscheidende Wendung sollte sich in Frankreich vollziehen.

Der Nuntius in Paris, Kardinal Hieronymus Grimaldi, erhielt aus ungeklärten Gründen das ihm am 10. Juni 1643 zugesandte Exemplar der Bulle „In eminenti" nicht, und die offiziellen Dokumente über diese Frage erreichten ihn erst im September. In der Zwischenzeit hatten die Jesuiten von Rouen den Text der schon von ihren flandrischen Mitbrüdern verbreiteten Bulle drucken lassen. Aber zahlreiche darin enthaltene Ungereimtheiten ließen selbst Grimaldi diese Veröffentlichung zunächst für eine Fälschung halten. Arnauld, beraten von Saint-Cyran, entwickelte alle nur möglichen Argumente gegen die Authentizität der Bulle in seinen „Premières" und „Secondes observations sur la bulle", die im August 1643 erschienen und die öffentliche Meinung stark beeindruckten. Im Herbst, als die Authentizität der Bulle endgültig anerkannt worden war, kamen die Abgeordneten aus Löwen auf ihrem Weg nach Rom durch Paris und stimmten sich mit der französischen Jansenistengruppe ab. Durch wirksame parlamentarische Unterstützung gelang es den Verteidigern des Jansenius, die Übernahme der Bulle „In eminenti" und des Dekrets vom 16. Juni 1644 für Frankreich zu verhindern. Man stand damals am Beginn der Regentschaft Annas von Österreich, und diese sehr unentschiedene Zeit, in der Mazarin zur Macht gelangte, gab den Jansenisten weitreichende Aktionsmöglichkeiten. Im September 1644 setzte Arnauld seine „Première apologie pour M. Jansenius" in Umlauf, der bald eine zweite als Erwiderung auf erneute Angriffe Haberts folgte. Zur gleichen Zeit veröffentlichte Arnauld als Antwort auf eine jesuitische Streitschrift gegen Saint-Cyran eine „Apologie pour M. de Saint-Cyran", deren beide erste Teile schon 1639 von Lemaistre verfaßt worden waren. Darin werden einige Probleme der Gnadenlehre angeschnitten. Die Grundfragen über die Lehre des „Augustinus" wurden damals jedoch noch kaum berührt.

Diese unsichere Zeit wurde vor allem durch Konflikte bewegt, die sich an der „Fréquente communion" Arnaulds entzündeten. Ursprünglich war

[17] Text: Recueil historique des bulles 49.

[18] Vgl. jenen an den Gouverneur Castelrodrigo: ebd. 55—58.

dieser umfangreiche Quartband nur eine sehr kurze Widerlegung einer Schrift des Jesuiten Sesmaisons aus dem Jahr 1641 gewesen, der über Buße und Eucharistie Ideen vertrat, die jenen Saint-Cyrans diametral entgegenstanden. Das Werk war unter Beihilfe Saint-Cyrans gewachsen und zu einer umfassenden Verteidigung der Thesen Saint-Cyrans über die Praxis der „Erneuerungen" geworden, die als eine Rückkehr zur Kirchenzucht der Urkirche dargestellt wurden, was wiederum den Vertretern des milieu dévot und der Gegenreformation gefallen mußte. Im August 1643 konnte das Werk mit den Approbationen von fünfzehn Bischöfen und einundzwanzig Doktoren erscheinen. Es rief eine lebhafte Polemik hervor, und P. Nouet richtete im Profeßhaus der Jesuiten in Paris heftige Predigten gegen diese Schrift. Arnauld stellte sich den Angriffen und antwortete durch die Veröffentlichung (1644) einer reichhaltigen Sammlung von Texten, die Lemaistre übersetzt hatte, „La tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion". In Regierungskreisen, wo der Antijansenismus Mazarins allmählich Boden gewann, war man Arnauld nicht gewogen. Mazarin glaubte eine Annäherung mit dem Heiligen Stuhl einleiten zu können, indem er Arnauld und Barcos Order erteilen ließ, das Werk in Rom selbst zu verteidigen. Arnauld und Barcos zogen es vor, sich aus dem unmittelbaren Einflußbereich Mazarins zurückzuziehen, aber die gallikanischen Kreise protestierten gegen eine Entscheidung, die letztlich ohne Folgen blieb. Jene Bischöfe, die ihre Zustimmung gegeben hatten, fühlten sich von dieser Kontroverse angesprochen und brachten die Angelegenheit durch einen Brief vom 5. April 1644 vor den Heiligen Stuhl; ein Doktor der Sorbonne, Bourgeois, der ebenfalls zum Kreis der Zustimmenden gehörte, wurde nach Rom gesandt. Er kehrte um die Mitte des Jahres 1646 wieder zurück[19]. Zu diesem Zeitpunkt hatte das Heilige Offizium nach eingehender Prüfung eine Zensur des Buches zurückgewiesen. Verurteilt wurde 1647 lediglich — jedoch ohne Bezugnahme auf das Werk — ein Satz aus dem Vorwort, der von Barcos stammte und in dem er von Petrus und Paulus als von zwei Häuptern der Kirche spricht, die jedoch nur eines sind[20]. Parallel zu diesem Streit, der eigentlich nur eine Ablenkung darstellte, begannen die ersten Angriffe gegen den Laxismus in der Moraltheologie der Jesuiten in Form einer „Théologie morale des jésuites", die Arnauld gemeinsam mit einem Doktor der Sorbonne, Hallier, verfaßt hatte und deren Argumente die „Provinciales" später wiederaufnehmen sollten.

[19] Der von Bourgeois verfaßte Bericht wurde 1695 auf Grund der Bemühungen Quesnels gedruckt. Er ist nachzuschlagen: *A. Arnauld*, Œuvres 18, 665—734.

[20] Text des Dekrets: Recueil historique des bulles 59—63.

Die fünf Sätze und die Bulle „Cum occasione"

Seit 1645 wurde es offenkundig, daß Mazarin die Königin-Regentin vollkommen beherrschte und er Richelieus Politik fortsetzte und also antijansenistisch orientiert war. Von den Freunden, die Port-Royal zu dieser Zeit bei Hofe hatte, begriffen mehrere die Lage und wechselten die Position. Die übrigen, die Port-Royal die Treue gehalten hatten, wurden als Vertreter der Opposition betrachtet und ausgeschaltet. Arnauld d'Andilly selbst beendete seine weltliche Laufbahn und zog sich 1646 vom Hof zurück. Vinzenz von Paul, der seit 1643 dem Conseil de Conscience angehörte, der frühere Freund Saint-Cyrans, der ihm sehr große Dienste erwiesen hatte, glaubte 1648 sich nicht gegen seine Ratskollegen stellen zu dürfen und erklärte sich gegen den Jansenismus. Verschiedene Orden hielten es für klüger, das gleiche zu tun. Schließlich erschien Port-Royal als die letzte Bastion des Widerstandes, den Mazarin, dann Ludwig XIV. zu vermindern trachteten. Mehrere Jahre lang kam es jedoch nur zu oberflächlichen Auseinandersetzungen, in denen auf der Seite der Jansenisten Arnauld, Barcos und der Oratorianer P. Desmares und auf antijansenistischer Seite Habert und die Jesuiten Deschamps und Pinthereau hervortraten. Dieser letztere konnte sich einige der in der Wohnung Saint-Cyrans konfiszierten Papiere beschaffen und veröffentlichte daraus in den Jahren 1646 bis 1655 verschiedene Auszüge, die geschickt ausgewählt und mit außergewöhnlicher Unredlichkeit kommentiert waren; er bewahrte der Nachwelt auf diese Weise übrigens eine Fülle kostbarer Dokumente. Alles war bereit für den großen Angriff auf Jansenius.

Bei der Versammlung der Sorbonne am 1. Juli 1649 legte der Syndikus Nicolas Cornet ohne näheren Hinweis auf ein bestimmtes Werk die folgenden sieben Sätze zur Prüfung vor:

1. Einige Gebote Gottes sind für die gerechten Menschen, auch wenn sie wollen und sich bemühen, mit den ihnen im jetzigen Zustand zur Verfügung stehenden Kräften unerfüllbar, und sie haben auch nicht die Gnade, durch die sie erfüllbar werden.

2. Im Zustand der gefallenen Natur findet die innere Gnade niemals einen Widerstand.

3. Im Zustand der gefallenen Natur ist für Verdienst und Mißverdienst nicht die Freiheit des Menschen von innerer Nötigung erfordert, sondern es genügt die Freiheit von äußerem Zwang.

4. Die Semipelagianer gaben die Notwendigkeit der zuvorkommenden inneren Gnade für die einzelnen Akte, auch für den Beginn des Glaubens zu. Ihr Irrtum bestand darin, daß sie von dieser Gnade behaupteten, der menschliche Wille könne ihr widerstehen und gehorchen.

5. Semipelagianisch ist die Behauptung, Christus habe für alle Menschen den Tod erlitten oder sein Blut vergossen.

6. Die Taten der Ungläubigen sind Sünden.

7. Die Kirche war früher der Auffassung, daß das Bußsakrament für die geheimen Sünden nicht genügen würde.

Es kam unmittelbar darauf zu einer stürmischen und wirren Diskussion, in der mehrere Doktoren behaupteten, es handle sich hier darum, die Lehre des Augustinus unter dem Namen des Jansenius zu verurteilen. Trotz der Opposition von 70 Teilnehmern beauftragte man eine Kommission mit der verlangten Untersuchung. Kurze Zeit später gab Arnauld die „Considérations sur l'entreprise faite par Maître Nicolas Cornet" heraus, in denen er die Formulierung der Sätze für gewollt zweideutig erklärte, da sie bei oberflächlicher Betrachtung häretische Bedeutung haben, in augustinischer Sicht jedoch in vollkommen orthodoxem Sinn verstanden werden könnten. Schließlich lieferte eine Berufung wegen Gewaltmißbrauchs von 61 Doktoren Präsident Molé die Gelegenheit, den beiden Parteien einen viermonatigen Waffenstillstand aufzuerlegen, der jedoch keineswegs respektiert wurde. Die Lage an der Sorbonne komplizierte sich darüber hinaus durch die Tatsache, daß man Doktoren, die einem Orden angehörten, nun einzeln und zahlenmäßig unbegrenzt zur Wahl zuließ, während die alten Vorschriften nur zwei Vertretern eines Ordens dieses Recht einräumte, um Stimmenhäufungen in Konformität mit den Anweisungen des Ordens zu vermeiden. Unter diesen Bedingungen war es unmöglich, eine Zensur der Sätze verfassen und veröffentlichen zu lassen, und der Rekurs an den Heiligen Stuhl, von den römischen Jesuiten schon zu einem früheren Zeitpunkt vorgeschlagen, erschien nun unvermeidlich. So kam man also dem Wunsch Roms zuvor, das eine so bedeutende Angelegenheit nicht der Sorbonne überlassen wollte.

Gegen Ende 1650 schrieb Isaac Habert, nun Bischof von Vabres, an Innozenz X. (vgl. Band IV, Seite 665 f), um ihm die fünf ersten Sätze des Nicolas Cornet vorzulegen, die er — jedoch nur sehr undeutlich — Jansenius zuschrieb[21]. Die Antijansenisten sammelten für diesen Brief bischöfliche Unterschriften: bei seiner Übersendung nach Rom zu Beginn 1651 waren es 78, und später kamen noch etwa 15 weitere hinzu; der französische Episkopat zählte damals etwa 130 Bischöfe. Arnauld stellte diesem Brief ähnliche Erwägungen wie in seiner Erwiderung an Nicolas Cornet entgegen. Aber auch die jansenistische Gruppe hatte Anhänger im Episkopat, darunter Henry Arnauld, Bischof von Angers, den Bruder des Großen Arnauld. Auf der Klerikerversammlung vom Februar/März 1651 protestierten mehrere Bischöfe beim Nuntius gegen das Vorgehen Haberts. Kurze Zeit später verfaßten elf Teilnehmer einen Brief an Innozenz X., zwei weitere schlossen sich ihnen später an. Ein Doktor der Sorbonne, Saint-Amour, der sich in Rom aufhielt, erklärte sich bereit, ihre Sache zu vertreten, und übergab den Brief am

[21] Der Brief Haberts ist zu finden: ebd. 74—77.

10. Juli 1651. In den darauffolgenden Monaten kamen weitere jansenistische Abgeordnete nach Rom. Die Antijansenisten, die zunächst durch den Franziskaner Mulard in Rom vertreten waren, sandten im April 1652 drei weitere Emissäre. Nun mußte man auf die römische Entscheidung warten, die allen Anzeichen nach noch lange auf sich warten lassen würde. Der Konflikt wandte sich erneut nebensächlichen Vorfällen zu. Ein solcher ereignete sich im Zusammenhang mit einem „Catéchisme de la grâce", den der Jansenist Feydear herausgebracht hatte, ein weiterer um die Lehre des antijansenistischen Professors der Sorbonne, Alphonse Le Moyne, dem Arnauld seine „Apologie pour les saints Pères", eines seiner besten Werke, entgegensetzte. Andere betrafen das Kloster von Port-Royal, dessen Beichtvater, Antoine Singlin, 1649 Predigtverbot erhielt und das in einer Flugschrift des Jesuiten Brisacier, „Le jansénisme confondu" (1651), des geheimen Calvinismus bezichtigt wurde.

Die jansenistische Deputation in Rom beging von Anfang an einen Fehler, indem sie die Eröffnung von Versammlungen mit öffentlichen Aussprachen ähnlich den Kongregationen *De Auxiliis* verlangte, während Innozenz X. der persönliche Richter in dieser Angelegenheit sein wollte. Im „Journal" Saint-Amours sind diese ermüdenden Verhandlungen genau zu verfolgen[22]. Im April 1651 wurde eine Kommission von Kardinälen gebildet, dann im September 1652 eine Kommission von Theologen, der nur ein Jesuit angehörte und in der der Franziskaner Lucas Wadding[23] Jansenius in bemerkenswerter Weise verteidigte. Die beiden Deputationen wurden ermächtigt, Schriften an die Kommission zu senden, man gestattete ihnen jedoch untereinander keinerlei offizielles Zusammentreffen und gewährte ihnen nur getrennte — im übrigen sehr seltene — Audienzen. Einige der zu dieser Zeit entstandenen Streitschriften sind von höchstem Interesse, im besonderen der „Écrit à trois colonnes"[24], der von den Verteidigern des Jansenius bei ihrer letzten Audienz am 19. Mai 1653 übergeben wurde und für die Kenntnis des jansenistischen Gedankens von größter Bedeutung ist: hier wird für jeden der fünf Sätze zwischen der orthodoxen und der häretischen Bedeutung unterschieden und die von den Molinisten vertretene gegensätzliche Position jeweils angeführt.

In Wahrheit hatten politische Elemente entscheidenden Anteil an diesen Verhandlungen. Einerseits wollte Rom seine Meinung nicht ändern und die Bulle „In eminenti" nicht wieder rückgängig machen. Auf der anderen Seite hatte der Heilige Stuhl — sehr empfindlich in der Frage des Galli-

[22] Saint-Amour hat ein Tagebuch über seine Verhandlungen geführt, dessen Redaktion Arnauld besorgte und das 1662 veröffentlicht wurde.

[23] Vgl. *L. Ceyssens*, Florence Conry, cf n. 2.

[24] Der Écrit à trois colonnes steht als Anhang im Journal de M. de Saint-Amour (o. O. 1662).

kanismus — den Rückgriff der antijansenistischen Bischöfe auf Rom mit Wohlwollen aufgenommen und war bereit, sie mit dem Sieg zu belohnen, zumal sie im Episkopat eine breite Mehrheit darstellten. Schließlich hatte sich Mazarin, mit dem man gute Verbindungen unterhalten wollte, offen gegen den Jansenismus ausgesprochen und Rom im Jahr 1651 sogar einen vom jungen Ludwig XIV. unterzeichneten Brief übersandt. Unter diesen Bedingungen war die erneute Verurteilung des Jansenius unvermeidlich, und es scheint, als hätten die verantwortlichen römischen Kreise nie ernsthaft an einen anderen Ausgang gedacht; verschiedentlich wurde jedoch von bestimmten Vertretern eine ausdrückliche Ausklammerung des orthodoxen Augustinismus aus dieser Verurteilung gewünscht, die jedoch unterblieb. Die Bulle „Cum occasione", vom 31. Mai 1653 datiert und am 3. Juni veröffentlicht, verurteilte die fünf Sätze, die sie Jansenius zuschrieb: die ersten vier als häretisch und den letzten als falsch, ohne eine andere Einschränkung[25]. Diese Bulle war ein vollkommener Sieg für die Antijansenisten. In Flandern wurde sie ohne Schwierigkeiten angenommen, da die jansenistische Gruppe, durch die jüngsten Zensuren gegen den Erzbischof von Mecheln und den Bischof von Gent hart getroffen und den rasch aufeinanderfolgenden Tod von Calenus und Froidmont (Februar—Oktober 1653) sehr geschwächt, nur wenig Widerstand leistete. In der Tat war der Ort der jansenistischen Partei nun Paris und nicht mehr Löwen[26].

3. Kapitel

Der jansenistische Konflikt bis 1713

Weitere Bibliographie zu den im vorigen Kapitel aufgeführten Werken:
BIBLIOGRAPHIE: *A. Maire*, Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal, 3 Bde (Paris 1925/27); *A. Maulvault*, Répertoire alphabétique de Port-Royal (Paris 1902).
QUELLEN: *E. Deschamps*, De haeresi janseniana (Paris ²1728); *B. Pascal*, Œuvres, hrsg. von *L. Brunschvicg - F. Boutroux - F. Gazier*, 14 Bde (Paris 1904/14); *ders.*, Les Provinciales, hrsg. von *L. Cognet* (Paris 1965); *Cl. Goujet*, Vie de M. Nicole (Lüttich 1767); *N. de Larrière*, Vie de Messire Antoine Arnauld (Paris - Lausanne 1783); *V. Cousin*, Jacqueline Pascal (Paris ⁹1878); *P. Thomas du Fossé*, Mémoires, 4 Bde (Rouen 1876/79); *N. Fontaine*, Mémoires, 2 Bde (Utrecht 1736); (anonym) Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal (Utrecht 1740); *P. Nicole*, Lettres sur l'hérésie imaginaire, 2 Bde (Lüttich 1667); *ders.*, Lettres et Nouvelles lettres, 3 Bde (Paris 1755/67); *ders.*, Apologie de M. Nicole écrite par lui-même (Amsterdam 1734); *M. Feydeau*, Mémoires inédits, hrsg. von *E. Jovy* (Vitry-le-François 1905); *J. Besoigne*, Vie des quatre évêques

[25] Text: BullRom 15, 720 a: Text und frz. Übers.: Recueil historique des bulles 79—86; vgl. D 2001—07.
[26] *L. Ceyssens*, La publication aux Pays-Bas de la seconde bulle contre Jansénius: Augustiniana 7 (1957) 196—240 389—426 576—593.

engagés dans la cause de Port-Royal, 2 Bde (Köln 1756); *G. Patin*, Lettres, hrsg. von *J.-H. Réveillé-Parise*, 3 Bde (Paris 1846); *Saint-Simon*, Mémoires, hrsg. von *A. de Boislisle*, 41 Bde (Paris 1879/1928); *Sourches*, Mémoires, 13 Bde (Paris 1882/93); *L. Ceyssens*, La fin de la première période du jansénisme, sources des années 1654—1660 (Brüssel-Rom 1963); *Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly*, Relation de captivité, hrsg. von *L. Cognet* (Paris 1954); (anonym) Histoire des persécutions des religieuses de Port-Royal écrites par elles-mêmes (Villefranche 1753); (anonym) Journaux de ce qui s'est passé à Port-Royal depuis que la communauté fut transférée à Port-Royal des Champs jusqu'en 1669 (o. O. 1724); *P. Quesnel*, Correspondance, hrsg. von Mme *A. Le Roy*, 2 Bde (Paris 1900); *ders.*, La Paix de Clément IX, 2 Bde (Chambéry 1700); *ders.*, Histoire de la vie et des ouvrages de M. Arnauld (Lüttich 1697); *J. A. G. Tans*, Pasquier Quesnel et les Pays-Bas (Groningen-Paris 1960); *A. Varet*, Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Paix de l'Église, 2 Bde (o. O. 1706); *Dom Rivet de la Grange*, Nécrologe de l'Abbaye de Port-Royal (Amsterdam 1723); *Ch. Le Febvre de Saint-Marc*, Supplément au nécrologe de Port-Royal (o. O. 1735); *Louail-Fouillou-Joncoux*, Histoire abrégée du Jansénisme (Köln 1697); *ders.*, Histoire du cas de conscience, 8 Bde (Nancy 1705/11); *J. Fouillou*, Mémoire sur la destruction de Port-Royal des Champs (o. O. 1711); *F. Guelphe*, Relation de la retraite de M. Arnauld dans les Pays-Bas en 1679 (Mons 1733); *N. Pinault*, Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal, 3 Bde (o. O. 1750); *J. Racine*, Abrégé de l'histoire de Port-Royal, hrsg. von *A. Gazier* (Paris 1908); (anonym) Recueil de pièces qui n'ont pas encore paru sur le formulaire (Avignon 1754); (anonym) Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal, 4 Bde (o. O. 1750/52); (anonym) Histoire de la sortie du P. Quesnel des prisons de l'archevêché de Malines (o. O. 1743); *G. Vuillart*, Lettres à M. de Préfontaine, hrsg. von *R. Clark* (Genf-Lille 1951); *Fénelon*, Œuvres complètes, 10 Bde (Paris 1851/52); *Bossuet*, Œuvres complètes, 31 Bde (Paris 1862/66); *ders.*, Correspondance, hrsg. von *Ch. Urbain-E. Levesque*, 15 Bde (Paris 1909/25).

LITERATUR: *A. Chéruel*, Histoire de France sous le ministère de Mazarin (1651—61), 3 Bde (Paris 1882); *L. E. Du Pin*, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle, 7 Bde (Paris 1708); *A. Gits*, La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne (Löwen 1940); *J. Laporte*, La doctrine de Port-Royal, la morale d'après Arnauld, 2 Bde (Paris 1951—52); *J. Mesnard*, Pascal, l'homme et l'œuvre (Paris 1951); *ders.*, Pascal et les Roannez, 2 Bde (Paris 1965); *L. Goldmann*, Le Dieu caché (Paris 1965); *J. Orcibal*, Port-Royal entre le miracle et l'obéissance: Flavie Passart et Angélique de Saint-Jean (Paris 1967); *P. Jansen*, Le cardinal Mazarin et le mouvement janséniste (Paris 1967); *P. Blet*, Le clergé de France et la monarchie, étude sur les assemblées générales du clergé de 1651 à 1666, 2 Bde (Rom 1959); *J. Bourlon*, Les Assemblées du Clergé et le jansénisme (Paris 1909); *A. Gazier*, Les dernières années du Cardinal de Retz (1655—1679) (Paris 1875); *G. Namer*, L'abbé Le Roy et ses amis, essai sur le jansénisme extrémiste intramondain (Paris 1964); *A. Le Roy*, Le gallicanisme au XVIII^e siècle, la France et Rome de 1700 à 1715 (Paris 1892); *G. Delassault*, Le Maistre de Sacy et son temps (Paris 1957); *L. Cognet*, Claude Lancelot Solitaire de Port-Royal (Paris 1951); *P. Chételat*, Étude sur Du Guet (Paris 1879); *E. Dejean*, Un prélat indépendant au XVII^e siècle Nicolas Pavillon évêque d'Alet (Paris 1909); *R. Taveneaux*, Le jansénisme en Lorraine (Paris 1960); *B. Neveu*, Sébastien-Joseph du Cambout de Pontchâteau et ses missions à Rome (Paris 1969); *ders.*, Un historien à l'école de Port-Royal, Sébastien Le Nain de Tillemont (Den Haag 1966); *A. Janssen*, Un polémiste antijanséniste, le P. Annat: Mélanges Ch. Moeller (Löwen-Paris 1914); *R. Clark*, Strangers and Sojourners at Port-Royal (Cambridge 1932); *P. Hoffer*, La dévotion à Marie au déclin du XVII^e siècle (Juvisy 1938). — Vgl. Kap. 2.

Die quaestio juris und die quaestio facti. Die Provinciales

Die Bulle „Cum occasione" bedeutete zweifellos einen Sieg für den Antijansenismus, zumal Mazarin sich wirksam für ihre Übernahme durch Frankreich einsetzte. Eine königliche Deklaration vom 4. Juli 1653 erteilte dem Parlament und dem Klerus einen diesbezüglichen Befehl. Mazarin ließ die Bulle von den damals in Paris anwesenden 28 Bischöfen im Namen des gesamten Klerus akzeptieren, und kurze Zeit später wurde auch die Sorbonne gezwungen, sich anzuschließen. Nur einige Bischöfe veröffentlichten sie mit bestimmten Einschränkungen, vermittels deren sie den orthodoxen Augustinismus retten wollten. Port-Royal befand sich in einer besonders schwierigen Lage. Die Fronde war immer schwächer geworden. In den jüngsten Wirren hatten die Leute von Port-Royal ihre absolute Loyalität der Monarchie gegenüber bewiesen, aber auch ihre Antipathie gegen Mazarin, den eigentlichen Sieger, deutlich gezeigt, und es besteht kein Zweifel, daß mehrere der Pamphlete des Koadjutors von Paris, des späteren Kardinals Retz, von den Männern von Port-Royal redigiert waren. Es ist begreiflich, daß sich die Verteidiger des Jansenius zunächst in das Schweigen flüchteten. Aber der wenig kluge Triumph ihrer Gegner ermöglichte ihnen wieder eine Rückkehr in die Öffentlichkeit. Sie reagierten zunächst auf einen minderwertigen Stich in einem Almanach, der zu Beginn 1654 erschien und Jansenius mit seinen Schülern zeigte, wie sie sich in die Arme Calvins werfen. Sacy antwortete darauf mit einem langen satirischen Gedicht „Enluminures du fameux almanach des jésuites". Im Februar 1654 veröffentlichte der Jesuit P. François Annat, der Beichtvater des Königs, eine lateinische Streitschrift mit dem Titel „Chicanes des Jansénistes", in der er versichert, der Papst habe in der letzten Bulle nicht einmal die Lehre des heiligen Augustinus selbst schonen wollen; daneben stellte er die Behauptung auf, die fünf Sätze seien im genauen Wortlaut dem „Augustinus" entnommen. Arnauld erwiderte im März in drei Schriften, die ein Manifest des neuen jansenistischen Standpunktes darstellen. Zunächst klärt er die Frage der sog. „quaestio facti"; er beweist, daß nur der erste Satz im „Augustinus" enthalten ist, und zwar in einem Kontext, der ihn als orthodox ausweist, und daß die übrigen Sätze zwar andere Passagen des Werkes zusammenfassen mögen, diese Passagen jedoch de facto ebenfalls orthodox sind und nur das augustinische Denken wiedergeben. Schließlich führt er Sätze aus dem „Augustinus" an, die das Gegenteil der verurteilten Sätze aussagen. Arnauld kommt zu dem Ergebnis, daß die Verurteilung der Sätze mit der häretischen Bedeutung durch Innozenz X. zwar zu Recht geschehen sei, diese jedoch in dieser heterodoxen Bedeutung nicht von Jansenius stammten.

Aber Arnauld konnte die öffentliche Meinung nicht wirklich erreichen. In einer Versammlung von 38 Bischöfen am 9. März 1654 setzte Mazarin einen Text durch, der die Verurteilung der Sätze im Sinne des Jansenius

anerkannte. Innozenz X. antwortete darauf am 29. September durch ein Breve mit gleicher Zielsetzung[1]. Am 15. Januar 1655 ließ Mazarin durch eine Versammlung von 15 Bischöfen die Unterzeichnung eines Jansenius verurteilenden Formulars für den gesamten Klerus und für die weiblichen Ordensmitglieder vorschreiben; aber um die Lage nicht noch mehr zu verschlechtern, wurde diese Maßnahme zunächst nicht angewendet. Wieder kam die eigentlich doktrinale Frage nicht zum Austrag. Der Jesuit Étienne Deschamps versuchte durch eine Formel, die später Bossuet wieder aufgriff, in seinem umfangreichen Traktat „De l'hérésie janssénienne" (1654) zu beweisen, daß die fünf Sätze die Seele des „Augustinus" seien, aber er blieb ohne jeden Erfolg. Die Flugschriften wandten sich nun dem Bereich der Politik zu. Der Publizist Filleau de la Chaise setzte in seiner „Relation juridique" (1654) die Fabel in Umlauf, 1620 habe in der Kartause von Bourgfontaine eine Versammlung stattgefunden, bei der Jansenius, Saint-Cyran und andere den Plan gefaßt hätten, den Deismus einzuführen und den Glauben an die Eucharistie zu zerstören. Zur gleichen Zeit bemühte sich der königliche Almosenier Marandé in seinen „Inconvénients d'état", die Jansenisten als gefährliche Gegner der Staatsgewalt hinzustellen.

Schon bald ließ ein neuerlicher Vorfall den Zwist wieder aufflammen. Am 1. Februar 1655 verweigerte der Vikar von Saint-Sulpice, Picoté, dem Herzog von Liancourt wegen seiner allgemein bekannten Beziehung zu Port-Royal die Absolution[2]; Picoté wurde in seiner Haltung unterstützt von dem berühmten Jean-Jacques Olier, Pfarrer von Saint-Sulpice, der dem Jansenismus äußerst feindlich gegenüberstand. Die Angelegenheit erregte Aufsehen, und selbst das Eingreifen Vinzenz' von Paul konnte zu keiner Verständigung führen. Nach drei Wochen brachte Arnauld die Angelegenheit durch seine „Lettre à une personne de condition" vor die Öffentlichkeit, auf die seine Gegner mit etwa zehn Flugschriften antworteten. Arnauld erwiderte erst nach vier Monaten in seiner „Seconde lettre à un duc et pair" vom 10. Juli 1655, die eigentlich ein umfangreiches Werk darstellt, in dem die Position des französischen Jansenismus mit bemerkenswerter Klarheit zusammengefaßt ist. Er akzeptiert die Verurteilung der in den fünf Sätzen enthaltenen Häresie zwar uneingeschränkt, hält es jedoch für besser, über die Tatsache, ob man sie Jansenius zuschreiben müsse, zu schweigen, und fügt hinzu, er habe sie bei einer genauen Lektüre des „Augustinus" nicht darin gefunden. Dann wendet er sich heftig gegen den molinistischen Begriff der gratia sufficiens und führt Petrus in seiner Verleugnung des Herrn als ein Beispiel eines Gerechten an, der gesündigt hat, weil ihm die Gnade fehlte.

[1] Brief und Breve: Recueil historique des bulles 120—131.

[2] Vgl. den authentischen Bericht des Herzogs: Une relation authentique du duc de Liancourt: Documents d'Histoire 3 (März 1912) 90—96.

Unmittelbar darauf versuchten die Gegner Arnaulds ihn wegen dieser beiden letzten Sätze, die den „Augustinus" und Petrus betrafen, verurteilen zu lassen; Arnauld wollte ihnen jedoch zuvorkommen und brachte die Angelegenheit durch einen Brief vom 27. August vor den Heiligen Stuhl. Sie wurde dennoch der Sorbonne in der Versammlung vom 4. November vorgelegt und nahm trotz der Proteste Arnaulds, der vergeblich um Gehör bat und seine schriftlichen Apologien — jedoch ohne Erfolg — vervielfachte, ihren Lauf. Eine erste Zensur wurde am 14. Januar 1655 unter so regelwidrigen Umständen ausgesprochen, daß sich 60 Doktoren aus der Sorbonne zurückzogen. Dennoch wurde Arnauld am 15. Februar aus der Sorbonne ausgeschlossen. In seiner Verteidigung hatte ihn ein junger Theologe aus Chartres unterstützt, der nun im Jansenistenstreit eine bedeutende Rolle spielen sollte: Pierre Nicole (1625—95). Unglücklicherweise beherrschten Arnauld und Nicole nur die Sprache der Theologen; wenn ihre außerordentliche Bildung auf diesem Gebiet ihnen auch eine Hörerschaft unter ihresgleichen sicherte, so fanden ihre Werke in der breiten Öffentlichkeit doch kaum ein Echo. In dieser Zeit nun, in der der Stern Mazarins allmählich verblaßte, stellte sich das eigentliche Problem auf der Ebene der öffentlichen Meinung. Damals, noch vor der endgültigen Verurteilung Arnaulds, fand Port-Royal in der Person Blaise Pascals (1623—62) jenen Mann, der wie kein anderer hier helfen konnte.

In den Augen der Einsiedler von Port-Royal[8] war Blaise Pascal (Kap. 6) bis jetzt nur ein junger Weltmann, der sich den Wissenschaften gewidmet, sich jüngst bekehrt und in Freundschaft dem Kloster zugewandt hatte, in dem seine jüngere Schwester Jacqueline seit Januar 1652 als Nonne lebte. Als er im Januar 1656 mit Arnauld und Nicole in Port-Royal des Champs weilte, führte ihn eine von Arnauld zufällig ausgesprochene Einladung dazu, seine schriftstellerische Fähigkeit einer Streitschrift zu leihen, die nun für die Gesellschaft und nicht mehr für Spezialisten bestimmt war. So entstand die erste „Provinciale", datiert vom 23. Januar 1656: dieser erste Brief an einen Freund in der Provinz hatte ungeheuren Erfolg und eröffnete eine neue Episode des Konfliktes. Man begriff, daß man sich auf dem richtigen Weg befand, und es folgten 17 weitere „Provinciales", die sich — bis zum letzten vom 24. März 1657 — auf etwas mehr als ein Jahr verteilten. Diese gefährliche Kampagne zwang Arnauld, Nicole und Pascal sich zu verbergen, um einer lettre de achet zu entgehen, die sie in die Bastille gebracht hätte. Auch der Druck geschah im verborgenen und konnte sich allen Nachforschungen der Polizei entziehen. Trotz der gefährlichen Bedingungen wurden die „Provinciales" ab dem fünften Brief in 6000

[8] Vgl. *L. Cognet*, Le jugement de Port-Royal sur Pascal: Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre (Paris 1956) 11—30.

Exemplaren gedruckt, eine für diese Zeit ungewöhnlich hohe Auflage[4]. Drei Ausgaben in einem Band, die zwischen 1657 und 1659 erschienen, beweisen die Beständigkeit des Erfolgs. Lange Zeit rätselte die Öffentlichkeit über den Autor, erst 1659 wurde die Autorschaft Pascals allmählich bekannt.

Pascal arbeitete eng mit Arnauld und Nicole zusammen und lieh der Dokumentation und den Argumenten der Spezialisten die Magie seines unvergleichlichen Stils; daneben verwendete er zahlreiche früher erschienene polemische Schriften, deren Inhalt dadurch in der breiten Öffentlichkeit bekannt wurde. Dennoch fand er keineswegs eine einmütige Zustimmung in Port-Royal; Mère Angélique und Singlin hielten diese Kampagne für unvereinbar mit der christlichen Liebe. Tatsächlich ging Pascal seit der 5. „Provinciale", als Arnauld an der Sorbonne unterlegen war, zum Gegenangriff über und wandte sich, indem er eine alte Polemik wieder aufgriff, gegen die laxistische Moral der jesuitischen Kasuisten. Hier befand er sich auf einem besonders günstigen Terrain. Der Rigorismus in der Moral war in der Tat nicht nur ein Erbgut von Port-Royal, sondern auch unter den besten Vertretern des Klerus und bei den Gläubigen weit verbreitet. Durch die Identifizierung des Laxismus mit den Jesuiten brachte Pascal die Gesellschaft Jesu in einen Mißkredit, von dem sie sich nie mehr ganz befreien konnte. Der so eingeleitete Kampf sollte sich noch lange nach den „Provinciales" fortsetzen. Der Weltklerus nahm mit den „Écrits des Curés de Paris", an denen Pascal ebenfalls mitarbeitete, den Kampf wieder auf. Er führte zu einer Reihe von Dekreten des Heiligen Offiziums unter Alexander VII. (1665—66) und Innozenz XI. (1679)[5], in denen 110 laxistische Sätze — 57 von ihnen stammen indirekt aus den „Provinciales" — verurteilt wurden. Unglücklicherweise traf Pascal im feindlichen Lager auf keinen kongenialen Gegner. Neben einigen Repliken einzelner Antijansenisten veröffentlichten die Jesuiten ab dem 6. Brief in Zusammenarbeit verfaßte Antworten, deren Hauptautoren wahrscheinlich P. Annat und P. Nouet waren, letzterer ein ausgezeichneter Schriftsteller im Bereich der Spiritualität, aber nur ein mittelmäßiger Polemiker. Diese Antworten, die in unübersehbarer Fülle Details der von Pascal zitierten kasuistischen Texte diskutierten, sind mittelmäßig; sie kamen aber Pascal zugute, da sie der Öffentlichkeit den Eindruck vermittelten, die Jesuiten identifizierten sich tatsächlich mit diesen umstrittenen kasuistischen Positionen. Der Ton der „Provinciales" wurde zunehmend schärfer und heftiger, und die beiden letzten, die sich direkt an P. Annat wenden, sind besonders beißend. Dies

[4] Vgl. *L. Parcé*, La réimpression des premières Provinciales: Pascal, textes du tricentenaire (Paris 1963) 142—159.

[5] Text der Dekrete Alexanders VII.: BullRom 17, 387 b—389 a 427 b—428 a; D 2021—65; Innozenz' XI.: BullRom 19, 145 a—149 b; D 2101—67.

hinderte jedoch einen Pariser Jesuiten, Georges Pirot, nicht, im Dezember 1657 eine ungeschickte „Apologie des casuistes" zu veröffentlichen, die eine lebhafte Ablehnung provozierte und die Position der Jesuiten weiter schwächte.

In der Tat hatten die „Provinciales" einen großen Einfluß auf die Öffentlichkeit; ihr Echo findet sich in den Briefen der Mme de Sévigné und des Arztes Guy Patin. Die öffentliche Meinung war außerdem durch das berühmte Wunder des heiligen Dorns aufgewühlt, das am 24. März in Port-Royal geschah, wo die Nichte Pascals, Marguerite Périer, durch einen Dorn aus der Heiligen Krone von einer Tränenfistel geheilt wurde: trotz der Einwände der Jesuiten sah man darin fast allgemein ein Zeichen zugunsten von Port-Royal. All dies änderte jedoch nichts an der Haltung der führenden Kreise, und Mazarin wie auch der Kanzler Séguier, mehr denn je von den „Provinciales" irritiert, trachteten immer mehr danach, den Jansenismus zu liquidieren. Innozenz X., ein mehr gleichgültiger Charakter, hatte sich nie ernsthaft mit diesem Streit befassen wollen. Er starb am 7. Januar 1655; sein Nachfolger war der ehemalige Nuntius von Köln, Fabio Chigi, ein ausgeprägter Antijansenist, der als Alexander VII. den Thron bestieg. Eine neue Bulle in Sachen Jansenius, die quaestio facti betreffend, wurde seit Ende 1655 vorbereitet, jedoch zunächst geheimgehalten, um dann zu einem günstigen Zeitpunkt veröffentlicht zu werden. Nun schrieb in Frankreich die Klerikerversammlung des Sommers 1654 unter dem Druck Mazarins erneut die Unterzeichnung des Formulars gegen Jansenius vor und wandte sich am 2. September in einem offiziellen Brief an Alexander VII. mit der Bitte um eine klare Entscheidung in der quaestio facti[6]. Der Heilige Stuhl hielt den Augenblick für günstig: die Bulle „Ad sacram"[7] wurde am 16. Oktober 1656 offiziell unterzeichnet. Ein außerordentlicher Nuntius, Piccolomini, überbrachte sie im Januar nach Paris, aber verschiedene Verhandlungen verzögerten ihre offizielle Übergabe an den König bis zum 2. März 1657. Am 17. März erzwang Mazarin ihre Annahme von der Klerikerversammlung; das Parlament verzögerte die Annahme noch einige Zeit, und erst ein großer Gerichtstag am 29. November konnte den Widerstand brechen (Kap. 7).

Das Formular

Die Bulle „Ad sacram" verursachte in Frankreich heftige Emotionen. Sie stellte für die jansenistische Partei eine erneute Niederlage dar und zwang sie zu einer Festlegung einer neuen Position. Arnauld und Nicole befaßten

[6] Brief: Recueil historique des bulles 136—143.

[7] Text der Bulle: BullRom 16, 247 a, vgl. D 2010—12; Text und französische Übers.: Recueil historique des bulles 144—149.

sich damit in verschiedenen Schriften, die sie in den Monaten April bis August 1657 veröffentlichten. In der quaestio juris, das heißt hinsichtlich der in den fünf Sätzen enthaltenen Häresie, erklärte sich Arnauld mit der päpstlichen Verurteilung vollkommen einverstanden. In der quaestio facti aber, das heißt hinsichtlich des tatsächlichen Vorhandenseins der fünf Sätze im „Augustinus", vertrat er die Auffassung, daß der Papst sich schlicht geirrt habe, was durchaus im Bereich des Möglichen liege, da die Kirche hinsichtlich nichtgeoffenbarter Tatsachen nicht unfehlbar sei. Er verweigerte also in diesem Punkt jede innere Zustimmung und verpflichtete sich nur zu einem „ehrerbietigen Schweigen". Diese Haltung Arnaulds und Nicoles fand jedoch nicht die uneingeschränkte Zustimmung Port-Royals. Einige vertraten die Ansicht, daß die Verurteilung der fünf Sätze letztlich auf den Augustinismus selbst zurückfiele und man ihr deshalb ohne Einschränkung entgegentreten müsse, auch um den Preis eines Schismas: die Hauptvertreter dieser extremistischen Gruppe waren der Bischof von Alet, Nicolas Pavillon, der allgemein wegen der Heiligmäßigkeit seines Lebens verehrt wurde, und Guillaume Le Roy, der Abt von Haute-Fontaine. Andere dagegen hielten die taktischen Stellungnahmen Arnaulds für absurd; ausgehend von der Konzeption einer unveränderlich schlechten Welt, in der es unmöglich ist, die Wahrheit zu verteidigen, hielten sie es für besser, sich den päpstlichen Verurteilungen zu unterwerfen und Gott die Sorge für den Sieg seiner Sache zu überlassen. Das Zentrum dieser Gruppe war Barcos, der Neffe Saint-Cyrans. Aber Arnaulds Ideen erhielten durch seine theologische Autorität einen deutlichen Vorrang.

Der Antijansenismus war für Mazarin tatsächlich in erster Linie ein Argument gewesen, das ihm die Neutralität des Heiligen Stuhles im Kampf gegen Spanien sichern sollte. Nachdem er sein Ziel erreicht hatte, war ihm nicht mehr an einer Krise gelegen. Nach dem Tod des Ministers (9. 3. 1661) übernahm jedoch Ludwig XIV. persönlich den Kampf. Vom Gespenst der Fronde verfolgt, war er fest entschlossen, alle Herde der Opposition, die die nationale Einheit gefährdeten, auszulöschen: dieser Entschluß betraf sowohl den Jansenismus als auch den Protestantismus. Andererseits war der wenig intelligente und in religiösen Dingen sehr unwissende König in diesem Punkt völlig in den Händen seiner jesuitischen Beichtväter. Am 20. Februar 1661 hatten die Bischöfe der Klerikerversammlung die Frage des Formulars wieder aufgegriffen und Alexander VII. in einem Brief um seine Approbation in diesem Punkt gebeten[8]. Am 23. April verlangte ein Erlaß des Staatsrats unnachgiebig dessen Unterzeichnung und zwang damit die jansenistische Gruppe zu einer Stellungnahme. Arnauld erklärte sich zur Unterzeichnung des Formulars bereit, jedoch unter der Bedingung, daß die von ihm gegebene Unterscheidung der quaestio juris und der quaestio

[8] Text: ebd. 151—165.

facti beigefügt werde. Die beiden Generalvikare, die die Diözese Paris in Abwesenheit ihres Erzbischofs, des berühmten Kardinals Retz, der geflohen war, verwalteten, akzeptierten die Veröffentlichung eines wahrscheinlich von Pascal selbst redigierten Hirtenbriefes am 8. Juni 1661, der die Unterschrift mit dieser Unterscheidung vorschrieb und damit die Gruppe Arnaulds zufriedenstellte. Angesichts der Opposition offizieller Kreise jedoch mußten sie ihn am 31. Oktober wieder zurücknehmen und die Unterzeichnung ohne jede Einschränkung verlangen: Port-Royal wurde zur Weigerung getrieben.

Zu diesem Zeitpunkt hatte bereits die Hetze gegen das Kloster und seine Freunde eingesetzt. Am 23. April hatte man die Postulantinnen und Zöglinge entfernt. Man wollte die Seelenführer und Beichtväter sowie die wichtigsten Einsiedler durch lettre de cachet exilieren oder ins Gefängnis werfen, aber sie entzogen sich durch die Flucht. Die Polizei verfolgte sie. Später, im Mai 1666, gelang es ihr, durch Denunziation den Neffen der Mère Angélique, Isaac Lemaistre de Sacy, zu ergreifen, der dann bis zum Oktober 1668 in der Bastille inhaftiert war. Den Nonnen verbot die klösterliche Klausur jede Flucht, und so standen sie im Mittelpunkt des Geschehens. Natürlich hatte keine von ihnen je den „Augustinus" gelesen, und nur drei oder vier, darunter Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, die Nichte der Mère Angélique, hatten eine gewisse theologische Bildung erhalten. Aber ihre Verehrung für Saint-Cyran überzeugte sie von der absoluten Orthodoxie des Jansenius. Sie wiesen also jede, selbst bedingte Unterzeichnung des Formulars zurück und widersetzten sich in diesem Punkt in ihrer Mehrheit Arnauld. Mère Angélique verstarb am 6. August 1661; im Verlauf dieses Sommers kam es in Port-Royal zu heftigen internen Zwistigkeiten. Die Anführer des Widerstandes waren Angélique de Saint-Jean und Jacqueline Pascal. Aber nach der Rücknahme des Hirtenbriefes der Generalvikare stimmten Arnauld und die Nonnen wieder in der uneingeschränkten Verweigerung der Unterschrift überein. Kurze Zeit später resignierte der Erzbischof von Paris, Retz, und sein Nachfolger, Pierre de Marca, starb nach vier Monaten, ohne seinen Stuhl eingenommen zu haben. Ludwig XIV. ernannte nun seinen früheren Lehrer Hardouin de Péréfixe. Im Juli 1662 kam es jedoch zu Schwierigkeiten zwischen Frankreich und dem Heiligen Stuhl, und Péréfixe mußte eineinhalb Jahre auf seine Einsetzungsbulle warten; in dieser Zeit stagnierten die Geschehnisse um Port-Royal. Manche begriffen, daß eine Übereinkunft dem Konflikt vorzuziehen sei, und der Bischof von Comminges, Gilbert de Choiseul, leitete 1663 einen Versöhnungsversuch ein, aber die Auffassungen über die quaestio facti erwiesen sich als unvereinbar.

Im April 1664 wurde Péréfixe endgültig Erzbischof von Paris. Gleichzeitig heftig und gutmütig, ein mittelmäßiger Theologe, war er davon überzeugt, daß er den jansenistischen Widerstand mühelos überwinden könne.

Am 8. Juni 1664 veröffentlichte er einen Hirtenbrief, der die Unterscheidung de jure und de facto bestätigte, indem er für die quaestio juris den göttlichen Glauben und für die quaestio facti einen schlichten „menschlichen Glauben" verlangte. Dies konnte die Theologen von Port-Royal jedoch nur halb befriedigen, die in der quaestio facti nicht über das „ehrerbietige Schweigen" hinausgehen wollten. Nicole wurde mit der Erwiderung betraut und wies in seinen „Lettres sur l'hérésie imaginaire" sowie auch in anderen Flugschriften die Ansichten des Erzbischofs scharf zurück. Péréfixe, außer sich, rächte sich an den Nonnen. Am 21. und 26. August ließ er nach zwei dramatischen Besuchen im Kloster von Paris zwölf von ihnen, darunter Angélique de Saint-Jean und die greise Mère Agnès, in andere Konvente deportieren. In Paris wie auch im Kloster des Champs verweigerte man den Nonnen die Sakramente und stellte sie unter Polizeiaufsicht. Die Nötigungen des Erzbischofs und seiner Leute brachten schließlich zwölf der Nonnen unter unvorstellbaren moralischen Qualen zur Unterzeichnung des Formulars, die jedoch einige später wieder rückgängig machten. Die Berichte über diese Ereignisse, die die Nonnen unmittelbar darauf verfaßt und heimlich nach draußen gebracht hatten, wurden veröffentlicht und bewirkten eine große Unruhe, zumal der Erzbischof häufig genug sich durch das Ungestüm seines Wesens bloßgestellt hatte. Daneben brachte zu Beginn des Jahres 1665 die von Arnauld und Nicole verfaßte „Apologie pour les religieuses de Port-Royal" die Angelegenheit in ihrer Gesamtheit vor die Öffentlichkeit. Péréfixe, der durch eine der Nonnen, die unterzeichnet hatte, die „Verräterin" Flavie Passart, von den internen Spannungen in Port-Royal erfahren hatte, wollte davon durch den Publizisten Desmarets de Saint-Sorlin Gebrauch machen, aber Nicole gelang es, Desmarets zu neutralisieren, indem er dessen übersteigerten Mystizismus in den „Visionnaires" lächerlich machte. Die kleine Zahl der Unterschriften, die der Erzbischof von den Nonnen erhalten konnte, stellten für ihn eine schwere Niederlage dar. Um die Lage etwas zu stabilisieren, wurden die Nonnen, die die Unterschrift verweigert hatten, in Port-Royal des Champs zusammengefaßt und von einer Polizeieinheit bewacht, während jene Nonnen, die ihre Unterschrift gegeben hatten, mit einer besonderen Äbtissin, Dorothée Perdreau, in Paris blieben. Keine dieser Maßnahmen stellte jedoch eine echte Lösung dar.

In der Zwischenzeit hatte Alexander VII. auf Wunsch des französischen Klerus am 15. Februar 1665 die Bulle „Regiminis apostolici" erlassen, die ebenfalls die Unterzeichnung eines Formulars befahl[9]. Sie führte jedoch nur zu einer Verschlechterung der Lage, da vier Bischöfe bei ihrer Veröffentlichung klar zwischen der quaestio juris und der quaestio facti unterschie-

[9] Text der Bulle: BullRom 17, 336 b, vgl. D 2020; Text und französische Übers.: Recueil historique des bulles 223—230.

den und damit offen für Port-Royal Partei nahmen: unter ihnen befanden sich Henry Arnauld und Nicolas Pavillon. Die Höfe von Frankreich und Rom waren gleichermaßen verstimmt, und P. Annat erwog die Möglichkeit, vom Papst die Absetzung der vier Bischöfe zu verlangen; man mußte jedoch darauf verzichten, um nicht den ganzen Episkopat gegen sich aufzubringen, der eine solche Maßnahme nicht geduldet hätte. Indes ernannte der Heilige Stuhl im Januar 1667 eine Kommission, um den Prozeß gegen die Opponenten einzuleiten: sofort solidarisierten sich 19 Bischöfe mit ihnen, und 20 weitere erhoben Einspruch. Aber Clemens IX., der Alexander VII. auf dem päpstlichen Stuhl gefolgt war, wünschte als friedlicher Charakter die Versöhnung (Kap. 7). Auch Ludwig XIV., der erkannt hatte, daß der Krieg mit Holland unvermeidlich war, wollte die religiösen Streitigkeiten schlichten und das Königreich wieder einigen. 1668 wurde der Nuntius Bargellini damit beauftragt, Wege für eine Übereinkunft zu suchen. Die Jesuiten waren von den Verhandlungen ausgeschlossen, in denen Gondrin, der Erzbischof von Sens, Ligny, der Bischof von Meaux, und Vialart, der Bischof von Châlons, eine entscheidende Rolle spielten. Im Sommer 1668 zeichnete sich die Hoffnung auf eine Übereinkunft deutlicher ab. Man kam überein, daß die vier Bischöfe an den Papst schreiben und sich verpflichten sollten, die Bulle „Regiminis" erneut zu veröffentlichen und in ihren Diözesen unterzeichnen zu lassen; der Papst sollte dagegen stillschweigend dulden, daß diese Unterzeichnung durch theoretisch geheime, praktisch jedoch allgemein bekannte Protokolle geschehe, in denen die Unterscheidung de facto und de jure gemacht werde. Die Gruppe um Arnauld und Nicole, die immer mehr zum Status einer gemäßigten dritten Partei tendierte, war mit dieser Übereinkunft vollkommen zufrieden, nicht so jedoch die Extremisten der beiden Parteien. Ein Ratserlaß vom 23. Oktober 1668 und ein Breve Clemens' IX. vom 14. Januar 1669 gaben dem *Klementinischen Frieden* offizielle Bedeutung. Aber die Nonnen von Port-Royal, noch immer von den gleichen Zweifeln gequält, konnten sich nicht zu einer Zustimmung entscheiden. Auf Drängen Sacys unterzeichneten sie schließlich am 15. Februar 1669 und wurden drei Tage später feierlich zum Sakramentenempfang zugelassen.

Der Klementinische Friede

Der *Klementinische Friede*, so vollkommen er auch war, sollte die Lehrkontroversen fast 30 Jahre lang befrieden und Port-Royal seine letzte ruhige Dekade sichern. Das alte Kloster hatte in dieser Zeit treue und hochgestellte Freunde und wurde von der ehemaligen Heldin der Fronde, der Herzogin de Longueville, der Cousine des Königs, protegiert. All dies mußte jedoch Ludwig XIV. mißfallen, der in diesem Kreis auch weiterhin

einen Herd des Widerstands gegen seinen Absolutismus sah. Aber er wachte in erster Linie darüber, daß nichts geschah, was die Streitigkeiten neu entfachen konnte.

Die Leute von Port-Royal konnten nun ihre intellektuelle Tätigkeit friedlichen Gebieten zuwenden, auf denen sie übrigens schon früher hervorgetreten waren. Da war zunächst der Bereich der Spiritualität. Man beschloß, die hinterlassenen Papiere der großen Toten durchzuarbeiten, zu korrigieren und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Anfang 1670 erschienen die „Pensées" Pascals, 1671 zwei Bände der „Considérations sur les dimanches et les fêtes", Auszüge aus den Notizen Saint-Cyrans, dessen „Lettres chrétiennes et spirituelles" 1679 in Lyon neu aufgelegt wurden. Man veröffentlichte auch Originalwerke, wie die „Traités de Piété" des Arztes von Port-Royal, M. Hamon (1671), und die „Essais de Morale" (1671) Nicoles. Auch Übersetzungen brachte man heraus: Teresa von Ávila (1670), Johannes von Ávila (1673) und viele andere. Port-Royal bemühte sich, die biblischen Texte den Gläubigen zugänglich zu machen. Während der letzten Krise im Jahr 1667 hatte die Gruppe eine Übertragung des Neuen Testamentes aus dem Griechischen veröffentlicht, die, nach ihrem Erscheinungsort „Nouveau Testament de Mons"[10] genannt, vor allem Arnauld, Nicole und Sacy zu verdanken ist. Diese Übersetzung hatte, obwohl elegant und genau, eine heftige Polemik hervorgerufen und war 1668 auf den Index gesetzt worden. Sacy hatte seinerseits in seinem Gefängnis, der Bastille, mit einer Übertragung der Vulgata begonnen, die er seit 1672 mit Kommentaren aus den Vätern veröffentlichte; nach seinem Tod (1684) beendeten seine Schüler das Werk. Die liturgischen Übersetzungen Port-Royals, „Heures de Port-Royal" und „Office de Saint-Sacrement" (1659) erhielten mehrere verbesserte Neuauflagen. Schließlich widmete sich die Gruppe auch der Polemik gegen die Calvinisten, in der Arnauld und Nicole mit Bossuet zusammenarbeiteten. Es ist sogar wahrscheinlich, daß Arnauld bedeutenden Anteil an den „Expositions de la doctrine de l'Église catholique" hatte, die Bossuet 1671 herausbrachte. Nicole war, wenn auch in Zusammenarbeit mit Arnauld, der Hauptautor der „Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie", eines ansehnlichen Werkes, dessen erster Band 1669 erschien.

In Wahrheit wußte man auf beiden Seiten, daß der so aufrechterhaltene Friede sehr zerbrechlich war, und einige Vorfälle zeigten deutlich die wahren Gefühle des Hofes. 1675 wurde Henry Arnauld beschuldigt, in seiner Diözese Angers die bedingungslose Unterzeichnung des Formulars nicht zu erlauben; Ludwig XIV. rügte den Bischof durch das Edikt von Camp de Ninove (30. 5. 1676). Als Anfang 1677 ein von zwei Bischöfen unterzeich-

[10] Vgl. *E. Hublard*, Le Nouveau Testament de Mons, histoire d'un livre (Mons 1914); *E. Jacques*, Les sympathies jansénistes à Mons à la fin du XVII^e siècle: Annales du Cercle archéologique de Mons 66 (1965/67) 249—309.

netes Memorandum Nicoles dem neuen Papst Innozenz XI. verschiedene laxistische Sätze vorlegte, war der König sehr verstimmt. Aber vor allem in dem unerquicklichen Regalienstreit, der seit 1675 zwischen Ludwig XIV. und Innozenz XI. herrschte, nahm Arnauld eindeutig für den Heiligen Stuhl und gegen den König Stellung[11]. Als der Vertrag von Nijmegen den Krieg beendet hatte und die Herzogin von Longueville am 15. April 1679 gestorben war, beschloß Ludwig XIV., Port-Royal zu liquidieren, ohne jedoch ein Wiederaufflammen der Lehrstreitigkeiten hervorzurufen. Die Beichtväter, Zöglinge und Novizen wurden am 16. Mai aus dem Kloster entfernt: damit war das Haus zum Aussterben verurteilt. Arnauld glaubte seine Freiheit in Gefahr und ging im Juni 1679 außer Landes. Obschon ihm Innozenz XI. einen Ruhesitz in Rom und wahrscheinlich auch die Kardinalswürde anbieten ließ, wies er diese Lösung zurück, die ihm eine Rückkehr nach Frankreich unmöglich gemacht hätte. Nach einer langen Zeit der Unbestimmtheit ließ er sich in Brüssel nieder, wo er am 8. August 1694 starb, nachdem er auch weiterhin gegen die Jesuiten und später gegen Malebranche und dessen Ideen von der Gnade polemisiert hatte. Nicole, der sich gleichzeitig mit Arnauld ins Exil begeben hatte, konnte durch die Unterstützung des neuen Erzbischofs von Paris, Harlay de Champvallon, 1683 nach Frankreich zurückkehren, aber er beteiligte sich nicht mehr am Jansenistenstreit und wurde deshalb von der Partei bis zu einem gewissen Grad als Überläufer angesehen.

1685 empfing Arnauld in Brüssel zwei Oratorianer, die auf Grund ihrer augustinistischen Positionen gezwungen waren, Frankreich zu verlassen. Den jüngeren von ihnen, Jacques-Joseph Du Guet (1649—1733), zwang sein Gesundheitszustand schon bald, wieder in die Heimat zurückzukehren, wo er sich eine Laufbahn als geistlicher Schriftsteller schuf, der andere jedoch, Pasquier Quesnel (1634—1719) (Kap. 5), blieb bis zum Ende der treue Gefährte Arnaulds. Bisher war Quesnel vor allem durch gelehrte Arbeiten, darunter eine ausgezeichnete Ausgabe Leos des Großen, hervorgetreten. Seine persönlichen Ideen waren bestimmt von einem stark durch Bérulle geprägten Augustinismus, daneben war er dem Denken Thomas' von Aquin sehr verbunden, in dessen Werk er außerordentlich gut bewandert war. Unter diesen Voraussetzungen schätzte er den starren und archaisierenden Augustinismus des Jansenius wenig; von daher ist auch verständlich, daß er das Formular früher viermal unterzeichnet hatte. Außerdem war Quesnel gallikanisch orientiert und von Ideen beeinflußt, die zu Beginn des 17. Jh. von Edmond Richer vertreten wurden. Wie dieser letztere glaubte er, daß innerhalb der Kirche das Gut der Wahrheit nicht dem Papst und den

[11] Vgl. *A. Latreille*, Innocent XI pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV: Cahiers d'histoire, Veröffentl. der Universitäten Grenoble, Lyon und Clermont-Ferrand 1 (1956) 9—39.

Bischöfen, sondern der Gesamtheit der Gläubigen anvertraut ist, die gemeinsam dafür verantwortlich und daher mit gleichem Recht wie die Hierarchie Richter der Lehre sind; eine dogmatische Wahrheit konnte also nur verbindlich werden, wenn die Menge der Gläubigen sie akzeptiert hatte. In intellektueller Sicht beeinflußte Quesnel Arnauld in eindeutig thomistischem Sinne; dieser Einfluß tritt vor allem in den letzten großen Werken des greisen Theologen zutage. Auf der anderen Seite war Quesnel jedoch sehr viel mehr Politiker als Arnauld. Er war ein entschiedener Gegner der Jesuiten und Molinisten und spürte, daß die Präsenz des Jansenismus in den führenden Schichten des Parlamentarismus, der traditionsgemäß zum königlichen Absolutismus in Opposition stand, eine Gesamtheit günstiger Umstände schuf, die es zu nutzen galt. Dazu mußte der Jansenismus in eine festgefügte Partei verwandelt werden: dies war das Werk Quesnels. Klarsichtig und ausdauernd mit den Qualitäten eines Anführers ausgestattet, hatte er schon bald ein ausgedehntes Netz jansenistischer Agenturen über ganz Europa gespannt und führte so das von einigen seiner Vorgänger, vor allem Du Vaucel und Pontchâteau [12], begonnene Werk zur Perfektion. Aber wenn Quesnel auch den Sieg der augustinischen Partei wünschte, so wollte er sich doch keineswegs für Jansenius einsetzen, den er nicht sehr hochschätzte. Er versuchte, durch seine „Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace", in der er Gnade und Inkarnation in einer ganz und gar bérulleschen Perspektive, die weit von Jansenius entfernt war, zusammensah, sich von diesem zu distanzieren (1687—90).

Aber es gab noch immer Jansenisten, die Jansenius für den authentischen Interpreten des heiligen Augustinus hielten. Dies war die Auffassung Barcos', dessen Manuskripte Quesnel einmal sogar vernichten ließ. Dies war noch immer die Meinung einer bedeutenden Gruppe von Theologen in Löwen, die sich in einem verzweifelten Kampf zerfleischte. Dies war schließlich auch die Überzeugung eines französischen Benediktiners, Dom Gabriel Gerberon (1628—1711), den sein intransigenter Jansenismus 1682 ins Exil nach Holland gezwungen hatte, von wo aus er sich keinen Zwang antat, Arnauld und Quesnel zu kritisieren, die ihn ihrerseits für einen gefährlichen Wirrkopf hielten. Gegen die Ideen Quesnels ließ Gerberon 1690 eine frühere Schrift Barcos', „Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination", veröffentlichen, in der dieser einen aggressiven und ungeschickten Augustinismus vertreten hatte. In Paris führte diese ungelegene Veröffentlichung zu lebhaften Protesten sogar der gemäßigten Jansenisten, aber sie bot gleichzeitig der intransigenten Richtung einen An-

[12] Vgl. *B. Neveu*, Un janséniste à Rome: les deux missions de M. de Pontchâteau (1677—1680): Annuaire de la section des Sciences religieuses de l'École pratique des Hautes-Études 74 (1966/67) 197—202.

knüpfungspunkt. Der neue Erzbischof von Paris, Noailles, gab sich augustinisch. Er glaubte sich verpflichtet, die „Exposition" zu verurteilen, tat dies jedoch in einer Anordnung vom 20. August 1696, deren doktrinaler Teil, übrigens von Bossuet verfaßt, den Augustinismus nachdrücklich fundierte. Natürlich mißtraute er aller Welt. Quesnel empfahl Schweigen, aber Gerberon und die Intransigenten in Paris veröffentlichten mehrere Flugschriften gegen den Erzbischof, darunter eine besonders bösartige „Histoire abrégée du jansénisme" (1697).

Noailles hatte noch als Bischof von Châlons 1695 dem „Le Nouveau Testament en français avec des réflexions morales sur chaque verset" Quesnels, einer veränderten Neuauflage eines sehr viel kürzeren, 1671 erschienenen Werkes, seine Approbation gegeben. Dieser Kommentar war auf spiritueller Ebene in vielem ausgezeichnet, aber der Augustinismus Quesnels drückte sich oft in sehr kategorischen Formeln aus, und seine Sympathien für das System Richers waren deutlich zu spüren. Noailles war sehr bestürzt, als Ende 1698 eine Broschüre mit dem Titel „Problème ecclésiastique" erschien, in der die Frage gestellt wurde, ob man nun Noailles, der Quesnel approbiert, oder Noailles, der Barcos verurteilt habe, glauben müsse, die ihn damit in Widerspruch zu sich selbst brachte. Diese Schrift wurde lange Zeit den Jesuiten zugeschrieben, und erst in unserer Zeit konnte man seinen Autor identifizieren: es war der sehr jansenistisch orientierte Benediktiner von Saint-Vanne, Dom Hilarion Monnier, der jedoch mit der Veröffentlichung nichts zu tun hatte[18]. Die Schrift wurde am 10. Januar 1699 vom Parlament verurteilt — eine Erwiderung war unerläßlich. Noailles wandte sich an Bossuet, der ein „Avertissement" verfaßte, das an der Spitze einer neuen, verbesserten Auflage der „Réflexions morales" erscheinen sollte. Inzwischen gerieten jedoch die Prälaten über der Frage des Quietismus in Streit. Der Text Bossuets wurde nicht veröffentlicht bis 1710, aber Noailles bediente sich seiner in den vier „Lettres d'un théologien" (1700). Auch hier spielte Quesnel, obwohl er unmittelbar betroffen war, die Rolle des Friedensstifters. Die Angelegenheit kam an diesem Punkt zum Stillstand, und niemand konnte vorhersehen, daß sie zum Ausgangspunkt für den Jansenismus des 18. Jh. werden sollte.

Auf dem Weg zur Bulle „Unigenitus"

Schon bald entfachte ein weiterer Vorfall erneut den Konflikt. Anfang 1701 legte der Pfarrer von Notre-Dame du Port in Clermont, Fréhel, den Doktoren der Sorbonne einen Gewissensfall vor, von dem bald bekannt

[18] Vgl. *A. Vacant*, Renseignements inédits sur l'auteur du Problème ecclésiastique: Revue des sciences ecclésiastiques 61 (1890) 411—425, 62 (1891) 34—50 131—150.

wurde, daß er Louis Périer, den Neffen Pascals, betraf: Kann einem Pönitenten die Absolution erteilt werden, der in der quaestio facti nicht über das ehrfurchtsvolle Schweigen hinausgehen zu können behauptet? Ein bekannter Jansenist, Nicolas Petitpied, verfaßte eine positive Antwort, die nach verschiedenen Verhandlungen am 20. Juli 1701 von 40 Doktoren unterzeichnet, von Bossuet jedoch verworfen wurde. Sie wurde zunächst nicht veröffentlicht und hätte auch nie veröffentlicht werden sollen. Aber im Juli 1702 wurden der „Cas de Conscience" und die Antwort unter sehr unklaren Umständen dennoch gedruckt und bewirkten einen Hagel von Flugschriften. Das Heilige Offizium verurteilte den „Cas" am 12. Februar 1703. Noailles, der ihn zunächst positiv beurteilt hatte, schloß sich am 22. Februar der Verurteilung an. Die Polemik war damit jedoch noch nicht abgeschlossen, und erst am 4. September 1704 sprach auch die Sorbonne die Verurteilung aus. Petitpied weigerte sich zu widerrufen und zog sich nach Holland zurück.

Jetzt hatte sich Fénelon (Kap. 5) entschlossen einzugreifen. Mit den Jesuiten sympathisierend, die zum Großteil seine treuen Verteidiger in der Frage der „Maximes des Saints" gewesen waren, hatte er schon seit zehn Jahren Partei gegen den Jansenismus ergriffen[14] und mußte also seine Überzeugungen nicht ändern, als ihm Gerberon anbot, seine Ideen über die Reine Liebe zu verteidigen[15]. Am 15. Februar 1704 veröffentlichte er eine Pastoralinstruktion[16], in der er Ideen entwickelte, die ihn in den Mittelpunkt des Konfliktes stellten, ohne daß er jedoch irgend jemanden zufriedenstellen konnte. In seinen Augen konnte die Verurteilung des Jansenius nur den sensus obvius seines Buches, nicht aber die persönlichen Intentionen des Autors betreffen. Über diesen sensus obvius aber konnte die Kirche, und zwar unfehlbar, entscheiden. Er behauptete in der Tat, die Kirche könne in den nichtgeoffenbarten dogmatischen Fakten, also auch hinsichtlich der quaestio facti des Jansenius, unfehlbar sein. Diese Theorie traf auf den Widerstand fast aller Spezialisten in Frankreich und vieler Theologen in Rom. Aber Fénelon verteidigte und präzisierte dennoch seine Ideen in drei weiteren Pastoralinstruktionen, die in den Monaten März/April 1705 erschienen. Gleichzeitig machte er von seinen guten Beziehungen zu Papst Clemens XI. Gebrauch, um eine eindeutige Stellungnahme des Heiligen Stuhls zugunsten seiner These der Unfehlbarkeit in nichtgeoffenbarten Tatsachen zu erreichen. Der Heilige Stuhl wollte dies jedoch keineswegs und hätte es vorgezogen, wenn Fénelon die These von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes unterstützt hätte, die die Mehrzahl der römischen Theo-

[14] Vgl. *H. Hillenaar*, Fénelon et les jésuites (Den Haag 1967).

[15] Vgl. *J. Orcibal*, La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon: RHEF 43 (1957) 151—222.

[16] *Fénelon*, Œuvres 3, 573—636.

logen verteidigte. Dies führte zu einem Mißverständnis und brachte eine Abkühlung der Beziehungen zwischen dem Prälaten und Rom mit sich[17]. Enttäuscht forderte Fénelon nun auch nicht mehr die Unterzeichnung des Formulars in seiner Diözese.

Indessen hatte die pamphletistische Aktivität Quesnels und Gerberons schließlich die offiziellen Kreise der Niederlande beunruhigt. Am 30. Mai 1703 wurden sie beide in Brüssel festgenommen und im Gefängnis des Offizialats von Mecheln inhaftiert. Gerberon wurde an die französische Polizei ausgeliefert und erlangte seine Freiheit nie wieder, Quesnel jedoch gelang es, auf äußerst ungewöhnliche Weise am darauffolgenden 13. September zu entfliehen. Er ließ sich in Amsterdam nieder und nahm seine Tätigkeit wieder auf. Aber die in seiner Wohnung konfiszierten Papiere offenbarten die Macht und Wirksamkeit des über ganz Europa gespannten jansenistischen Netzes. Sie führten unmittelbar, vor allem in Frankreich, zur Verhaftung einer Anzahl von Parteiagenten, u. a. auch des Korrespondenten Quesnels in Paris, Germain Vuillarts[18]. Sie offenbarten daneben auch, in welch sonderbarer Weise die Jansenisten das ehrfurchtsvolle Schweigen einhielten, das sie nicht daran hinderte, zahllose Werke zu veröffentlichen. Ludwig XIV., bis zu diesem Zeitpunkt schlecht informiert, hatte den Jansenismus fast erloschen geglaubt; aus den Papieren Quesnels begriff er, wie gefährlich lebendig er war und daß seine Bemühungen gescheitert waren. Mme de Maintenon, die sich überorthodox gab, um die Angelegenheit des Quietismus vergessen zu machen, drängte ihn, eine neue Bulle von Rom zu verlangen, die das ehrfurchtsvolle Schweigen verurteilen sollte. Aber Clemens XI., der begriff, daß diese Maßnahme nicht wirksamer sein würde als die früheren, zeigte sich nicht sehr begeistert und zog die Entscheidung in die Länge. Erst auf das Drängen des französischen Hofes hin veröffentlichte er am 16. Juli 1705 die Bulle „Vineam Domini Sabaoth"[19]. Sie verurteilte das ehrfurchtsvolle Schweigen, jedoch in Begriffen, die zu implizieren schienen, daß das Schweigen die quaestio juris, nicht aber die quaestio facti betraf. Fénelon war enttäuscht, daß sie keine Aussage über die Unfehlbarkeit hinsichtlich der Fakten enthielt; das Dokument widersprach in einigen Punkten den gallikanischen Prinzipien, und das Parlament akzeptierte es zur großen Unzufriedenheit Roms nur mit starkem Vorbehalt. Unter den zahlreichen von der Bulle hervorgerufenen Streitschriften ist besonders auf die „Denuntiatio Bullae Clementinae" eines

[17] Vgl. *J. Orcibal*, Fénelon et la Cour romaine: Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome 57 (1940) 235—348.

[18] Vgl. *L. Ceyssens*, Les papiers de Quesnel saisis à Bruxelles et transportés à Paris en 1703 et 1704: RHE 44 (1949) 508—551; *ders.*, Suites romaines de la confiscation des papiers de Quesnel: Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 29 (1955) 5—27.

[19] Text der Bulle: BullRom 21, 235 b, vgl. D 2390.

Löwener Theologen, De Witte, hinzuweisen, die einen formellen Appell an das Generalkonzil enthielt: diese Idee sollte noch ihre Wirkungen zeitigen.

Außer dieser Neubelebung des Konflikts hatte die Bulle „Vineam" wenig faktische Wirkung, es sei denn für die letzten Nonnen von Port-Royal. Der Tod hatte nach und nach ihre Reihen gelichtet, und nur noch etwa 20 Greisinnen bewohnten das mächtige Gebäude von Port-Royal des Champs. Man zwang sie zur Unterzeichnung der Bulle, aber sie fügten eine einschränkende Klausel an, die besagte, daß sie keineswegs bereit seien, von der im Klementinischen Frieden für sie getroffenen Regelung abzuweichen. Auch Drohungen konnten sie nicht zur Unterwerfung bewegen. Schließlich ließ Ludwig XIV. auf Drängen Mme Maintenons am 20. Oktober 1709 ihre Gemeinschaft zerstreuen und die Nonnen von der Polizei in verschiedene Klöster deportieren. Diese Gewaltmaßnahme wurde von der öffentlichen Meinung auch außerhalb jansenistischer Kreise heftig verurteilt. Um das verlassene Kloster nicht zu einer Pilgerstätte werden zu lassen, ließ es Ludwig XIV. 1711 niederreißen und die Gebeine der Gräber in ein Massengrab auf dem Friedhof von Saint-Lambert werfen. Dennoch kam es zu Wallfahrten, und die Steine der Ruinen wurden zu Reliquien. Der Abt Le Sesne d'Etemare und die jansenistische Gruppe ließen die „Gémissements sur la destruction de Port-Royal" erscheinen, die einen guten Erfolg hatten.

Die Bulle „Vineam" war in der Tat eine Enttäuschung für Ludwig XIV. Die Schwierigkeiten, die ihre Annahme sowohl beim Parlament als auch bei der Klerikerversammlung bereitete, zeigten ihm, daß der Jansenismus auf ernsthafte Unterstützung bis hinein in den Episkopat rechnen konnte, für den der König doch stets Kandidaten ausgewählt hatte, auf denen nicht der geringste Verdacht lag. Unter diesen Freunden des Jansenismus sollte schon bald Noailles hervortreten, der seinen Sitz in Paris der Gunst Mme de Maintenons verdankte. Auf der anderen Seite hatte Quesnel aus seiner Verborgenheit in Amsterdam schon bald sein Netz wieder neu organisiert, und seine Verhaftung hatte ihn zum unbestrittenen Führer der Partei gemacht, zumal das Verschwinden Gerberons den integralistischen Jansenismus endgültig zerstört hatte. Durch eine umfangreiche Korrespondenz dehnte Quesnel seinen Einfluß bis in ferne Gebiete aus. Verhängnisvollerweise sollten sich die Angriffe der Antijansenisten eines Tages auf ihn konzentrieren. Fénelon hatte nach einer Periode der Abkühlung seine engen Beziehungen mit Rom wiederhergestellt. Unverzüglich nahm er die Polemik gegen den Jansenismus wieder auf, entsagte im übrigen keiner seiner Ideen und warnte den Heiligen Stuhl unermüdlich vor dem Ernst der Lage: die Zukunft sollte ihm recht geben. 1710 griff er Quesnel an. Dieser war ebenfalls ein fähiger Polemiker und wies in einigen derben Streitschriften die persönlichen Ideen des Prälaten entscheidend zurück. Einer der Befürworter

Quesnels war jedoch Noailles, dem Fénelon grollte, seit er in der Angelegenheit des Quietismus sein Gegner war: Fénelon hielt es also für zweckmäßig, den Angriff auf die „Réflexions morales" zu lenken. Diese waren bereits 1703 von dem Kapuziner Timothée de la Flèche in Rom angezeigt und am 13. Juli 1708 durch das Breve „Universi Dominici gregis" verurteilt worden; dieses Breve enthielt jedoch Klauseln, die in Widerspruch zu den gallikanischen Prinzipien standen, und war in Frankreich nicht übernommen worden. Fénelon, der nicht persönlich eingreifen wollte, schob zwei seiner Freunde, die Bischöfe von Luçon und La Rochelle, vor, die am 15. Juli 1710 einen gemeinsamen Hirtenbrief veröffentlichten, zu dem ihnen Fénelon die Angaben geliefert hatte: sie verurteilten die „Réflexions morales" und beschuldigten sie einer Erneuerung der Irrtümer des Bajus und Jansenius. Noailles, der sie approbiert hatte, fand sich also indirekt angesprochen und hatte damit nicht unrecht. Die beiden Bischöfe hatten Neffen im Seminar Saint-Sulpice, dem Diözesanseminar von Paris. Noailles entließ sie ohne weitere Begründung. Am 28. April 1711 schließlich antwortete er seinen Gegnern in einer scharfen Pastoralinstruktion. Der König tadelte Noailles und ließ ihn durch Mme de Maintenon auffordern, seine Approbation zu Quesnels Buch zurückzuziehen. Selbstverständlich weigerte sich Noailles.

Nun wurde ein kompliziertes Intrigennetz gesponnen. Nach und nach wandte sich Mme de Maintenon gegen ihren ehemaligen Schützling Noailles; sie wollte ihm zumindest Angst machen und ihn zur Gefügigkeit zwingen. Es scheint ihr gelungen zu sein, den neuen Beichtvater des Königs, den Jesuiten Le Tellier, mit ins Spiel zu ziehen, während der vorhergehende, La Chaize, ihre Unternehmungen stets durchkreuzt hatte. Mit ihrer Zustimmung sammelte Le Tellier einen ganzen Akt bischöflicher Briefe, die die Verurteilung der „Réflexions morales" forderten, und ein Modellbrief an den König in diesem Sinne wurde in verschiedene Diözesen gesandt. Aber ein Brief des Abtes Bochart de Saron an seinen Onkel, den Bischof von Clermont, der das Manöver enthüllte, wurde auf der Post abgefangen und von der jansenistischen Gruppe alsbald veröffentlicht. Noailles war sehr erzürnt und verhärtete seine Position. Auf erneutes Drängen des Königs, der eine Trennung des letzteren von Quesnel wünschte, antwortete er negativ, und es wurde immer offenkundiger, daß ihn ein Teil des Episkopats unterstützte. Ludwig XIV. begriff, daß eine Spaltung der Hierarchie drohte und sah sich hilflos. Eine Einbeziehung Roms schien ihm der einzige Ausweg zu sein. Am 16. November 1711 ließ er von Rom eine Bulle gegen Quesnel verlangen und erklärte sich imstande, vorausgesetzt, daß ihm der Inhalt im voraus mitgeteilt würde, sie dem Episkopat und dem Parlament aufzuzwingen. Zur gleichen Zeit erhielt er von Noailles eine Erklärung, in der dieser sich bereit fand, sich der päpstlichen Entscheidung zu unterwerfen. Bei Clemens XI. stieß dieses Ansuchen, das der französische Botschafter überreichte, jedoch auf eine geringere Begeisterung, als man geglaubt hatte:

sehr genau unterrichtet, machte der Papst sich weniger Illusionen als der König über die Wirkung einer solchen Maßnahme in Frankreich, und außerdem mißfiel ihm der Anschein, er folge den Weisungen Ludwigs XIV. Überdies erkannten die von ihm mit der Prüfung der Angelegenheit beauftragten Kommissionen sehr schnell, daß der subtile und salbungsvolle Text der „Réflexions morales" weniger Angriffsfläche bot als der „Augustinus". Clemens XI. gab erst nach langem Zögern nach: am 8. September 1713 unterzeichnete er die Bulle „Unigenitus Dei Filius", die 101 Sätze aus den „Réflexions morales" verurteilte (vgl. Kap. 9).

4. Kapitel

Gallikanismus und Protestantismus

ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE: *E. Bourgeois - L. André,* Les sources de l'histoire de France, 3. Tl: le XVII^e siècle, 1610—1715, 6 Bde (Paris 1913/24).

Gallikanismus: QUELLEN: Joannis Gersonii et cancellarii Parisiensis opera, hrsg. von *E. Richer,* 2 Bde (Paris 1606); *E. Richer,* De ecclesiastica et politica potestate libellus (Paris 1611); *ders.,* Histoire du Syndicat d'Edmond Richer (o. O. 1753); *S. Vigor,* Opera omnia (Paris 1683); *Ch. de Montchal,* Mémoires, 2 Bde (Rotterdam 1718); *P. Lemerre - A. Dorsanne,* Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France, 15 Bde (Paris 1716/52); *A. Duranthon,* Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du Clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent, 9 Bde (Paris 1767/78); *P. Pithou,* Les libertés de l'Église gallicane (Paris 1594); *J. Boileau,* Recueil de diverses pièces concernant les censures de la Faculté de Théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Église et sur la morale chrétienne (Münster 1666); (anonym) Recueil des indults accordés au roi par les papes Alexandre VII et Clément IX pour la disposition des bénéfices consistoriaux et autres (Paris 1670); *A. Leman,* Recueil des instructions générales aux nonces ordinaires de France de 1624 à 1634 (Lille - Paris 1920); *G. Hanotaux,* Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la Révolution, 2 Bde (Paris 1888/1911); *J. B. Bossuet,* Correspondance, hrsg. von *C. Urbain - E. Levesque,* 15 Bde (Paris 1909/25); *ders.,* Œuvres complètes, hrsg. von *F. Lachat,* 31 Bde (Paris 1863/67); *J. J. Berthier,* Innocentii pp. XI epistolae ad principes, 2 Bde (Rom 1890/95); *L. E. du Pin,* Histoire ecclésiastique du XVII^e siècle, 4 Bde (Paris 1714); *G. Hermant,* Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle, hrsg. von *A. Gazier,* 6 Bde (Paris 1905/10); *E. le Camus,* Lettres, hrsg. von *A. Ingold* (Paris 1892); *L. Legendre,* Mémoires, hrsg. von *M. Roux* (Paris 1863); *P. Pellisson,* Histoire de Louis XIV, 3 Bde (Paris 1749); *N. S. Arnauld* marquis de *Pomponne,* Mémoires, hrsg. von *J. Mavidal,* 2 Bde (Paris 1868); *L. Delavaud,* Le marquis de Pomponne (Paris 1911); *R. Rapin,* Mémoires, hrsg. von *L. Aubineau,* 3 Bde (Paris 1865); *L. Mention,* Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1705, 2 Bde (Paris 1893/1903).

LITERATUR: *A. G. Martimort,* Le gallicanisme de Bossuet (Paris 1953); *V. Martin,* Les origines du gallicanisme, 2 Bde (Paris 1939); *ders.,* Le gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (Paris 1919); *ders.,* Le gallicanisme politique et le Clergé de France (Paris 1928); *J. Orcibal,* Louis XIV contre Innocent XI: les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française (Paris 1949); *L. Dedouvres,* Le P. Joseph de Paris, capucin, 2 Bde (Paris 1932);

A. Sicard, L'ancien clergé de France, 3 Bde (Paris 1893/1903); *C. Gérin*, Louis XIV et le Saint-Siège (Paris 1894); *ders.*, Recherches historiques sur l'Assemblée du Clergé de France de 1682 (Paris 1869); *M. Dubruel*, En plein conflit, la nonciature de France, la Secrétairerie d'État du Vatican, les Congrégations des affaires de France pendant la querelle de la Régale (Paris 1927); *M. d'Angelo*, Luigi XIV e la Santa Sede (Rom 1914); *F. de Bojani*, Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces, 3 Bde (Rom 1910/12); *J. T. Loyson*, L'assemblée du Clergé de France de 1682 (Paris 1870); *M. Immich*, Papst Innocenz XI. (Berlin 1900); *C. Bellet*, Histoire du Cardinal Le Camus (Paris 1886); *L. André*, M. Le Tellier et Louvois (Paris 1942); *E. Dejean*, Un prélat indépendant au XVII[e] siècle, Nicolas Pavillon (Paris 1909); *M. Lauras*, Nouveaux éclaircissements sur l'Assemblée de 1682 (Paris 1878); *L. Madelin*, France et Rome (Paris 1913); *E. Michaud*, Louis XIV et Innocent XI d'après les correspondances inédites du ministère des Affaires étrangères, 4 Bde (Paris 1883); *J. M. Vidal*, François-Étienne de Caulet, évêque de Pamiers (Paris 1939); *ders.*, Jean Cerle et le schisme de la régale au diocèse de Pamiers (Paris 1938); *J. Tans*, Bossuet en Hollande (Paris 1949).

Protestantismus: QUELLEN: *L. Pilatte*, Édits, déclarations et arrêts concernant la religion protestante réformée (Paris 1885); *A. Aymon*, Actes ecclésiastiques et civils de tous les synodes nationaux des Églises réformées de France, 2 Bde (Den Haag 1710/1756); *I. d'Huisseau*, La discipline des Églises réformées de France (Orléans 1675); *E. Benoist*, Histoire de l'Édit de Nantes, 5 Bde (Delft 1693/95); *P. Soulier*, Histoire du Calvinisme (Paris 1686); *P. Meynier*, De l'exécution de l'Édit de Nantes (Pézenas 1662); *P. Bernard*, Explication de l'Édit de Nantes par les autres édits de pacification et arrêts de règlement (Paris 1666); *C. Brousson*, L'état des réformés en France, 3 Bde (Köln 1684); *J. Lefevre*, Recueil de ce qui s'est fait en France de plus considérable pour et contre les protestants depuis la révocation de l'Édit de Nantes (Paris 1686); *R. Isambert*, Recueil des édits, déclarations et arrêts du Conseil rendus au sujet des gens de la religion prétendue réformée (Paris 1714); *R. Allier*, Anthologie protestante française, 2 Bde (Paris 1920).

LITERATUR: *J. Viénot*, Histoire de la Réforme française de l'édit de Nantes à sa révocation, 2 Bde (Paris 1934); *D. Bourchenin*, Étude sur les Académies protestantes en France aux XVI[e] et XVII[e] siècles (Paris 1882); *E. Léonard*, Histoire du protestantisme (Paris 1950); *A. Rébelliau*, Bossuet historien du protestantisme (Paris [3]1909); *P. Hazard*, La crise de la conscience européenne, 2 Bde (Paris 1934); *E. u. E. Haag*, La France protestante, 10 Bde (Paris 1846/59); *J. Chambon*, Der franz. Protestantismus (München [5]1948); *J. Pannier*, L'Église réformée de Paris sous Louis XIII, 2 Bde (Paris 1932); *A. Paul*, L'unité chrétienne, schismes et rapprochements (Paris 1930); *L. O'Brien*, Innocent XI and the Revocation of the Edict of Nantes (Berkeley 1930); *O. Douen*, La révocation de l'Édit de Nantes à Paris, 3 Bde (Paris 1894); *ders.*, L'intolérance de Fénelon (Paris [2]1875); *J. Dedieu*, Le rôle politique des protestants français, 1685—1715 (Paris 1920); *R. Nürnberger*, Die Politisierung des franz. Protestantismus (Tübingen 1948); *C. Weiss*, Histoire des réfugiés français protestants de France, 2 Bde (Paris 1853); *F. Puaux - A. Sabatier*, Études sur la révocation de l'Édit de Nantes (Paris 1886); *E. Guitard*, Colbert et Seignelay contre la religion réformée (Paris [2]1912); *E. Léonard*, Problèmes et expériences du protestantisme français (Paris 1940); *L. Bourlon*, Les Assemblées du Clergé et le protestantisme (Paris 1909); *J. Orcibal*, Louis XIV et les protestants (Paris 1951); *ders.*, État présent des recherches sur la répartition géographique des Nouveaux Catholiques à la fin du XVII[e] siècle (Paris 1948).

Der Gallikanismus am Beginn des 17. Jahrhunderts

In den ersten Jahren des 17. Jahrhunderts vertrat die Mehrzahl der französischen Theologen und Kanonisten Thesen über Rolle und Macht des Papstes, die eindeutig auf eine Minderung seiner Bedeutung zielten. Diese „Maximen der Pariser Schule", abgesichert durch die Namen der großen Doktoren des Mittelalters, Johannes Gerson, Pierre d'Ailly, Jacques Almain und Jean Mair, bestätigten zunächst die relative Unabhängigkeit der Autorität eines jeden Bischofs in seiner Diözese, weigerten sich jedoch, im Papst einen universalen Bischof zu sehen. Sie forderten die Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst und behaupteten, das Konzil könne auch ohne den Papst zusammentreten. Schließlich stellten sie fest, daß der Papst keineswegs allmächtig sei und daß Naturrecht, kanonisches Recht und sogar das Zivilrecht der christlichen Nationen seiner Autorität Grenzen setzten. Dennoch anerkannten die französischen Theologen einmütig den wirklichen Primat des Papstes, seine universale Autorität und sahen in ihm den Mittelpunkt der Einheit der Christen (vgl. Band IV, Seite 580).

Natürlich wollten Sie damit keineswegs auch nur eines der traditionell als „Freiheiten der gallikanischen Kirche" bezeichneten Vorrechte opfern. In diesem Punkt nahmen ihre Ansichten eindeutig politische Färbung an. Dies war auch die Haltung der Parlamente, die sich als die amtlichen Wächter der genannten Freiheiten betrachteten. Ein Parlamentsadvokat, Pierre Pithou, hatte diese Freiheiten in einem 1594 erschienenen Werk kodifiziert. Diese Kodifikation behielt ihre Autorität während des ganzen Ancien Régime, aber zwischen 1594 und 1604 waren vier andere, von Parlamentsjuristen verfaßte Traktate über dieses Thema erschienen, und in der Folgezeit schlossen sich ihnen weitere an. Diese Werke zeigen deutlich, bis zu welchem Punkt sich die französischen Parlamentsjuristen als Erben der großen Juristen des Mittelalters betrachteten, die deren Tradition weiterführten. Die 83 von Pithou aufgezählten Freiheiten zielen eindeutig darauf, in Frankreich die Autorität des Heiligen Stuhls einzuschränken, dessen Eingreifen auf das unbedingt Notwendige zu begrenzen und gleichzeitig die Vollmachten des Königs im Bereich der Religion zu erweitern. Dieser letztere war, obschon er keinerlei geistliche Autorität besaß, verantwortlich für das Wohlergehen der Kirche in Frankreich und besaß aus göttlichem Recht die notwendige Autorität, während seine Krone frei von jeglichem Vasallentum oder Abhängigkeitsverhältnis dem Papst gegenüber war. Parlamentsjuristen und Theologen zeigten sich besonders empfindlich in allen Fragen, die die Person des Königs, die als geheiligt angesehen wurde, betrafen. Die theologische Fakultät zensurierte wiederholt Werke, die den Papst ermächtigten, einen der Häresie verfallenen Herrscher abzusetzen, oder die den Tyrannenmord spekulativ befürworteten. Gerade in diesem letzten Punkt war man in Frankreich besonders empfindlich, da die jüngsten Atten-

tate Jacques Cléments, Jean Chatels und Ravaillacs noch nicht vergessen waren. Es ist also nicht verwunderlich, daß die Werke der Jesuiten Mariana (1611) und Santarelli (1625) — das erste bot eine Apologie für den Königsmord, und das letztere forderte für die Päpste das Recht, Könige abzusetzen — eine heftige Erregung bewirkten und zensuriert wurden. All dies trug dazu bei, zwischen der Kirche von Frankreich und Rom einen Zustand latenter Spannung aufrechtzuerhalten, der vom König und den Ministern in dem Bestreben, die Macht der Monarchie auszudehnen, bis zur Revolution geschickt manipuliert wurde.

Dieser Gallikanismus blieb in seinen Erscheinungsformen relativ gemäßigt, und seine Vertreter hatten keineswegs die Absicht, ihn durch die Begünstigung exzessiver Theorien bloßzustellen. Einen Beweis dafür liefern die Ereignisse, zu denen es im Zusammenhang mit den Werken Edmond Richers kam. Richer, ein Priester aus Langres, der 1608 Syndikus der Theologischen Fakultät von Paris geworden war, eine originelle Persönlichkeit von umfassender Bildung (1560—1631)[1], hatte 1606 die Schriften Gersons unter Zufügung von Anmerkungen und Abhandlungen, die ihre gallikanischen Tendenzen hervorheben sollten, herausgegeben. 1610 nun ließ Bellarmin seinen Traktat „De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus" erscheinen, der die Rechte des Heiligen Stuhls in nachdrücklicher Weise zurückforderte. Richer erwiderte 1611 in einer kleinen Broschüre, die nur 30 Seiten umfaßte: „De ecclesiastica et politica potestate libellus", in der er im Namen der Tradition der Pariser Schule seine eigenen sehr extremen Ideen zusammenfaßte: nach ihm sind nicht nur die zeitliche und geistliche Macht — jede in ihrem Bereich — souverän und unabhängig, sondern er vertritt darüber hinaus die Ansicht, daß die Kirche nur eine geistliche Macht besitze und in allen zeitlichen Belangen und Angelegenheiten dem König untergeordnet sein müsse. Für ihn wie auch für Gerson ist der Papst nur der erste Minister der Kirche, das seinsmäßige Haupt der Kirche jedoch ist Jesus Christus. Aber während Gerson damit aussagen wollte, daß der Papst Stellvertreter Christi ist und von ihm seine Autorität zum Allgemeinwohl der Kirche erhält, interpretierte Richer diesen Begriff in einer Weise, die dem Papst nur noch eine rein exekutive Gewalt beließ. Die eigentlich legislative Autorität, die Führung, muß nach ihm beim allgemeinen Konzil liegen, das allein unfehlbar ist, da die Unfehlbarkeit nur der ganzen Kirche eignet, deren Repräsentation das allgemeine Konzil darstellt. Der Papst ist nur für den *status* verantwortlich, das heißt für die Anwendung der vom Konzil erlassenen Kanones, aber er kann der Kirche ohne ihre Zustimmung nichts verpflichtend auferlegen. Dennoch vermied Richer den Multitudinismus, der zur gleichen Zeit von Marco-Antonio de

[1] Vgl. *E. Puyol*, Edmond Richer, étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVII[e] siècle, 2 Bde (Paris 1876).

Dominis, dem abtrünnigen Erzbischof von Spalato, der zum englischen Schisma abfiel, vertreten wurde. In der Sicht Richers hat Christus die kirchliche Jurisdiktion gemeinsam und ungeteilt dem gesamten priesterlichen Ordo anvertraut, in dem die Bischöfe von den Aposteln und die Pfarrer von den 72 Jüngern repräsentiert werden. Die Kirche wird also von einer Aristokratie, den Bischöfen, geleitet, die aus göttlichem Recht über den Pfarrern stehen und deren Autorität selbst für den Papst verbindlich ist. Der Episkopat bildet keinen eigenen Ordo, da die Fülle des Priestertums bereits in den Priestern verwirklicht ist, sondern nur eine einfache Würde, die, da aus göttlichem Recht herrührend, ihnen eine unmittelbare, vom Heiligen Stuhl unabhängige Jurisdiktion vermittelt. So ist die Lehre Richers von der Wurzel her ein Episkopalismus, in dem die Rechte des Klerus und der Gläubigen stark hervortreten, auch wenn diese jenen der Bischöfe untergeordnet sind. Durch die Betonung der Tatsache, daß das Depositum fidei unteilbar der gesamten Kirche anvertraut ist, gelangt Richer zu dem Schluß, daß eine dogmatische Aussage nur mit der Zustimmung der gesamten Kirche verbindlich werden kann und daß weder der Papst noch die Bischöfe sie ihr gegen ihre Zustimmung aufzwingen können: praktisch werden die Gläubigen damit zu Richtern der Lehre. Parallel zu den Veröffentlichungen Richers gab einer seiner Schüler, Simon Vigor (1556—1624), Mitglied des Großrats, verschiedene Werke heraus, in denen er den Gallikanismus seines Lehrers ins Extreme weiterführte, indem er dem Papst jeden Primat absprach und alle Definitionen und Institutionen, die nach dem 5. Jh. erlassen bzw. eingerichtet wurden, für ungültig erklärte.

Die Veröffentlichung des „Libellus" Richers erregte Aufsehen in politischen und universitären Kreisen. Die von Rom sofort ausgesprochenen Verurteilungen kamen nicht unerwartet, hatten jedoch keine praktische Bedeutung, da eine der berüchtigten gallikanischen Freiheiten gerade darin bestand, daß die Dekrete des Heiligen Offiziums für Frankreich nicht übernommen wurden. Weit schwerwiegender dagegen war die Verurteilung des Werkes durch ein Provinzialkonzil (März 1612), das unter dem Vorsitz des berühmten Kardinals Du Perron im Erzbistum Sens, dem Paris zu dieser Zeit unterstellt war, abgehalten wurde. Die Theologische Fakultät schloß sich der Verurteilung an und setzte zum ersten Mal in ihrer Geschichte ihren Syndikus ab. Dieser stellte sich dem Kampf und verteidigte seine Ideen mit Nachdruck in verschiedenen Schriften, die zahlreiche Erwiderungen fanden. Schließlich begriff Richer, daß er unterlegen war. Er hielt es für klug, am 30. Juni 1622 eine Erklärung zu unterzeichnen, in der er behauptete, er habe nur „summarisch die alte Lehre der Pariser Schule aufzeigen" wollen, und versicherte seine Unterwerfung unter den Heiligen Stuhl. Tatsächlich jedoch beharrte er auch weiterhin auf seinen Positionen, und ein erneuter Widerruf, den Richelieu am 7. Dezember 1629 erzwungen hatte, änderte daran nichts. Aber Richer behielt Anhänger, und wenn das Frank-

reich von 1630 noch nicht reif für seine Ideen war, so sollten diese doch im Jansenismus des 18. Jh. wieder auferstehen und große Bedeutung erlangen.

Der entschlossenste Gegner Richers in diesem Streit war ein anderer Doktor der Sorbonne, André Duval (1564—1638)[2]. Die Auffassungen dieses letzteren zeigen deutlich, bis zu welchem Punkt jene Franzosen, die dem Ultramontanismus relativ am meisten ergeben sind, zu gehen bereit sind. Duval, seit 1597 Professor an der Sorbonne, hatte sich gegen Richer gestellt, seit dieser 1606 die Werke Gersons veröffentlicht hatte: als Freund der Jesuiten und des Nuntius Barberini, des späteren Urban VIII., verteidigte Duval effektiv Ansichten, die offen die Rechte des Heiligen Stuhls begünstigten, vermied jedoch jede Einseitigkeit. 1612 antwortete er Richer in einem „Elenchus", in dem er den „Libellus" seines Gegners scharf zurückwies, und schrieb dann im Zusammenhang mit diesem Konflikt neben verschiedenen Streitschriften zwei bedeutendere Werke: „De suprema romani pontificis in Ecclesiam potestate" (1614) und den „Tractatus de summi pontificis auctoritate" (1622), der sich gegen Simon Vigor wandte. Das hier dargelegte Denken ist bemerkenswert ausgeglichen, gemäßigt und konziliant. Er bestimmt genau die durch den christlichen Glauben tatsächlich festgelegten Punkte und respektiert die Meinungsfreiheit über die anderen. Hinsichtlich der Superiorität des allgemeinen Konzils über den Papst stellt er fest, daß die Theologische Fakultät von Paris in der Unterstützung dieser Ansicht allein steht, legt aber mit Objektivität die Auffassung der Gegner dar und will weder über die eine noch über die andere ein qualifizierendes Urteil fällen. Er verteidigt offen die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes, ohne jedoch jene, die sie verneinen, der Häresie zu beschuldigen. Unter dieser Voraussetzung vertritt er die Ansicht, daß eine Lehrentscheidung des Papstes praktisch erst dann für die Gläubigen zwingend sein kann, wenn die universale Kirche diese zumindest schweigend akzeptiert hat. Hier befinden wir uns tatsächlich diesseits der Theorien Bellarmins, von dem sich Duval übrigens offen distanziert. Duval verpflichtet zwar den Herrscher, die dem Papste eigenen Vorrechte zu respektieren, vertritt jedoch die Unabhängigkeit des Königs im zeitlichen und politischen Bereich; Duval hat sich später der Verurteilung des Buches von Santarelli angeschlossen. Hier wird ersichtlich, wie gemäßigt der sogenannte Ultramontanismus Duvals verglichen mit den römischen Forderungen ist.

Richelieu und der Heilige Stuhl

1612 sagte Duval von den Ideen Richers, der hitzköpfige Syndikus habe, ohne es zu wollen, den Weg zum Schisma vorbereitet. Tatsächlich erwogen

[2] Vgl. *A. Dodin*, Duval: DSAM 3 (1957) 1857—1862; *L. Cognet*, Duval: DHGE 14 (1960) 1213—1216.

von diesem Zeitpunkt an einige Katholiken Frankreichs eine mehr oder weniger vollständige Trennung vom Heiligen Stuhl, und in den Generalständen von 1614 machte der Dritte Stand einen Vorschlag zu einem Grundgesetz, in dem formuliert werden sollte, der französische Staat sei unmittelbar nur von Gott abhängig. Du Perron vereitelte dieses Vorhaben klugerweise, die unter der Regentschaft Maria de Medicis von zahlreichen Klerikern eingenommene Haltung war für Rom sehr beruhigend. Als die Regentin 1617 Richelieu die auswärtigen Angelegenheiten übertragen hatte, hielt dieser zunächst seine wahren Gefühle sehr zurück und ließ den Nuntius bei der Meinung, er, Richelieu, sei ein eifriger Parteigänger des Heiligen Stuhls und Spaniens. Erst seit 1621, als er den König zum Widerstand gegen Spanien drängte, ließ er seine eigentliche Haltung erahnen. Spanien, eine große katholische Nation, konnte traditionsgemäß auf die Unterstützung des Heiligen Stuhls rechnen. In seinem Kampf gegen Spanien, der selbst in Frankreich auf die Ablehnung des parti dévot traf, mußte sich Richelieu mit allen Mitteln der Neutralität Roms versichern. Zu diesem Zweck war die Erpressung in der Frage des Gallikanismus die wirksamste Methode, und der Kardinal-Minister bediente sich ihrer skrupellos. In den Dankadressen, die er nach seiner Erhebung zur Kardinalswürde (September 1622) verfaßte, pries er die Güte des Königs, erwähnte jedoch den Papst nicht einmal. Die Ideen Richers fanden zu dieser Zeit an der Sorbonne starke Sympathien; Richelieu hatte die Theologische Fakultät offen gegen den Kardinal de La Rochefoucauld unterstützt, der ultramontane Tendenzen vertrat. Zur gleichen Zeit unternahm er einige diplomatische oder militärische Demonstrationen, die den Heiligen Stuhl beunruhigen mußten: Allianz mit den protestantischen Vereinigten Provinzen, Verhandlungen mit den Protestanten Deutschlands, Angriffe auf die päpstlichen Befestigungen im Veltlin und der Abschluß eines sehr günstigen Friedens mit den Hugenotten (5. 2. 1626). Hieraus wird verständlich, warum er 1625 und 1626 — ohne Intervention — duldete, daß die Klerikerversammlung, die Sorbonne und das Parlament im Zusammenhang mit dem Buch Santarellis den Ultramontanismus in scharfen Worten verurteilten. Vor allem gelang ihm, sich Urban VIII. definitiv zum Feind zu machen und in Frankreich den parti dévot gegen sich aufzubringen. Seit Juni 1626, als er die Unterstützung des Papstes in der Angelegenheit von Mantua benötigte, versuchte er, seine Politik wieder rückgängig zu machen. Er verhinderte, daß die Sorbonne ihre Zensur Santarellis veröffentlichte, und vermehrte seine politischen Konzessionen. In Frankreich nahm er den Kampf gegen die Reformierten wieder auf.

Dies war jedoch nur eine Episode, die Urban VIII., der seinerseits ebenfalls einen Annäherungsversuch unternahm, wohl durchschaute. Ende 1628 trat Richelieu in den Krieg gegen das Haus Österreich ein und unterzeichnete erneut Bündnisse mit den Protestanten Deutschlands und Eng-

lands. Der Papst versteifte seine Haltung gegen den Minister, indem er ihm systematisch alle von ihm gewünschten Vergünstigungen versagte. Trotz des Drängens Richelieus verweigerte er P. Joseph den Purpur (1632) und ließ auch Mazarin lange darauf warten (1641). 1634 verhinderte er, daß der Minister sich zum Bischof von Speyer ernennen ließ, wodurch dem Kardinal der Zugang zum deutschen Wahlkollegium geöffnet worden wäre. Er verweigerte ihm mehrere Breven in Angelegenheiten des Episkopats oder der Orden, und vor allem erklärte er sich nie bereit, die Nichtigkeit der Ehe Gastons d'Orléans zu bestätigen, die einen wesentlichen Punkt in der Politik des Kardinals darstellte. Nachdem dieser Spanien den Krieg erklärt hatte (26. 5. 1635), verschärfte sich die Situation. Um Urban VIII. zu trotzen, ernannte Richelieu Marschall d'Estrées, der für seine Heftigkeit und sein ordinäres Wesen bekannt war, zum Botschafter in Rom; dieser bewirkte so zahlreiche Zwischenfälle, daß 1639 schließlich sein Stallmeister, Rouvray, ermordet wurde. Fast zur gleichen Zeit hatte Urban VIII. im Gegenzug einen neuen Nuntius in Paris, Scotti, ernannt, der besonders unbequem war. Es trifft im übrigen zu, daß der Papst zu dieser Zeit im französischen Episkopat, der über die schwere Besteuerung erbost war, die Richelieu den Kirchengütern auferlegt hatte, echte Sympathien fand. Die öffentliche Meinung billigte in ihrer großen Mehrheit diese Opposition gegen den Heiligen Stuhl nicht.

In einer so gespannten Lage wird es verständlich, daß Urban VIII. alles versuchte, um die Übernahme irgendeiner legalen oder kanonischen Autorität über die Kirche von Frankreich durch Richelieu zu verhindern. Der Minister jedoch, um alles bemüht, was seine Macht konsolidieren könnte, wünschte eine solche Stellung schon lange. 1627, während der kurzen Zeitspanne, in der seine Beziehungen zu Rom etwas weniger schlecht waren, ließ er diskret wissen, daß er gerne bereit wäre, den Titel eines ständigen Legaten des Heiligen Stuhls in Frankreich anzunehmen, und forderte diesen schließlich eindeutig. Aber obwohl der Minister den großen Präzedenzfall des Kardinals d'Amboise vorbrachte, gab Urban VIII., der von den schismatischen Absichten Richelieus überzeugt war, nicht nach. Nur mit Widerstreben bot er ihm nach der Geburt des Dauphin den erbetenen Titel für einige Monate an; Richelieu lehnte ab.

Seit 1635 entwickelte Richelieu einen neuen Plan. Die im Konkordat von 1516 sanktionierte Verpflichtung des französischen Klerus, die Bullen zur kanonischen Institution für verschiedene Kirchenbenefizien beim Heiligen Stuhl einzuholen, war offensichtlich sehr unpopulär und führte zu Protesten. Richelieu trug sich mit dem Gedanken, das Konkordat als widerrechtlich und als zur alten Kirchendisziplin im Gegensatz stehend zu brandmarken und den Kapiteln das Recht der Bischofswahl zurückzugeben. Später wollte er ein Nationalkonzil einberufen, auf dem der König auf sein Regalienrecht, das für die Diözesen sehr drückend war, verzichten und als

Gegenleistung das Recht, direkt und ohne Mitwirkung des Heiligen Stuhls die Benefizien zu besetzen, erhalten sollte. Schließlich würde Richelieu in einem letzten Stadium zum Patriarchen von Gallien oder des Okzidents ernannt mit ähnlichen Vorrechten wie die orientalischen Patriarchen; dadurch würde die Kirche von Frankreich — außer in Glaubensfragen — fast unabhängig von Rom und behielte der Papst eigentlich nur noch einen Ehrenprimat. Richelieu scheint schon bald einigen Politikern seines Vertrauens diesen Plan vorgelegt zu haben, u. a. dem Kanzler Séguier, der ihm den königlichen Rat Pierre de Marca als Juristen und als zur Verbreitung der Idee in der Öffentlichkeit fähigen Publizisten benannte. Richelieu jedoch wußte wohl um das Ausmaß der Schwierigkeiten, die der Verwirklichung seines Plans entgegenstanden, und er wußte auch, wie schwer die französische Öffentlichkeit für diesen Plan zu gewinnen sein würde. Die öffentliche Meinung hoffte er für sich einzunehmen, wenn er als Initiator einer Massenkonversion der Protestanten in Erscheinung treten würde, die diesen Plan eines französischen Patriarchats mit Wohlwollen betrachten mußten. Daher die Milde, mit der er die besiegten Calvinisten behandelte, denen er die freie Ausübung ihres Kultes beließ. Vom Minister besoldete Kontroversprediger wurden beauftragt, die Konzessionen an die Reformierten so weit wie möglich zu treiben, und es gelang ihnen, mehrere Pastoren zu gewinnen. Richelieu dachte sogar an die Einberufung einer spektakulären Konferenz mit den Protestanten, deren Protagonist er gewesen wäre.

Um seinem Plan eine Basis zu geben, begünstigte Richelieu erneut die gallikanisch orientierten Veröffentlichungen. Dies war der Fall bei einer anonymen Flugschrift „Le Nonce du Pape français" (1637), die wahrscheinlich ein Vertrauter des Kardinals verfaßt hatte und die den König aufforderte, die Unterdrückung Frankreichs durch die Gewalt der Päpste zu beenden und eine vom Heiligen Stuhl unabhängige geistliche Gewalt zu errichten. Die Reaktion der öffentlichen Meinung war eher ablehnend. Zwei Jahre später, 1639, veröffentlichen die Brüder Dupuy, zwei bekannte Gelehrte, ebenfalls im Auftrag des Ministers ihren „Traité des droits et libertés de l'Église gallicane", einen umfangreichen Folioband, dem sie noch einen weiteren, „Preuves des libertés de l'Église gallicane" [3], folgen ließen. Diese Werke, gestützt auf eine reiche Dokumentation, ließen praktisch nichts mehr bestehen, weder die päpstlichen Sonderrechte noch die Immunität des Klerus. Die Öffentlichkeit war sehr erregt. Auf die Initiative des Kardinals La Rochefoucauld, der für Rom Partei ergriff, und des Nuntius Bolognetti zensurierten 18 in Paris anwesende Bischöfe das Buch mit aller Strenge. Der Kardinal-Minister erlaubte die Zensur, ließ jedoch den Werken der Brüder Dupuy freien Lauf.

[3] Vgl. *P. Demante*, Histoire de la publication des livres de P. Du Puy sur les libertés de l'Église gallicane: BÉCh, 1. Serie, 5 (Paris 1843).

Zu diesem Zeitpunkt begann man — wenn auch in verschlüsselter Weise — von dem Projekt des Patriarchats zu sprechen. Die Öffentlichkeit war dadurch solchermaßen empfindlich geworden, daß sie im Januar 1646 das winzige Pamphlet „Optatus gallus de cavendo schismate", in dem das nahe Bevorstehen eines Schismas angekündigt wurde, mit ungeheurer Emotion aufnahm. Der Autor, den Richelieu nicht identifizieren konnte, war Charles Hersent, ein ehemaliger Oratorianer. Der Minister war über dieses Pamphlet zunächst sehr verärgert. Wahrscheinlich kam er kurze Zeit darauf zur Einsicht, daß der Vorfall um das Büchlein „Optatus gallus" bei entsprechender Aufbauschung der Angelegenheit Rom genügend beunruhigen würde, um ihm auf dieser Basis eine umfangreiche Erpressung zu ermöglichen. Er beauftragte also mehrere seiner Günstlinge, auf den „Optatus gallus" zu antworten; eine dieser Erwiderungen, von dem Jesuiten Rabardeau verfaßt, gab sich sogar den Anschein, offiziell von Richelieu selbst zu stammen: sie stellte die Errichtung des Patriarchats als vollkommen legitim und keineswegs schismatisch dar. Tatsächlich unterstützten mehrere Jesuiten offen den Plan Richelieus. Die bedeutendste Erwiderung war ein Werk Marcas, „De concordia sacerdotii et imperii" (1641), der zu beweisen suchte, daß die gallikanischen Freiheiten nicht den Rechten des Heiligen Stuhls zuwiderliefen[4]. In Rom scheint man diese schismatischen Absichten Richelieus sehr ernst genommen zu haben, die dieser nun durch verschiedene Maßnahmen, durch die er jede Verbindung des Episkopats zum Nuntius zu verhindern suchte, bestätigte. Aber Urban VIII. war klug genug, äußerste Zurückhaltung zu üben. Richelieu mußte allmählich einsehen, daß der Plan eines Patriarchats in der Öffentlichkeit auf ein wenig günstiges Echo stieß, vor allem zu diesem Zeitpunkt, da der Krieg mit Spanien wie auch die Innenpolitik des Kardinal-Ministers immer unpopulärer wurden. Zum Zeitpunkt des Todes Richelieus am 4. Dezember 1642 war die Frage noch auf dem alten Stand. Urban VIII. zeigte seine Gefühle für den verstorbenen Prälaten dadurch, daß er das für verstorbene Kardinäle in Rom übliche feierliche Totenamt verbot.

Mazarin, obschon Kardinal, war kaum eine kirchliche Persönlichkeit im üblichen Sinn, er konnte die Prätentionen Richelieus nicht weiterverfolgen. Aber er trat dennoch das Erbe seiner Politik an, vor allem hinsichtlich Spaniens, und zog damit die Feindschaft Roms auf sich: Innozenz X. verachtete Mazarin fast ebenso, wie sein Vorgänger Urban VIII. Richelieu gehaßt hatte. Nun begann der Jansenistenstreit jedoch, mit dem Gallikanismus zu interferieren, und modifizierte geringfügig die Positionen[5]. Fortan nehmen die französischen Regierungskreise effektiv eine eindeutig antijansenistische Haltung an, die sie kaum mehr verändern. Dieser Antijanse-

[4] *F. Gaquère*, P. de Marca (1594—1662). Sa vie, ses œuvres, son gallicanisme (Paris 1932).
[5] Vgl. *L. Cognet*, Le jansénisme drame gallican: L'Année canonique 10 (1965) 75—83.

nismus nun zwang den französischen Hof zu einem ständigen Rekurs an die Lehrautorität des Heiligen Stuhls, der vom römischen Hof mit einem gewissen Wohlwollen aufgenommen wurde. Ursprünglich war Rom dem französischen milieu dévot, dem traditionellen Verteidiger der Rechte des Heiligen Stuhls, günstig gestimmt und hatte diese Haltung unterstrichen, als es die von Mazarin gewünschte Verurteilung der „Fréquente Communion" Arnaulds verweigerte. Als jedoch das milieu dévot zur jansenistischen Partei wurde, mußte Rom gegen es einschreiten und fand hier ein Gebiet der Annäherung an den französischen Hof. Ungeachtet dieser Tatsache jedoch blieb die Zurückhaltung Roms offensichtlich. Mazarin mußte dies in den Wirren erfahren, die ihn während der Fronde zu dem berühmten Kardinal Retz, Koadjutor von Paris, in Gegensatz brachten, der seinem Onkel François Gondi nach dessen Tod am 3. März 1654 automatisch als Erzbischof nachgefolgt war. Nach seiner Flucht suchte Retz im September 1654 in Rom Zuflucht. Innozenz X. nahm ihn wohlwollend auf, behandelte ihn als Erzbischof und Kardinal und verweigerte Mazarin das Recht, eine Bischofskommission zu ernennen, um den Prozeß gegen Retz einzuleiten. Mazarin mußte Lionne als Botschafter nach Rom senden, der die Angelegenheit zu verhandeln hatte. Lionne konnte jedoch nach dem Tod Innozenz' X. die Wahl des ehemaligen Nuntius in Köln, Fabio Chigi, der Frankreich wenig gewogen war, nicht verhindern und nur sehr schwer eine Übereinkunft für die vorläufige Verwaltung der Diözese Paris erreichen. Erst die Demission des Kardinals Retz im Jahr 1661 konnte diese Schwierigkeit beheben. Außerdem verweigerte der Heilige Stuhl Mazarin und dem jungen Ludwig XIV. hartnäckig die Ausdehnung des Konkordats von 1516 auf die neu eroberten Gebiete, vor allem auf die Diözese Arras.

Der Gallikanismus Ludwigs XIV.

Mazarin hatte während seiner letzten Lebensjahre entschlossen jeden überflüssigen Zwischenfall vermieden. Die Lage änderte sich jedoch unter dem jungen Ludwig XIV. grundsätzlich, der, vom absolutistischen Denken durchdrungen, sich um die religiöse wie auch um die politische Einheit des Königreiches bemühte und von gallikanisch orientierten Ratgebern umgeben war, zu denen auch seine Beichtväter P. Annat und P. de la Chaize[6] zu zählen sind, die, obschon Jesuiten, von der gallikanischen Tradition geprägt waren. Seit Beginn der Alleinregierung des großen Königs ist ein Wiederaufleben der gallikanischen Ideen festzustellen. Der flämische Jesuit Coret trug am 12. Dezember 1661 im Kolleg von Clermont Thesen vor, in denen er die Unfehlbarkeit des Papstes sowohl in der quaestio juris als auch in der

[6] Vgl. *G. Guitton*, Le P. de la Chaize confesseur de Louis XIV, 2 Bde (Paris 1959).

quaestio facti verteidigte, und rief damit eine lebhafte Kontroverse hervor. Ludwig XIV. tadelte Coret, legte ihm jedoch ein Schweigegebot auf, da er den Jansenisten nicht durch eine Diskussion über die Unfehlbarkeit des Papstes Argumente liefern wollte. Der gewaltsame Zusammenstoß der korsischen Wachen mit französischen Soldaten unweit des Palazzo Farnese, dem Sitz des französischen Botschafters, am 20. August 1662 hatte offensichtlich keinerlei doktrinale Bedeutung, aber Ludwig XIV. nahm ihn zum Anlaß, mit einem Einfall in die Kirchenstaaten zu drohen und den Papst zu demütigen, der in dem Frieden von Pisa (12. 2. 1664) kapitulieren mußte. In der Zwischenzeit hatte im Januar 1663 der Bakkalaureus Gabriel Drouet de Villeneuve der Sorbonne Thesen vorgelegt, die sich offen für die päpstliche Autorität einsetzten und in denen die gallikanischen Freiheiten als einfache, vom Heiligen Stuhl zugestandene Privilegien dargestellt wurden. Am 22. Januar zensurierte ein Parlamentserlaß drei dieser Thesen. Die Sorbonne zeigte sich sehr ungehalten über diesen Eingriff der Zivilgewalt in ihren Entscheidungsbereich, und Bossuet, der damals am Anfang seiner Pariser Laufbahn stand, war unter den Opponenten und setzte damit sein weiteres Fortkommen aufs Spiel. Schließlich unterwarf sich die Sorbonne jedoch am 1. März. Einen Monat später, am 4. April, ereignete sich ein weiterer Zwischenfall wegen der Thesen Laurent Desplantes', eines Zisterziensers, der dem Papst in der gesamten Kirche die Fülle der Jurisdiktionsgewalt in foro externo wie auch in foro interno zuerkannte. Hof und Parlament bekundeten ihren heftigen Unwillen und schritten zu repressiven Maßnahmen. Auf eine Intervention des Ministers Michel Tellier[7] hin unterzeichnete die Sorbonne am 11. Mai sechs Artikel zugunsten der Unabhängigkeit des Königs vom Heiligen Stuhl und der gallikanischen Freiheiten, die sowohl die Superiorität des Papstes über das Konzil wie seine Unfehlbarkeit zurückwiesen.

Ein Jahr später, im April 1664, zensurierte die Fakultät ein Werk des Karmelitermönchs Bonaventura Hérédie[8], das unter dem Pseudonym Vernant erschienen war und ultramontane Sätze verteidigte. Im Februar 1665 traf ein unter dem Namen Guimenius veröffentlichtes Werk die Zensur, das in Wirklichkeit von dem Jesuiten Mateo Moya verfaßt war, der die Kasuisten verteidigte und die Unfehlbarkeit des Papstes bejahte[9]. Dieses Mal reagierte Rom: die Bulle „Cum ad aures" Alexanders VII. vom

[7] Vgl. *L. André*, Michel Le Tellier et Louvois (Paris 1942) 448; *J. Sahuc*, Un ami de Port-Royal, messire Pierre Jean François de Percin de Montgaillard (Paris 1909) 37—43.

[8] La défense de l'autorité de Notre Saint Père le Pape et de Messeigneurs les cardinaux, les archevêques et évêques et de l'emploi des religieux mendiants contre les erreurs de ce temps (Metz 1658).

[9] Amadaei Guimenii Lomarensis opusculum singularia universae fere theologiae moralis complectens (Lyon 1664).

25. Juni 1665 [10] verurteilte und annullierte die Zensuren der Fakultät. Am 29. Juli hielt der Oberstaatsanwalt Talon im Parlament eine heftige Anklagerede gegen das Dokument, aber schließlich ließ man die Angelegenheit auf sich beruhen: Ludwig XIV. wollte sich so kurz vor seinem Krieg mit England nicht durch eine Auseinandersetzung mit dem Heiligen Stuhl belasten. Gleichzeitig erreichte der Jansenistenstreit einen seiner kritischsten Punkte, und der französische Hof mußte erneut zu wiederholten Malen die römische Autorität zu Hilfe rufen. So erklärt sich die relative Ruhe, die bis zum Klementinischen Frieden (1668) und darüber hinaus andauern sollte.

Aber Ludwig XIV. war auch weiterhin um die religiöse Einigung des Königreiches bemüht und bestand nach wie vor auf der Ausdehnung des Konkordats von 1516 auf die Gesamtheit der ihm unterworfenen Gebiete, auf die Bistümer wie auch die Abteien. Dies setzte die Verallgemeinerung der Regalien voraus, der geistlichen Regalien, durch die der König während der Vakanz eines Bischofssitzes die dem Bischof zugehörigen Benefizien besetzen konnte, wie auch der zeitlichen Regalien, durch die der König die Einnahmen der vakanten Bistümer beziehen konnte. Ein Edikt vom 10. Februar 1673 legte diese Ausweitung amtlich fest, und eine Erklärung vom 2. April 1675 bestätigte diese Maßnahme, die etwa 60 Diözesen, die bislang von den Regalien ausgenommen waren, vor allem in den südlichen Provinzen betraf. Fast alle Bischöfe unterwarfen sich, wenngleich auch in einigen Fällen mit heimlichem Widerstand. Nur zwei leisteten offenen Widerstand: Nicolas Pavillon, Bischof von Alet, und Étienne Cauler, Bischof von Pamiers, die ihre Unabhängigkeit bereits in der Angelegenheit des Formulars bewiesen hatten. Der Jansenismus offenbarte also eindeutig seine Opposition zum Gallikanismus. Pavillon und Caulet verwarfen in ihren Anordnungen ausdrücklich das königliche Hoheitsrecht und unterbreiteten die Angelegenheit der Klerikerversammlung von 1675; gleichzeitig exkommunizierten sie die auf den Titel der Regalien ernannten Pfründner [11]. Pavillon und Caulet waren zwar Bischöfe abgelegener und winziger Diözesen, sie wurden jedoch dank ihrer Tugenden als Vorbilder des Episkopats verehrt. Ludwig XIV. zögerte, sich in einen offenen Konflikt mit ihnen einzulassen, da er wußte, daß ein Teil der Öffentlichkeit ihm darin nicht folgen würde. Erst um die Mitte des Jahres 1677 entschloß er sich einzugreifen und ließ durch den Staatsrat die Anordnungen der beiden aufsässigen Bischöfe annullieren. Diese beschlossen, sich an den Heiligen Stuhl zu wenden. Innozenz XI., 1676 gewählt, hatte unmittelbar seinen Eifer für die Reform der Kirche bewiesen, indem er den Nepotismus abschaffte und seine Rechte

[10] Text der Bulle: *J. Boileau*, Recueil 92—96.

[11] *L. Bertrand*, Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice, 3 Bde (Paris 1900) 3, 42—57.

gegen die Fürsten verteidigte; apriori mußte er also den Gegnern der Regalie gewogen sein, hatte sich jedoch noch nicht über diesen Punkt geäußert. Am 30. Juli 1677 richtete Pavillon an Innozenz XI. einen Brief, der von einem der Einsiedler von Port-Royal, Pontchâteau, überbracht wurde[12]. Dieser wurde vom römischen Jansenistenkreis unterstützt und konnte den Papst mühelos dazu bewegen, Partei für die Anti-Regalisten zu ergreifen[13]. Leider starb Pavillon kurze Zeit später, am 18. Dezember 1677, und die Regalien wurden sofort auch auf seine Diözese ausgedehnt. Die Last des Kampfes lag nun auf Caulet, der von seinem Metropolitan, dem Erzbischof von Toulouse, verurteilt worden war und der sich am 26. Oktober 1677 an den Papst gewandt hatte. In einem sehr lobend gehaltenen Breve vom 2. März 1678 gab Innozenz XI. dem Prälaten gegen den König recht. Caulet, der Unterstützung Roms gewiß, wandte sich in immer heftigerer Form gegen den König, was schließlich 1679 zur Konfiskation seiner Einkünfte führte. Weitere Breven, die ihn in noch stärkerem Maße lobten, folgten am 20. Dezember 1679 und 17. Juli 1680. Caulet starb jedoch, ohne das letzte erhalten zu haben, am 7. August 1680. In der Zwischenzeit war der Außenminister Arnauld de Pomponne, ein Neffe des Grand Arnauld, der auf den König einen mäßigenden Einfluß ausgeübt hatte, im November 1679 in Ungnade gefallen[14], und der König versteifte seine Positionen. Aber verschiedene Ereignisse im Zusammenhang mit kirchlichen Ernennungen, in denen Innozenz XI. die Entscheidungen Ludwigs XIV. annullierte, zeigen, daß auch der Papst nicht bereit war, nachzugeben (Kap. 8).

Der Tod Caulets regelte die Angelegenheiten von Pamiers jedoch keineswegs; das Kapitel wählte einen neuen Kapitelsvikar, der den Widerstand fortsetzte und darin von Rom unterstützt wurde. Ludwig XIV. versuchte nun, Innozenz XI. einzuschüchtern durch den Beweis, daß er in Frankreich die öffentliche Meinung und den Klerus sehr gut in der Hand habe. Er veranlaßte die Veröffentlichung des Traktats „De l'autorité légitime des rois en matière de régale" (1682) durch den Berichterstatter über die Bittschriften im Staatsrat, Le Vayer de Boutigny, der die Regalien lebhaft verteidigte. Zur gleichen Zeit versicherten die Generalversammlung des Klerus von 1680 und eine Versammlung, die zu Beginn des Jahres 1681 abgehalten wurde, dem König ihre Treue. Ludwig XIV. beschloß, die Einschüchterungsmethoden noch weiter zu treiben. Am 31. Oktober 1681 berief er eine außerordentliche Generalversammlung ein, der man die Bedeutung eines echten Nationalkonzils geben wollte. Ihre Abgeordneten waren sorgfältig ausgewählt

[12] Vgl. *B. Neveu*, Sébastien Joseph du Cambout de Pontchâteau (1634—1690) et ses missions à Rome (Paris 1969).

[13] Vgl. *A. Latreille*, Innocent XI, pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV: Cahiers d'Histoire publiés par les universités de Grenoble, Lyon et Clermont-Ferrand 1 (1956) 9—39.

[14] *C. Gérin*, La disgrâce de M. de Pomponne: RQH 23 (1878) 170.

worden und bewiesen der königlichen Macht gegenüber vollkommene Gefügigkeit. Bossuet spielte bei dieser Versammlung eine bedeutende Rolle, war aber in Wirklichkeit nur ein Instrument in den Händen des Erzbischofs von Paris, François Harlay de Champvallon, einer Persönlichkeit von zweifelhafter Moral, dem der König jedoch sein Gehör schenkte. Am 3. Februar 1682 akzeptierte die Versammlung offiziell die Erweiterung des Regalienrechts, und am 19. März veröffentlichte sie die vier Artikel der berühmten „Declaratio cleri gallicani", die die Unabhängigkeit der Zivilgewalt in zeitlichen Dingen, die Superiorität des Konzils über den Papst bestätigte, durch die die Autorität der Päpste in die Grenzen der kirchlichen Kanones eingefügt und ihre Entscheidungen, auch jene in Glaubensfragen, der Zustimmung der Gesamtkirche unterworfen wurden. Am 23. März schrieb ein königlicher Erlaß die Aufnahme der „Declaratio" in den Lehrplan der Universitäten und Seminare vor. Im Klerus wie auch in der Öffentlichkeit kam es jedoch zu lebhaftem Widerstand. Innozenz XI. zeigte offen seine Verbitterung, aber die mit der Untersuchung der vier Artikel beauftragte römische Kommission konnte sich nicht über die Qualifikation einigen, die ihr auferlegt werden sollte. Innozenz XI. zog es daher vor, keine offizielle Maßnahme zu ergreifen, und beschränkte sich darauf, jenen neuen Bischöfen die Bullen für ihre kanonische Institution zu verweigern, die an der Versammlung von 1682 teilgenommen hatten. Im Januar 1688 gab es in Frankreich 35 vakante Bistümer.

Um die gleiche Zeit erreichte der Konflikt zwischen Frankreich und Rom einen neuen Höhepunkt. Um in der Stadt Rom wieder geordnete Verhältnisse zu schaffen, hatte Innozenz XI. 1677 (vgl. Kap. 8 dieses Bandes) die Quartierfreiheit der in nächster Nähe der Botschaften liegenden Quartiere aufgehoben; Ludwig XIV. hatte sich jedoch geweigert, sich dieser Maßnahme zu beugen. Die Bulle „Cum alias" vom 12. Mai 1687 exkommunizierte jene, die dem Erlaß zuwiderhandelten. Am 16. November 1687 drang der neue französische Botschafter, Marquis de Lavardin, an der Spitze von 100 bewaffneten Männern in Rom ein. Exkommuniziert, ließ er sich öffentlich in der Kirche San Luigi dei Francesi die Sakramente spenden, die daraufhin mit dem Interdikt belegt wurde. Anfang Januar 1688 ließ Innozenz XI. Ludwig XIV. geheim mitteilen, daß er selbst wie auch seine Minister exkommuniziert seien [15]. Der König ergriff Gegenmaßnahmen. Am 22. Februar 1688 legte der Oberstaatsanwalt Harlay vor dem Parlament Berufung an ein allgemeines Konzil ein, und am 23. hielt der Generaladvokat Talon eine heftige Anklagerede gegen Innozenz XI., in der er den vorhergegangenen Appell erneuerte und erklärte, daß die neu ernannten Bischöfe auf die päpstlichen Institutionsbullen verzichten würden. Der vom Parlament daraufhin verabschiedete Erlaß wurde durch Lavardin am

[15] Vgl. *M. Dubruel*, L'excommunication de Louis XIV: Études 137 (1913) 608—635.

8. Februar in Rom ausgehängt. Zur gleichen Zeit bereitete Ludwig XIV. in aller Öffentlichkeit die Besetzung der päpstlichen Besitzungen Avignon und Comtat-Venaissin vor. Innozenz XI. bekundete seine Entrüstung, sprach jedoch keine offizielle Verurteilung aus, da er ahnte, daß sogar in Rom eine Anzahl von Kardinälen seine Unnachgiebigkeit nicht unterstützen würden. Ludwig XIV., der die Wahl eines frankreichfreundlichen Kurfürst-Bischofs in Köln wünschte, versuchte nun ein Annäherungsmanöver an den Heiligen Stuhl durch die Vermittlung eines Geheimagenten. Innozenz XI. lehnte ab. Am 16. September ließ Ludwig XIV. Avignon und das Comtat-Venaissin besetzen. Am 27. September ließ er feierlich seine Appellation an das Generalkonzil erneuern und sich diesen Appell von verschiedenen kirchlichen Körperschaften, insbesondere den theologischen Fakultäten, bestätigen. Er veranlaßte die widerrechtliche Inhaftierung des Nuntius Ranuzzi und verbot den Bischöfen und Jesuiten jede Korrespondenz mit Rom. Ludwig XIV. fand übrigens die Unterstützung vieler Jesuiten gegen Rom, unter ihnen P. de la Chaize, der Beichtvater des Königs. Seit 1675 bestand der Conseil de Conscience, der die religiösen Angelegenheiten zu entscheiden hatte, nur noch aus La Chaize und Harlay, die sich im übrigen nur darin einig waren, den König hinsichtlich seiner Meinungsverschiedenheiten mit dem Heiligen Stuhl zu beruhigen. Die Öffentlichkeit schätzte Innozenz XI. und brachte der Haltung des Königs wenig Wohlwollen entgegen, aber falsche Dokumente, im Sommer 1688 von dem Minister Colbert de Croissy geschickt in Umlauf gebracht, konnten die Meinung der Öffentlichkeit über diesen Punkt zum Teil modifizieren. Nur die Mehrheit der jansenistischen Partei blieb dem Papst treu, was La Chaize das Argument lieferte, um Innozenz XI. selbst des Jansenismus zu bezichtigen [16]. Die Lage war in Gefahr, in ein Stadium der Stagnation einzutreten, als sie durch ein unvorhergesehenes Ereignis, die Eroberung Englands durch Wilhelm von Oranien im November-Dezember 1688, grundlegend geändert wurde: angesichts dieser neuen Gefahr versuchte Ludwig XIV. eine Annäherung an Rom und rief Lavardin zurück. Innozenz XI. jedoch, ohne auf seine Stellungnahmen zurückzukommen, beschränkte sich darauf, sein Schweigen zu wahren, keine offizielle Entscheidung zu fällen und die Exkommunizierung des Königs geheimzuhalten. Der Papst starb am 12. August 1689, ohne irgendeinen Akt gegen die Regalien, gegen die Erklärung von 1682 oder gegen den Appell an das Konzil von 1688 erlassen zu haben und ohne zu ahnen, daß seine Geduld dem Jansenismus des 18. Jh. die Wege bereitet hatte.

Seit dem Pontifikat des sehr konzilianten Innozenz XII. (1692) entwickelte sich die Lage auf eine Befriedung hin. Schließlich gelangte man im September 1693 zu einer Übereinkunft. Man ließ den Regalienstreit, der

[16] Vgl. *J. Brucker*, Le P. de la Chaize dans les conflits de Louis XIV avec Innocent XI: Études 160 (1919) 304—323.

übrigens nie eine Lösung finden sollte, auf sich beruhen. Ein Brief Ludwigs XIV. teilte dem Papst mit, es seien alle nötigen Schritte unternommen worden, um die Ausführung des Edikts von 1682 (vgl. S. 145) über die vier Artikel zu verhindern. Fortan gelangten die Beziehungen zwischen Rom und Frankreich zu einem relativ friedlichen „modus vivendi", der das ganze Ende des Ancien régime andauern sollte; aber all dies hinderte die Ideen nicht daran, ihren Weg zu gehen (zum Staatskirchentum: Kap. 17 und 23).

Der Protestantismus im Frankreich des 17. Jahrhunderts

Nach dem Tod Heinrichs IV. sahen Katholiken wie Protestanten in dem vom Edikt von Nantes errichteten Régime nur einen einfachen Waffenstillstand einer unaufhebbaren Opposition, und fast niemand erblickte darin die Grundlagen für eine gegenseitige Toleranz. Zu dieser Zeit stellt die Hugenottenpartei zweifellos eine Minderheit dar und weiß auch darum, ohne jedoch zu resignieren. Die Regentschaft Maria de Medicis war ihr wenig günstig gesonnen und brachte Männer der katholischen Gegenreformation an die Macht; gleichzeitig beraubte die Erneuerung der katholischen Spiritualität die Hugenottenpartei des Ansehens, das ihr die tief persönliche Religiosität vieler Reformierter verliehen hatte. Von diesem Zeitpunkt an nehmen die Konversionen vom Protestantismus zum Katholizismus zu, während Konversionen im umgekehrten Sinn seltener werden. Die Hugenotten waren daher fest entschlossen, von allen Garantien, die ihnen das Edikt von Nantes gegeben hatte, Gebrauch zu machen und sie sogar noch auszuweiten. In diesem Sinne handelte die Versammlung von La Rochelle im Mai 1621, in der man eine regelrechte militärische Organisation des protestantischen Frankreich beschloß, das in acht Bezirke aufgeteilt werden sollte. Der Plan kam nicht zur vollen Ausführung, aber seine teilweise Verwirklichung bot die Grundlage zu den Protestantenaufständen von 1622 und 1626. Die Hugenotten stießen jedoch auf den Widerstand Richelieus, der in diesem Punkt sehr persönliche Ideen hatte. Er wollte auf keinen Fall, daß die reformierte Religion einen Staat im Staat bilde, noch wollte er dulden, daß sie Verbindungen mit ausländischen Mächten unterhielt. Er beschloß daher, La Rochelle, die Hochburg der Calvinisten, die als uneinnehmbar galt, zu unterwerfen. Die Stadt ergab sich am 29. Oktober 1628 nach elfmonatiger schrecklicher Belagerungszeit. Aber obwohl Bérulle und der parti dévot Richelieu anstachelten, die Häresie auszurotten, weigerte sich der Kardinal-Minister, noch weiter zu gehen und seinen Sieg bis zum letzten auszunützen: am 28. Juni 1629 gewährte das Edikt von Alais den Reformierten die freie Ausübung ihres Kultes und die Gleichheit im Dienst unter dem König, beraubte sie jedoch ihrer militärischen Garantien. Auf diese Weise hoffte Richelieu, seine Verbindungen zu den Protestanten

Deutschlands nicht zu gefährden und möglicherweise — wie bereits erwähnt — Promotor einer allgemeinen Rückkehr der Protestanten zu werden, was ihm dem Heiligen Stuhl gegenüber eine besonders starke Stellung gegeben hätte. Mazarin zog es vor, die Frage auf sich beruhen zu lassen, zumal die Protestanten in den Wirren der Fronde die Klugheit gehabt hatten, Beweise einer sehr großen Loyalität zu geben.

Auf beiden Seiten jedoch blieb die Intoleranz die Regel. Keine Klerikerversammlung versäumte es, den König daran zu erinnern, daß er auf die Zerstörung der Häresie hinarbeiten müsse, und in jeder dieser Versammlungen wurden Beschwerden laut über die „unselige Gewissensfreiheit", die man den Reformierten gewährt hatte. Die protestantischen Gemeinden, in den meisten Gebieten den Katholiken zahlenmäßig unterlegen, mußten fast überall vielfältige Beleidigungen hinnehmen, aber dort, wo sie in der Mehrzahl waren, schikanierten sie ihrerseits die romtreue Minorität. Protestanten und Katholiken lebten in einer Art gegenseitiger Angst, die häufig unauslöschlichen Haß schürte; nur in der vermögenden und gebildeten Klasse konnten bisweilen freundschaftliche Beziehungen zwischen den beiden Gruppen entstehen.

Der Beginn der Alleinregierung Ludwigs XIV. brachte eine gewisse Änderung der Dinge. In dem sehr begrenzten Horizont des Königs, dessen Unwissenheit in religiösen Dingen bei Hof wohl bekannt war, mußte die politische Einheit des Königreiches die religiöse Einheit nach sich ziehen. Der Zusammenhalt und die Macht der protestantischen Gemeinschaft schienen ihm gefährlich, zumal diese aktive, emsige und geschäftstüchtige Minorität[17] einen bedeutenden Anteil des Nationalvermögens besaß. Er hegte also den mehr oder weniger eingestandenen Wunsch, sie zu schwächen oder ganz aufzulösen. Zunächst glaubte er jedoch, durch die intellektuelle Kontroverse und dadurch, daß er den Reformierten die königliche Gunst entzog, an sein Ziel zu kommen. Nach 1660 gewannen die gelehrten Kontroversen um die christliche Lehre wieder an Intensität. Bossuet trat durch seine Scharfsichtigkeit und seinen irenischen Geist hervor. Er schuf, wahrscheinlich in Zusammenarbeit mit Arnauld, ein Meisterwerk, die „Exposition de la foi catholique" (1671), in dem die römische Lehre von ihren zufälligen Elementen befreit ist und die schwierigen Punkte mit bemerkenswerter Geschicklichkeit dargestellt werden. Wie schon oben erwähnt, spielten die Leute von Port-Royal eine bedeutende Rolle; eben die Art ihres verinnerlichten, biblisch und liturgisch orientierten Christentums näherte sie den Protestanten an. Diese Diskussionen führten zu positiven Ergebnissen, deren offenkundigstes die öffentliche Abschwörung Turennes am 23. Oktober 1668, Frucht einer

[17] Über die Zusammenhänge zwischen dem Protestantismus und der Entwicklung der modernen Wirtschaft vgl. die inzwischen klassische Analyse von *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialethik 20/21 (1904/05).

langen geistigen Entwicklung, war. Auf der anderen Seite fehlte es nicht an Reformierten, die ihrerseits die Wiedervereinigung und Rückkehr zur Einheit der Kirche wünschten, und es kam zu mehreren gemeinsamen Versuchen in diesem Sinne. Von 1660 bis 1662 verhandelte der Marschall Fabert mit dem Pastor von Sedan, Le Blanc de Beaulieu. Um 1665 erhielt Bossuet von einer Art offiziöser Konferenz, die um den Minister Le Tellier und den königlichen Beichtvater P. Annat gruppiert war und an der auch Turenne teilnahm, Weisung, mit dem weithin bekannten Pastor Ferry zu verhandeln. Nach dem Frieden zu Aachen (8. 5. 1669) stellte Turenne selbst, nun konvertiert, einen umfassenden Plan auf, dessen Kern darin bestand, mindestens 50 Pastoren zu gewinnen, deren man sicher sein konnte, und mit ihnen eine Konferenz zu eröffnen, deren positives Ergebnis den Geist der Reformierten treffen müsse. Für einen späteren Zeitpunkt plante er einen Widerruf des Edikts von Nantes, wenn die Konversion des größten Teils der Protestanten dieses gegenstandslos gemacht hätte. Parallel dazu spielte der Nuntius Bargellini mit einem ähnlichen Gedanken. Turenne scheint bei einigen Pastoren tatsächlich erfolgreich gewesen zu sein, aber er stieß auf den entschiedenen Widerstand der intransigenten Calvinistenfraktion, die alles daransetzte, den Plan bereits im Keim zu ersticken. Der Krieg gegen Holland, dann der Tod Turennes setzten ihm jedoch ein Ende. Was man damals als die „Kabale der Verständiger zwischen den Religionen" bezeichnete, war gescheitert.

Dieser Mißerfolg hatte moralische und religiöse, aber auch materielle und finanzielle Ursachen. Es war tatsächlich Geld nötig, um den Neukonvertiten und vor allem den Pastoren zu helfen, die ihre Rückkehr zur römischen Kirche oft ins Elend stürzte. Früher hatte man nur über private Schenkungen, vor allem der berühmten, sehr calvinistenfeindlichen Compagnie du Saint-Sacrement, verfügt. Daneben hatte man von den Klerikerversammlungen sehr beschränkte Beihilfen erbeten. Turenne hatte schließlich Ludwig XIV. persönlich für diese Frage interessiert. Nun griff der ehemalige erste Sekretär des Superintendenten Fouquet, Paul Pellisson-Fontanier, wirksam ein, dem es gelang, vom König ab November 1677 die Schaffung einer Kasse, die man bald als „Konversionskasse" bezeichnete, zu erreichen, die durch einen Teil der Einkünfte der Regalienpfründen gefüllt wurde. Berühmte Protestanten, wie Jurieu, Bayle und Spanheim, beschuldigten die Kasse der Korruption, aber Innozenz XI., Bossuet, Fénelon, Arnauld und Bourdaloue billigten die Methoden Pellissons. Auf jeden Fall war man der Auffassung, daß durch die Anwendung von Geld die Anwendung von Gewalt vermieden werden könne und daß zumindest die Kinder der Konvertiten gute Katholiken würden. Daneben war Pellisson sehr bemüht um die Verteilung von Bibeln und liturgischen Texten an die Neukonvertiten. Pellisson erreichte bedeutende Ergebnisse, aber weit mehr im niederen Volk als unter den wohlhabenden Familien.

Mittlerweile wurde die katholische Öffentlichkeit in Frankreich stark bewegt durch die Ereignisse in England und die Wiederaufnahme der Verfolgungen der „Papisten"; die Hinrichtung von fünf Jesuiten in London am 30. Juni 1679 bewirkte heftige Emotionen, und man vertrat nun die Ansicht, daß sich die Staatsgewalt in Frankreich gegen die Häretiker viel zu tolerant verhalte. Der Zeitpunkt schien Ludwig XIV. gegeben, um Gewaltmaßnahmen einzuleiten. Im Grunde hatte es solche bereits seit Beginn seiner Regierungszeit gegeben: wenn auch die Erklärung von Saint-Germain für die Reformierten günstig gewesen war, so wandte 1669 eine neue Erklärung das Edikt von Nantes in restriktiver, drückender Auslegung an. Aber in den Jahren 1660 bis 1679 gab es nur 12 offizielle Akte gegen die Hugenotten; zwischen 1679 und 1685 waren es 85. Man zerstörte nicht nur alle nach 1598 eröffneten Kirchen, sondern auch jene, in denen man irgendeinen Verstoß gegen die geltende Gesetzgebung feststellte; dem kirchlichen Dienst der Pastoren wurden strenge Beschränkungen auferlegt. Nach und nach schloß man die Protestanten von den meisten öffentlichen Ämtern und einer großen Zahl von Berufen aus. Aber die wirksamste Methode ersann der Oberpräsident von Montauban, Foucault: man zwang den Reformierten die Einquartierung von Militär auf, die sich bei ihnen wie in eroberten Gebieten benahmen. Dies war der Ursprung der berüchtigten *dragonnades*, die die Empörung ganz Europas hervorriefen und für die der Minister Louvois wie auch der Oberpräsident des Poitou, Marillac, die eigentliche Verantwortung tragen. Diese Methode bewirkte natürlich zahlreiche Konversionen, und jetzt schon emigrierten einige Familien ins Ausland. 1683 kam es zu Aufständen im Vivarais und in der Dauphiné, die jedoch blutig niedergeschlagen wurden.

In dieser Entwicklung der Methoden scheinen jedoch weder P. de la Chaize, der Beichtvater des Königs, noch Mme de Maintenon die Verantwortlichkeit zu haben, die man ihnen gemeinhin zuschreibt[18]. Es ist außerdem sicher, daß die Motive des Königs nur in wenigen Fällen religiöser, meist jedoch politischer Natur waren. Das Beispiel der Ereignisse in Holland veranlaßte ihn, den Reformierten republikanische Sympathien zuzuschreiben. Auf der anderen Seite war er der Meinung, daß sein Ruhm in der Vollendung seines begonnenen Werkes, der Wiederherstellung der religiösen Einheit des Königreiches, liege. Schließlich hoffte er dadurch vor Innozenz XI. als der große Verteidiger des Katholizismus zu erscheinen und ihn hinsichtlich des Gallikanismus in eine schwierige Lage zu bringen. So wurde er zu Gewaltmaßnahmen verleitet, die nicht seinem Charakter entsprachen. Als man im Sommer 1685 feststellte, daß die Zahl der Neukonvertiten, die einige Hunderttausend erreicht hatte, ein finanzielles Problem darstellte, da sie im Prinzip Steuerfreiheit genossen, glaubte Ludwig XIV.

[18] Vgl. C. *Pascal*, La révocation de l'Édit de Nantes et Mme de Maintenon (Paris 1885).

den Zeitpunkt für die Endentscheidung gekommen. Trotz einiger widerstrebender Stimmen aus seiner engeren Umgebung veröffentlichte er am 14. Oktober das Edikt von Fontainebleau, das das Edikt von Nantes widerrief und im Königreich die öffentliche Ausübung der reformierten Religion verbot. Bis auf wenige Ausnahmen, deren berühmteste Vauban darstellt, nahm die französische und sogar ausländische öffentliche Meinung diese Maßnahme mit Begeisterung auf. Innozenz XI., der die Motive Ludwigs XIV. richtig einschätzte, war einer der zurückhaltendsten und wartete ein Jahr, bis er in Rom zum Dank ein *Te Deum* feiern ließ. Der Widerruf hatte jedoch noch schwerere religiöse und politische Folgen. Die daraufhin einsetzende Auswanderung der Protestanten brachte die Ökonomie des Königreiches aus dem Gleichgewicht. Die schändliche Verfolgung im Anschluß an den Widerruf ist ein Makel des französischen Katholizismus. Die erzwungenen Konversionen bereiteten dem Relativismus und Indifferentismus in religiösen Dingen den Weg, die sich im 18. Jh. ausbreiten (Kap. 18).

Der König mußte im übrigen erkennen, daß der Widerruf größtenteils ein Mißerfolg war und trotz allem — besonders in Gebieten mit traditionell calvinistischer Mehrheit — ein starker protestantischer Widerstand lebendig blieb. Der Camisardenaufstand von 1702 in den Cevennen lieferte den blutigen Beweis dafür. Die schmerzliche und gefährliche Lage der Protestanten blieb während des ganzen Ancien Régime ein ständiger Unruheherd, und es steht außer Zweifel, daß wir hier eine der Ursachen der Revolution zu suchen haben.

5. Kapitel

Die Spiritualität im Frankreich des 17. Jahrhunderts

LITERATUR: Allgemein: Der im 1. Kap. angeführten Lit. füge man hinzu: *H. Bremond*, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, 11 Bde (Paris 1916/33); *P. Pourrat*, La spiritualité chrétienne, 4 Bde (Paris 1926/28); *J. Gautier*, La spiritualité catholique (Paris 1953); *L. Cognet*, La spiritualité moderne, I: L'essor, 1500—1650 (Paris 1966); *ders.*, De la Dévotion moderne à la spiritualité française (Paris 1958); *Daniel-Rops*, L'Église des temps classiques, 2 Bde (Paris 1958); *D. Poinsenet*, La France religieuse au XVII^e siècle (Paris 1954); *R. Bady*, L'homme et son „institution" de Montaigne à Bérulle (Paris 1964).

Canfield: *Optat de Veghel*, Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence (Rom 1949); *P. Renaudin*, Benoît de Canfield (Paris 1955); *J. Orcibal*, La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord (Paris 1959).

Franz von Sales: *V. Brasier - E. Morganti - M. Durica*, Bibliographia salesiana (Turin 1956); *E. Lajeunie*, Saint François de Sales, 2 Bde (Paris 1966); *H. Bremond*, Sainte Chantal (Paris 1912); *E. Stopp*, Mme de Chantal (London 1962); *G. Thomas*, Sainte Chantal et la spiritualité salésienne (Paris 1963); *F. Boulas*, Un ami de s. François de Sales, Camus, évêque de Belley (Lyon 1878); *F. Eggersdorfer*, Die Aszetik des hl. Franz

v. Sales (München 1909); *M. Müller*, Die Freundschaft des hl. Franz v. Sales mit der hl. Franziska v. Chantal (München 1923); *J. Martin*, Die Theologie des hl. Franz v. Sales (Rottenburg 1934).

Bérulle und die Bérullianer: *A. Ingold*, Essai de bibliographie oratorienne (Farnborough ²1968); *J. Dagens*, Bérulle et les origines de la restauration catholique (Paris 1952); *P. Cochois*, Bérulle et l'École française (Paris 1963); *M. Dupuy*, Bérulle, une spiritualité de l'adoration (Paris 1964); *J. Orcibal*, Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité (Paris 1965); *R. Bellemare*, Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle (Paris 1949); *Ch. de Condren*, Lettres, hrsg. von *P. Auvray - A. Jouffrey* (Paris 1943); *J. Galy*, Le sacrifice dans l'École française de spiritualité (Paris 1951); *L. Bertrand*, Bibliothèque sulpicienne ou histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice, 3 Bde (Paris 1900); *J. J. Olier*, Lettres, hrsg. von *E. Levesque*, 2 Bde (Paris 1935); *P. Michallon*, La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J. J. Olier (Lyon 1943); *D. Boulay*, Vie du vénérable Jean Eudes, 4 Bde (Paris 1905/08); *Ch. Lebrun*, La spiritualité de saint Jean Eudes (Paris 1932); *L. Tronson*, Correspondance, hrsg. von *L. Bertrand*, 3 Bde (Paris 1904).

Vinzenz von Paul: *Saint Vincent de Paul*, Entretiens aux missionnaires, hrsg. von *A. Dodin* (Paris 1960); *L. Cognet*, Saint Vincent de Paul (Paris 1959); *A. Dodin*, Saint Vincent de Paul et la charité (Paris 1960); *D. Poinsenet*, Sainte Louise de Marillac (Paris 1958); *H. Kühner*, Vinzenz v. Paul (Köln 1963).

Jesuiten: *A. Pottier*, Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps, 3 Bde (Paris 1927/29); *ders.*, Le P. Pierre Champion (Paris 1938); *C. de Rochemonteix*, N. Caussin, confesseur de Louis XIII et le Cardinal de Richelieu (Paris 1911); *P. Guitton*, Claude de la Colombière (Paris 1943).

Bossuet, Fénelon und der Quietismus: *J. Calvet*, Bossuet, l'homme et l'œuvre (Paris 1941); *J. Truchet*, La prédication de Bossuet, 2 Bde (Paris 1960); *Th. Goyet*, L'humanisme de Bossuet, 2 Bde (Paris 1965); *E. Carcassonne*, État présent des travaux sur Fénelon (Paris 1939); *ders.*, Fénelon, l'homme et l'œuvre (Paris 1946); *F. Varillon*, Fénelon et le Pur amour (Paris 1957); *J. L. Goré*, L'itinéraire de Fénelon, humanisme et spiritualité (Paris 1957); *ders.*, La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources (Paris 1956); *H. Bremond*, Apologie pour Fénelon (Paris 1910); *B. v. Kostsull*, Fénelon (München 1950); *R. Schmittlein*, L'aspect politique du différend Bossuet - Fénelon (Baden-Baden 1954); *L. Cognet*, Crépuscule des Mystiques (Paris - Tournai 1958); *P. Zovatto*, La polemica Bossuet - Fénelon, introduzione critico-bibliografica (Padua 1968); *H. Hillenaar*, Fénelon et les jésuites (Den Haag 1967); *A. de la Gorce*, Le vrai visage de Fénelon (Paris 1958); *J. Kraus - J. Calvet* (Hrsg.), Fénelon, Persönlichkeit und Werk (Baden-Baden 1953).

Verschiedenes: Über den heiligen Johannes-Baptist de la Salle vgl. die umfangreichen Dokumente in den Cahiers lasalliens, 30 Bde erschienen (Rom 1959/69); *P. Renaudin*, Marie de l'Incarnation, essai de psychologie religieuse (Paris 1935); *R. Daeschler*, La spiritualité de Bourdaloue, grâce et vie unitive (Löwen 1927).

Die vorherrschenden Tendenzen in der Spiritualität des 17. Jahrhunderts

Das französische milieu dévot, das, wie wir bereits gesehen haben, nach den Religionskriegen in Erscheinung tritt und in Frankreich eine wirkliche Erneuerung des Katholizismus herbeiführt, läßt am Anfang sehr klar umrissene Orientierungen innerhalb seiner Spiritualität erkennen[1]. Die fran-

[1] Vgl. *L. Cognet*, Les origines de la spiritualité française au XVII^e siècle (Paris 1949).

zösischsprachige geistliche Literatur war trotz der Wirren dieser Zeit im ganzen 16. Jh. und ist bis in das erste Drittel des 17. Jh. hinein sehr reichhaltig, sie besteht jedoch fast ausschließlich aus Übersetzungen[2]. Dabei stehen die großen Autoren der rheinisch-flämischen Mystik, Tauler, Seuse, Harphius, Ruysbroeck, Ludwig von Blois und die „Perle Evangélique" an erster Stelle; die Spanier mit Ludwig von Granada und vor allem Johannes von Ávila und später der heiligen Theresia[3] und Johannes vom Kreuz spielen ebenfalls eine bedeutende Rolle, und auch die Italiener sind mit dem „Combat spirituel" der heiligen Katharina von Genua vertreten. Auf der anderen Seite üben die Schriften des Pseudo-Dionysios, die der Feuillantinermönch Dom Goulu 1609 in gediegenes Französisch übertragen hat, auf diesen Kreis, der platonische Themen mit der Wesensmystik der nordischen Spiritualität verbindet, einen großen Einfluß aus. Unter diesen Voraussetzungen formt sich ein mystisch geprägtes spirituelles Forum, für das die letzte Erfüllung des inneren Lebens eine unmittelbare, alle geschaffenen Vermittlungen und selbst die Menschheit Christi übersteigende Einheit mit der göttlichen Wesenheit ist. Der wachsende Einfluß dieser „abstrakten Schule" wird begünstigt durch die leidenschaftliche Vorliebe dieser Zeit für die Mystik. Die Zeit ist reich an Mystikern, die eine hohe Verehrung genießen. Wenn einige von ihnen, wie Madame Acarie[4] und später die selige Karmelitin Marie de l'Incarnation (1566—1618) der vornehmsten Pariser Gesellschaft angehören, so findet man darunter aber auch viele aus ärmeren Schichten, wie z. B. Marie Teysonnier (Marie de Valence) (1570—1648) oder auch Marie des Vallées (1590—1656), die Heilige von Coutances[5]. Die mystischen Erfahrungen der einen wie auch der anderen werden von ihrer Umgebung in einem sehr abstrakten Sinn gedeutet.

Zur Vervollständigung des Bildes muß jedoch auch darauf hingewiesen werden, daß parallel zu dieser Neigung zur Mystik ein Hang zum Diabolischen vorhanden ist, der seinen Ursprung im Mittelalter hat und das ganze 17. Jh. hindurch anhält; er führt mitunter zu tragischen Ereignissen[6]. Die Fälle diabolischer Besessenheit erregen lebhafte Neugierde, zahllose Menschen eilen herbei, um Zeugen dieser Vorfälle zu sein. Meist endet die Person, der man die Verantwortung für diese Besessenheit zuschreibt, nach einem fragwürdigen Prozeß auf dem Scheiterhaufen. Ereignisse dieser Art sind für das ganze Jahrhundert zu verzeichnen. Von den bekanntesten

[2] Bibliographische Auswahl: *J. Dagens*, Bibliographie chronologique de la littérature de piété et de ses sources, 1501—1610 (Paris 1952).

[3] Vgl. *P. Séronet*, De la vie dévote à la vie mystique (Paris 1958); *A. Vermeylen*, Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle (Löwen 1958).

[4] Vgl. *Bruno de Jésus-Marie*, La Belle Acarie (Paris 1942).

[5] Vgl. *E. Dermenghem*, La vie admirable et les révélations de Marie des Vallées (Paris 1926).

[6] Wertvolle bibliographische Angaben in der Sondernummer der Études carmélitaines, Satan (Paris 1948).

seien angeführt der Fall der Elisabeth de Ranfaing in Nancy[7] und vor allem jener der Ursulinen von Loudun (1632—40), deren Hauptfiguren die Priorin Jeanne des Anges und der Jesuit Jean-Joseph Surin (1600—65) waren, ein bewundernswerter geistlicher Schriftsteller, der jedoch lange Jahre geisteskrank war[8]. Die öffentlichen Teufelsaustreibungen arteten in wahre Szenen der Massenhysterie aus; Richelieu jedoch, der sich persönlich dafür interessierte, ermutigte sie noch, da er hier entscheidende Argumente gegen die Protestanten zu finden hoffte. Erst gegen Ende des Jahrhunderts werden Hexenjagd und Teufelsprozesse seltener.

Die Themen der abstrakten Schule sind im Werk eines Kapuziners englischer Herkunft, des Benedikt von Canfield (1562—1610), zusammengefaßt. Fast am Ende einer langen Laufbahn als Novizenmeister und Guardian ließ Canfield im Jahr 1609 seine „Règle de perfection" erscheinen, deren erste Fassung so abstrakt war und so zahlreiche platonische Kühnheiten enthielt, daß ihn seine Oberen verpflichteten, 1610 eine korrigierte Fassung herauszugeben[9]. Trotz nur mittelmäßiger stilistischer Qualität wurde das Werk im 17. Jh. mehr als 25mal neu aufgelegt und übte einen tiefgreifenden Einfluß aus. Auch Bérulle verfaßte in seiner Jugend unter der Leitung von Dom Beaucousin, dem Prior der Kartause von Paris, einen „Bref discours de l'abnégation intérieure" (1597), der nichts anderes als eine sehr abstrakte Adaptation eines kleinen italienischen Werkes ist, jedoch dauerhaften Erfolg hatte. Dagegen gerieten das monumentale „Palais d'amour divin" (1602) des Kapuziners Laurent de Paris (1563 bis 1631)[10] wie auch die „Sentiers de l'amour divin" (1623) eines anderen Kapuziners, Constantin de Barbanson (1582—1631)[11], die ähnliche Tendenzen aufweisen, schon bald in Vergessenheit. Obschon die platonisierende Mystik nach 1630 langsam aus der Mode kommt, erhält sie sich doch bis in die Zeit Fénelons hinein Sympathien. Von 1654 bis 1659 erschien das posthume Werk eines blinden Karmeliten, Jean de Saint-Samson (1571 bis 1636), eines großen Mystikers, dessen Schriften die extremsten Themen Ruysbroecks und Harphius' wieder aufgreifen. Ein anderer Blinder, François Malaval aus Marseille (1627—1719)[12], in seiner „Pratique facile pour

[7] Vgl. *E. Delcambre - J. Lhermitte*, Un cas énigmatique de possession en Lorraine au XVII[e] siècle, Elisabeth de Ranfaing (Nancy 1956).

[8] Bemerkenswerte Ausgabe der Briefe: *J. J. Surin*, Correspondance, hrsg. von *M. de Certeau* (Paris 1966); vgl. *L. Cognet*, A propos des lettres du P. Surin: RSR 56, 2 (1968) 269—282.

[9] Vgl. *J. Orcibal*, La „Règle de Perfection" de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée?: Divinitas 11 (1967) 845—874.

[10] Vgl. *C. Dubois-Quinard*, Laurent de Paris, une doctrine du pur amour en France au début du XVII[e] siècle (Rom 1959).

[11] Vgl. *Théotime de Bois-le-Duc*, Le P. Constantin de Barbanson et le préquiétisme: Collfr 10 (1940) 338—382.

[12] Vgl. *J. Bremond*, Le quiétisme de Malaval: RAM 31 (1955) 399—418.

élever l'âme à la contemplation" (1664) wie auch der Prämonstratenser Epiphanius Louys, Abt von Étival († 1682), in seinen „Conférences mystiques" (1676) lassen sich, wenngleich auf bescheidener Ebene, von dieser Mystik inspirieren.

Seit der Zeit Heinrichs IV. jedoch kommen andere, nicht weniger fruchtbare spirituelle Tendenzen auf. Franz von Sales will in seiner „Introduction à la vie dévote" (1609) die christliche Vollkommenheit auch den einfachen Christen, die in der Welt leben, erreichbar machen und entwickelt in seinem „Traité de l'amour de Dieu" (1616) eine außerordentlich ausgeglichene, um die Nächstenliebe und eine sehr optimistische Sicht der natürlichen Möglichkeiten des Menschen zentrierte Konzeption der christlichen Mystik, die ihn dem Humanismus annähert. Indem er die Seele zu einer Hingabe an Gott in „heiliger Indifferenz" führt, zeichnet er den Weg vor, den die meisten Vertreter der klassischen Periode der Spiritualität — jeder auf seine Art — beschreiten werden, während zahlreiche Auflagen der „Introduction" — im Verlaufe des ganzen Jahrhunderts erscheint fast jährlich eine — die salesianische Auffassung der Frömmigkeit verbreiten. Aber wenn der Einfluß Franz' von Sales auch fast weltweit war, so hat er doch keinen eigentlichen Schüler oder Nachfolger, da man diese Bezeichnung sogar seinem Freund, dem fruchtbaren Jean-Pierre Camus (1584—1652), der über 200 Werke verfaßte und zum Begründer des religiösen Romans wurde[13], nicht ohne weiteres zugesteht.

Dagegen treffen wir in Pierre de Bérulle (1575—1629), der 1627 zum Kardinal ernannt wurde und dessen politische Tätigkeit bereits besprochen ist (Kap. 1), auf den Begründer einer wirklichen Schule der Spiritualität. Ausgegangen von der abstrakten Schule, führt er zwischen 1605 und 1608 auf dem Gebiet der Spiritualität eine wahrhaft kopernikanische Wende herbei, indem er die vorrangige Bedeutung des Geheimnisses der Menschwerdung Jesu Christi für das innere Leben erkennt und nun seine Frömmigkeit auf die Person des menschgewordenen Wortes konzentriert. Sein Denken fand zunächst in einer Vielzahl kleinerer Erbauungsschriften, die lange Zeit unveröffentlicht blieben, seinen Niederschlag, und erst die Notwendigkeit der Auseinandersetzung gab ihm die Gelegenheit, seinen Gedanken in den zwölf Bänden „Discours de l'état et des grandeurs de Jésus" (1623) Gestalt zu geben[14], die er mit der Unterstützung seines Freundes Saint-Cyran verfaßt hatte. Durch das Oratorium und den Karmel bleibt sein Einfluß erhalten, und wenn er auch, wie später noch gezeigt werden soll, nicht der einzige Ausgangspunkt für die christologische Frömmigkeit des 17. Jh. ist, so bleibt er dennoch deren bedeutendster. Bérulle hatte Schü-

[13] Vgl. *L. Lafuma*, Les histoires dévotes de Jean-Pierre Camus (Paris 1940); *J. Dagens*, Camus, écrivain dévot: Studi francesi 1958.

[14] Vgl. *L. Cognet*, Bérulle et la théologie de l'Incarnation: XVII^e siècle 29 (1955) 330—352.

ler, die dem Denken ihres Meisters treu blieben, wie z. B. Saint-Cyran und vor allem der Oratorianer François Bourgoing (1585—1662)[15], dessen „Vérités et excellences de Notre-Seigneur Jésus-Christ" (1636), das zahlreiche Neuauflagen erlebte, in Form von Meditationen das System Bérulles für ein breites Publikum erschlossen. Guillaume Gibieuf (1580—1650)[16], der 1644 das Gesamtwerk Bérulles herausgegeben hatte, leitete nach einer sehr platonisch orientierten Schrift „De libertate Dei et creaturae" in seinem Werk „La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie" (1637) die mariologische Orientierung des Bérullismus ein. Andere Nachfolger dagegen drückten Bérulles Ideen ihren persönlichen Stempel auf. So vor allem Charles de Condren (1588—1641), der in der Leitung des Oratoriums sein Nachfolger wurde, ein wißbegieriger, dem geschriebenen Wort jedoch feindlicher Geist, dessen Einfluß vor allem auf dem Weg des gesprochenen Wortes wirksam wurde. Die Themen der Nichtigkeit der Kreatur und des Opfers durch Zerstörung gewinnen im Denken Condrens eine außerordentliche Bedeutung und verleihen ihm einen eigenartigen pessimistischen und verneinenden Zug[17]. Ähnliche, mit seltenem literarischem Talent formulierte Perspektiven bestimmen das Werk eines Schülers Condrens, Jean-Jacques Olier (1608—57), Gründer von Saint-Sulpice, dessen „Journée chrétienne" (1657) einen seltenen Erfolg hatte. Der heilige Jean Eudes (1601—80), bis zur Gründung seiner eigenen Congrégation de Jésus et Marie im Jahr 1643 ebenfalls Oratorianer, stand zunächst stark unter dem Einfluß Bérulles und später unter dem stärker mystisch orientierten der Marie des Vallées. Sein erstes großes Werk, „La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes" (1637), ist — in seiner schlichten Form — im wesentlichen Bérulle verpflichtet. In einer christozentrisch geprägten Atmosphäre entwickelt er später die Herz-Mariä- und Herz-Jesu-Verehrung, zu deren Initiatoren er zählt[18]. So haben die Bemühungen der Nachfolger Bérulles nach und nach unter den Autoren der klassischen Periode eine von der Christus-Verehrung geprägte Frömmigkeit von großem theologischem Reichtum verbreitet, die fest auf biblischen und patristischen Grundlagen aufruht.

In dieser Entwicklung nimmt jedoch die Gruppe der französischen Jesuiten eine Sonderstellung ein. Ihre Spiritualität ist allerdings in keiner Weise eine einheitliche. Vor allem zu Beginn des Jahrhunderts gelangen viele ihrer Mitglieder über ihre Vorliebe für die schöngeistige Literatur zum huma-

[15] Vgl. *M. Leherpeur*, Le P. François Bourgoing: L'Oratoire de France 28 (1937) 286—299, 31 (1938) 241—256, 34 (1939) 125—138.

[16] Vgl. *R. Notonier*, Le P. Guillaume Gibieuf: Oratoriana (1960/61) 18—179; *L. Cognet*, Gibieuf: DSAM 6 (1965) 356—363.

[17] Vgl. *B. Kiesler*, Die Struktur des Theozentrismus bei Pierre de Bérulle und Charles de Condren (Berlin 1934).

[18] Vgl. *L. Cognet*, Le Cœur de Jésus et la Trinité d'après saint Jean Eudes: Le Cœur du Seigneur (Paris 1955) 180—191.

nisme dévot; sie schwächen, bisweilen in gefährlicher Weise, die traditionellen Forderungen des Christentums ab. Dies gilt für Louis Richeome (1544—1625) und Étienne Binet (1569—1639), bei dem sich im übrigen sehr schöne, tiefreligiöse Einsichten finden. In Pierre Coton (1564—1626) jedoch, dem nachgiebigen Beichtvater Heinrichs IV., treffen wir auf einen Rivalen Franz' von Sales. Seine „Intérieure occupation d'une âme dévote" (1608), die gleichzeitig mit der „Introduction" des Genfer Bischofs erscheint, bemüht sich ebenfalls, jedoch mit weniger psychologischer Durchdringung, den Angehörigen des Hofes einen Zugang zur Frömmigkeit zu ermöglichen. Schließlich begegnen wir in Louis Lallemant (1588—1635) einem echten Mystiker, der als Instruktor im Terziat eine ganze Generation von französischen Jesuiten geprägt hat[19]. Er selbst hat nichts geschrieben, aber aus den Vortragsnotizen seiner Schüler hat P. Champion später eine „Doctrine spirituelle" (1694) zusammengestellt, in der seine Lehre wahrheitsgetreu wiedergegeben scheint. Lallemant verbindet mit den eigentlichsten Themen der ignatianischen Mystik in geschickter Weise Positionen, die von der rheinisch-flämischen Mystik herkommen, der Raum, den er der Vereinigung des Menschen mit Christus zuordnet, bringt ihn in eine Nähe zu Bérulle, den er bewundert, ohne jedoch von ihm beeinflußt zu sein. Diese gleiche Christozentrik findet sich bei einem Zeitgenossen Lallemants, der im Gegensatz zu diesem ein äußerst fruchtbarer Schriftsteller war: Jean-Baptiste de Saint-Jure (1588—1657), vor allem in seinem ersten Werk, das auch sein bestes ist, „De la connaissance et de l'amour du fils de Dieu Notre-Seigneur Jésus-Christ" (1634), und in dem er seine tiefgreifende Kenntnis der mystischen Literatur beweist. Daneben hatte Lallemant zahlreiche Nachfolger, die seiner Inspiration treu blieben. P. Surin in seiner wenig ausgeglichenen Art zählt zu ihnen. Auch die sehr sympathische Gruppe der bretonischen Jesuiten Jean Rigoleuc (1595—1638), Vincent Huby (1608—93) und Julien Maunoir (1606—83), die sich auf dem Sektor der Volksmission auszeichneten, sind dazu zu rechnen. Das Werk des P. François Guilloré (1615—84) akzentuiert vor allem den mystischen Aspekt, besonders seine interessanten „Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions" (1673), deren schwerfälliger Stil jedoch ihren Wert beeinträchtigt[20].

[19] Vgl. *J. Jiménez*, Précisions biographiques sur le P. L. Lallemant: AHSI 33 (1964) 269—332; *ders.*, En torno a la formación de la Doctrine spirituelle del P. Lallemant: ebd. 32 (1963) 225—292.

[20] Vgl. *A. Klaas*, La doctrine spirituelle du P. François Guilloré: RAM 24 (1948) 143—155 (Literaturhinweis für zahlreiche andere Artikel).

Die großen christlichen Werke

Obschon das französische milieu catholique von einer der Mystik verhafteten Spiritualität geprägt war, wurde es nichtsdestoweniger der Mittelpunkt aktiver und wirksamer Unternehmungen auf praktischem Gebiet. Wir haben bereits seine Aktivität im Zusammenhang mit den Volksmissionen und der Reform des Welt- und Ordensklerus erwähnt; aber es wird auch zum Ausgangspunkt zahlreicher anderer Werke. Auf dem Gebiet der Caritas ist Vinzenz von Paul (Kap. 1) geradezu zu einem Symbol geworden, und es gibt tatsächlich kaum eine Art der Not, die seiner Fürsorge entgangen wäre. Seit 1618 wandte er sich der beklagenswerten Lage der Galeerensträflinge zu, und die Vorstellungskraft des Volkes wurde so sehr davon berührt, daß ihn die Legende später selbst die Eisen eines Galeerensträflings übernehmen läßt. Das Bettlertum und die Armut waren bekanntermaßen eine der großen Wunden des 17. Jh., und Vinzenz von Paul beschäftigte sich schon sehr bald damit. Seit 1624 fand er in Louise de Marillac (1591—1660), der natürlichen Tochter des Louis de Marillac, die 1613 Antoine le Gras vermählt und 1625 Witwe geworden war, eine Helferin von außerordentlichen Fähigkeiten. Im September 1621 hatte Vinzenz von Paul in Mâcon eine „Confrérie de la Charité" zur Unterstützung der Armen errichtet; auch in anderen Städten wurden ähnliche Einrichtungen geschaffen, an denen sich die vornehme Gesellschaft beteiligte; es war jedoch schwierig, echte Bindungen zwischen den lokalen Bruderschaften herzustellen. Mit dieser Aufgabe wurde 1628 Louise de Marillac betraut; um die gleiche Zeit, 1629, erhielt sie den Auftrag zur Organisation von Caritasbruderschaften in Paris, dann 1634 den besonders wichtigen zur Hilfe für die Kranken des Hôtel-Dieu. Die vornehmsten Damen von Paris beteiligten sich an diesem Werk, insbesondere die Herzogin von Aiguillon, die Nichte Richelieus. Es galt jedoch auch, eine Gruppe echter Helferinnen der Armen ins Leben zu rufen, deren Wirkungsbereich Aufgaben betreffen sollte, die den Frauen der Aristokratie nach den Auffassungen der Zeit verschlossen waren. Die Institution entstand in sehr bescheidenem Rahmen schon 1630, aber erst im November 1633 nahm sie mit der mutigen Louise de Marillac als Mittelpunkt endgültig Form an. Dies waren die bescheidenen Anfänge der Filles de la Charité (Vinzentinerinnen), für deren Formierung sich Vinzenz vorbehaltlos einsetzte und die schon bald die verschiedensten Formen des Apostolats der Nächstenliebe ausübten.

Die Gründungen Vinzenz' von Paul zogen natürlich andere ähnliche nach sich, die jedoch weniger bedeutend waren und im allgemeinen nur lokale Bedeutung hatten[21]. Durch die Dames de Charité konnte Vinzenz 1638 — auf sehr bescheidener Grundlage zunächst — ein Werk für Findel-

[21] Vgl. *M. d'Escola*, Misère et charité au Grand Siècle (Paris 1942).

kinder errichten, das sich später weiter entwickelte, ohne jedoch je das Niveau zu erreichen, dessen es bedurft hätte, um dieses schmerzliche Problem zu lösen: im 17. Jh. gab es in und um Paris jedes Jahr 300—400 Findelkinder, und man verkaufte sie für acht sols bis zu einem livre pièce an Bettler oder Jahrmarktsleute. Schließlich fand die Nächstenliebe Vinzenz' von Paul ein besonders weites Betätigungsfeld in der Linderung des Kriegselends. Zu dieser Zeit, da es fast keine Organisation für eine reguläre Versorgung der Truppen gab, lebten diese auf Kosten der Bevölkerung, und die Söldlinge säten auf ihrem Weg Mord, Feuersbrunst, Raub und Plünderung und ließen auf lange Zeit verwüstete Felder zurück. 1639 begann Vinzenz, sich mit dem traurigen Schicksal Lothringens, dann auch der Picardie und der Champagne zu befassen, die vom Dreißigjährigen Krieg zerstört waren. Obschon Vinzenz zur antijansenistischen Partei übergetreten war — im übrigen mehr aus Opportunismus denn aus Überzeugung —, wagte er es dennoch, sich an Charles Maignart de Bernières (1616—62), einen Freund von Port-Royal, zu wenden[22]. Um die Öffentlichkeit wachzurütteln, verbreitete man von 1650 bis 1655 29 „Relations", die die Notlage in den betreffenden Provinzen schilderten, und konnte auf diese Weise überreiche Almosen sammeln, die an Ort und Stelle auch an Flüchtlinge verteilt wurden.

In all diesen Werken der Barmherzigkeit erhielt Vinzenz von Paul häufig die Unterstützung einer Geheimgesellschaft der Frömmigkeit und Nächstenliebe, der Compagnie du Saint-Sacrement. Sie war 1630 von Henri de Lévis, dem Herzog von Ventadour, mit der Zustimmung Ludwigs XIII., jedoch ohne offizielle Approbation gegründet worden[23]. Sie entwickelte sich sehr rasch und zählte schon bald einige der größten Namen Frankreichs zu ihren Mitgliedern. Unter jenen, die sich besonders aktiv in der Gesamtleitung zeigten, sind zu nennen Gaston de Renty und vor allem Jean de Bernières-Louvigny (1602—59). Dieser letztere ist eine interessante Persönlichkeit: Mystiker, Verfasser geistlicher Schriften, unter denen der „Chrétien intérieur" (1660/77) großen Erfolg hatte[24]; daneben gründete Bernières in Caen eine Art Exerzitienhaus, Hermitage genannt, das auf die ganze Normandie ausstrahlte. Neben ihm sind noch René Le Voyer d'Argenson, auch er ein fruchtbarer geistlicher Schriftsteller[25], und der Marquis de

[22] Vgl. *A. Féron*, La vie et les œuvres de Ch. Maignart de Bernières, 1616—1662 (Rouen 1930).

[23] Vgl. *A. Rébelliau*, Un épisode de l'histoire religieuse au XVII[e] siècle, la Compagnie du Saint-Sacrement: Revue des Deux-mondes 16 (1903) 49—82; *F. Bégouen*, Une société secrète émule de la Compagnie du Saint-Sacrement, l'Aa de Toulouse aux XVII[e] et XVIII[e] siècles (Paris 1913).

[24] Vgl. *M. Souriau*, Deux mystiques normands, G. de Renty et J. de Bernières (Paris 1913); *R. Heurtevent*, L'œuvre spirituelle de Jean de Bernières (Paris 1938).

[25] Vgl. *M. de Certeau*, Politique et mystique, René d'Argenson, 1596—1651: RAM 153 (1963) 1—37.

Salignac, der Onkel Fénelons, anzuführen. Die Compagnie du Saint-Sacrement legte übrigens großen Wert darauf, ihren laikalen Charakter und ihre Unabhängigkeit zu bewahren, und nahm keine Ordensleute und nur sehr wenige Priester auf; Bossuet jedoch gehörte ihr an. Über ganz Frankreich verbreitet, durch die soziale Stellung ihrer Mitglieder über ein weites Netz von Verbindungen verfügend, spielte sie auf religiösem wie auch auf politischem Gebiet eine bedeutende Rolle. Die Compagnie du Saint-Sacrement verfügte häufig über reiche Geldmittel und konnte daher zahlreiche caritative Werke unterstützen und stellte oft Vinzenz von Paul entsprechende Mittel zur Verfügung. Die Volks- und ausländischen Missionen, besonders jene von Kanada, verdanken ihr besonders viel. Eine Anzahl ihrer Mitglieder opferte sich ohne Rücksicht für die Armen, Kranken, Gefangenen und Galeerensträflinge. Die Aktivität der Gesellschaft wurde bisweilen mit einer gewissen Zurückhaltung, wenn nicht gar Feindschaft betrachtet. Ihr Kampf gegen die Praxis des Duells, traf — obschon er auch von offiziellen Kreisen unterstützt wurde — auf die heftige Kritik eines Teiles der Aristokratie. Die allzu ausschließlich katholisch orientierten politischen Perspektiven der Gesellschaft mißfielen Mazarin, dessen Entlassung einige Mitglieder der Gesellschaft mehrmals von der Königin gefordert hatten. Man verübelte ihr dann auch die polizeiliche Überwachung, die sie fast überall ausübte, um Zuwiderhandlungen gegen die Gesetze der Kirche zu verhindern, ebenso wie auch ihr aktives Eingreifen, um die wichtigsten Ämter mit guten Christen zu besetzen und Männer, die des Freidenkertums verdächtig waren, davon fernzuhalten. Schließlich zeigte sich die Gesellschaft erbarmungslos im Kampf gegen die Protestanten, und jedes Mittel war ihr recht, um die Kirchen und Schulen der Reformierten zu schließen; sie ging sogar so weit, calvinistischen Handwerkern die Arbeit verweigern zu lassen. Vor allem aber griff sie die Jansenistengruppe an, die ihr bittere Rache schwor. 1660 ließ ein bekannter Jansenist, Charles du Four, Abbé von Annay, zwei Pamphlete über die Hermitage von Caen, von der bekannt war, daß sie eine Tochtergründung der Gesellschaft war, erscheinen, die darin auch namentlich genannt war. Mazarin machte sich die Lage geschickt zunutze. Die Compagnie du Saint-Sacrement begriff: im Sommer 1660 erklärte sie sich für aufgelöst und zerstörte den größten Teil ihrer Archive. Am 13. Dezember verbot ein Erlaß alle Gesellschaften, die nicht durch königliche Patentbriefe autorisiert waren. Einige Gruppen in der Provinz blieben, jedoch mehr oder weniger geheim, bis 1665 aktiv. Noch 1664 attackiert Molière die Gesellschaft in seinem „Tartuffe“ [26]. Später bildeten sich andere Geheimgesellschaften, die im Grunde eine Fortführung der Compagnie du Saint-Sacrement zu sein scheinen.

Unter den Aposteln, die von der Compagnie du Saint-Sacrement unter-

[26] Vgl. *M. Émard*, Tartuffe, sa vie, son milieu et la comédie de Molière (Paris 1932).

stützt wurden, ist die verehrungswürdige Ursulinenschwester Marie de l'Incarnation (1599—1672), die nicht mit der namensgleichen Karmelitin zu verwechseln ist, gesondert zu behandeln. Ihr weltlicher Name war Marie Guyart. 1617 vermählte sie sich mit Claude Martin und war bereits nach zwei Jahren verwitwet. Sie pflegte ein intensiv mystisches Leben und trat 1630 bei den Ursulinen ein, wurde die Freundin und Vertraute Bernières und ging 1639 nach Kanada, wo sie sich in der apostolischen Arbeit verzehrte; in dieser Zeit gelangte sie zu den höchsten Zuständen mystischer Einigung. Sie hat ihre geistlichen Erfahrungen in zwei bewundernswerten autobiographischen Berichten niedergelegt. Daneben ist ihre umfängliche Korrespondenz mit zahlreichen französischen Briefpartnern von außergewöhnlichem Reichtum und bildet gleichzeitig eine wertvolle Quelle für die Geschichte Kanadas. Bossuet sah in Marie de l'Incarnation die „Teresa Frankreichs"; es steht außer Zweifel, daß man sie als geistliche Schriftstellerin der großen Karmelitin vergleichen kann. Sie ist daneben ein Zeuge für die reiche Entfaltung der Mystik im Frankreich der Mitte des 17. Jahrhunderts.

Das „milieu catholique" widmet sich vor allem dem Unterrichtswesen, und in diesem Punkt setzt sich der in den ersten Jahren des 16. Jh. initiierte Impuls fort. Die Gesellschaft Jesu, bei der diese Form des Apostolats schon zu einer langen Tradition geworden ist, bleibt darin führend. Ihre Kollegs bewahren ein unbestrittenes Ansehen; sie werden von der Aristokratie sehr stark frequentiert und erfreuen sich auch königlicher Gunst: Mazarin läßt seine Neffen im Kolleg von Clermont erziehen, das 1682 den Namen Louis le Grand annimmt und 2000 Schüler, davon 400 Interne, zählt[27]. Das Kolleg Henri IV in La Flèche oder jenes von Rennes waren noch bedeutender[28]. Da die Gesellschaft das Schwergewicht auf den Unterricht in der lateinischen Literatur legt, bildet sie ausgezeichnete Humanisten heran[29] und bringt selbst einige große Spezialisten hervor, deren berühmtester zweifellos P. Dominique Bouhours (1628—1702) ist. Die Jesuiten trafen jedoch auf die ernsthafte Konkurrenz der Oratorianer[30]. Die Gründung von Kollegs war zunächst von Bérulle nicht beabsichtigt gewesen, er änderte jedoch 1616 seine Absichten und gründete ein Kolleg in Dieppe, dem in den folgenden Jahren zahlreiche andere folgten. Eines der berühmtesten wurde 1639 in Juilly gegründet und gab sich die Bezeichnung Académie royale[31]. Die Oratorianerkollegs hatten im allgemeinen weniger Schüler als jene der Jesuiten, obwohl Dieppe 1642 die Zahl von 1200 Schülern

[27] Vgl. *G. Dupont-Ferrier*, Du Collège de Clermont à Louis-le-Grand, 3 Bde (Paris 1921).
[28] Vgl. *G. de La Rochemonteix*, Le Collège Henri IV de La Flèche, 4 Bde (Le Mans 1889).
[29] Vgl. *F. de Dainville*, Naissance de l'humanisme moderne (Paris 1940).
[30] Vgl. *P. Lallemand*, Essai sur l'histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France (Paris 1887).
[31] Vgl. *Ch. Hamel*, Histoire de l'abbaye et du collège de Juilly (Paris 1868).

erreichte. Man suchte neben der lateinischen auch eine hellenistisch orientierte Bildung zu vermitteln, die jedoch nur ein halber Erfolg wurde. Die naturwissenschaftlichen Disziplinen Mathematik und Physik dagegen nahmen in den Lehrplänen einen bedeutenden Platz ein. Insgesamt war die Pädagogik der Oratorianer liberaler und moderner; auch ihre Kollegs waren stark von der vornehmsten Gesellschaft frequentiert. Wenn in dieser Reihe noch die „Schulen" von Port-Royal anzuführen sind, so mehr ihrer historischen Bedeutung denn ihrer Schülerzahl wegen, da sie im Verlauf ihres kurzen Bestehens von 1646 bis 1660 nicht mehr als 100 Schüler[32] herangebildet zu haben scheinen. Ihr berühmtester ist Racine[33]. Unter den „Eremiten" von Port-Royal war Claude Lancelot[34] jener, der sich ihnen am konsequentesten widmete. Er schuf für diese Schulen eine ganze Reihe von „Methoden", zu denen auch der berühmte „Jardin des Racines grecqes" (1657) zählt, durch die die Pädagogik einen beträchtlichen Fortschritt machte. Hinsichtlich der Mädchenerziehung haben wir bereits die Aktivität der Ursulinen und der Visitantinnen erwähnt. Das Problem wurde jedoch nie auf dem gleichen Niveau wie die Erziehung der Knaben behandelt, und das geschmeidige und intelligente Programm, das Fénelon in seinem berühmten Traktat „De l'éducation des filles" (1687) entwirft, bleibt auf intellektueller Ebene noch sehr bescheiden. Die Schule für die Mädchen aus bedürftigen Adelsfamilien, die Mme de Maintenon 1686 in den Gebäuden der ehemaligen Abtei von Saint-Cyr gründete[35] und die für sie ein ständiger Gegenstand ihrer Fürsorge war, war weit davon entfernt, gelehrte Frauen heranzubilden. Trotz dieser Lücken hatte der Unterricht für die gehobenen Klassen am Ende des 17. Jh. ein ausgezeichnetes Niveau erreicht.

Nicht das gleiche gilt jedoch für die Volksschichten. Zwar hatte man fast überall Pfarr- und Caritasschulen errichtet, die jedoch im allgemeinen und vor allem im Bereich der Heranbildung von Lehrern auf große Schwierigkeiten gestoßen waren und nur mittelmäßige Ergebnisse erzielen konnten. Daher die fundamentale Bedeutung der Stiftung einer kleinen Gruppe frommer Schullehrer im Jahr 1684 durch einen ehemaligen Chorherren von Reims, Jean-Baptiste de la Salle (1651—1719), die 1694 in Vaugirard eine definitive Form annahm: die Frères des Écoles chrétiennes (Christliche Schulbrüder). Die neue Gründung entwickelte sich unter großen Schwierigkeiten, blühte jedoch schließlich auf und entsprach in vollkommener Weise ihrer Aufgabe der Volksschulbildung in all ihren Erscheinungsformen; sie führte im Verlauf des 17. Jh. zu ähnlichen, begrenzteren, aber ebenfalls

[32] Vgl. *L. Cognet*, Les Petites-Écoles de Port-Royal: Cahiers de l'Association internationale des études françaises 3—5 (1953) 20—29.

[33] Vgl. *J. Orcibal*, L'enfance de Racine: Revue d'Histoire littéraire de la France 51 (1951) 2—16.

[34] Vgl. *L. Cognet*, Claude Lancelot Solitaire de Port-Royal (Paris 1950).

[35] Vgl. *Th. Lavallée*, Mme de Maintenon et la Maison royale de Saint-Cyr (Paris 1862).

wirksamen Versuchen dieser Art. Auf dem Land blieb das Problem jedoch auch weiterhin nur teilweise gelöst: die weiterbestehende Zahl der Analphabeten ist der Beweis dafür.

Das christliche Leben

Diese Bemühungen der engagierten Katholiken zeitigten schon sehr bald Ergebnisse im Bereich der religiösen Praxis, der Frömmigkeit und des christlichen Lebens. Mit der fortschreitenden Erneuerung des Klerus werden die Pfarreien wieder zu echten geistlichen Stätten. Die Predigten finden wieder regelmäßig statt; die Kleriker finden in den ihnen zur Verfügung stehenden Predigtbüchern solide Materialien, da die Predigten der berühmten Kanzelredner, wie des Oratorianers Le Jeune, Sénaults und später auch Bossuets und Bourdaloues, Massillons, Mascarons, Fléchiers und vieler anderer, nicht nur als Texte zur frommen Lektüre veröffentlicht werden, sondern auch dem Klerus als Vorbild dienen und Anregungen geben sollen. Die Zahl dieser Werke, die während des ganzen Jahrhunderts erscheinen, ist kaum abzuschätzen[36]. Der Religionsunterricht in Form der Katechese belebt sich: viele Diözesen veröffentlichten Katechismen, einige haben großen Erfolg[37], wie z. B. jener nach den Vornamen der herausgebenden Bischöfe „catéchisme des trois Henris" genannte, der in den Diözesen Angers, Luçon und La Rochelle verwendet wurde. Dieser Wiederaufstieg ermöglicht auch die immer weitere Verbreitung der Erbauungsliteratur. Auf diesem Gebiet ist die Produktion überreich, und neben Werken, die für ein relativ gebildetes Publikum bestimmt sind, gibt es auch zahlreiche Schriften, die sich mehr an einfache Leser wenden. In dieser Hinsicht wetteifern die Jesuiten, das Oratorium und Port-Royal in der Fruchtbarkeit; bis heute konnte noch keine tatsächlich erschöpfende Bibliographie angefertigt werden. Es entsteht eine Vielfalt literarischer Genres; drei sind jedoch besonders beliebt: Meditationswerke, Moraltraktate über die Pflichten des täglichen Lebens und die Hagiographien. In dieser letzten Gattung nehmen die kanonisierten Heiligen zwar den ersten Platz ein, sie befriedigen den Bedarf jedoch nur zum Teil. Das 17. Jh. liebt die fromme Biographie und findet, wo immer eine in irgendeiner Weise verehrte Persönlichkeit gestorben ist, alsbald einen Historiker, sei dies nun ein Schuster oder eine Herzogin, so daß an Büchern dieser Art kein Mangel besteht.

Das 17. Jh. ist in erster Linie die privilegierte Zeit der Andachtsübungen.

[36] Vgl. *E. Griselle*, Bourdaloue, Histoire critique de sa prédication (Lille 1901); *J. Lebarq*, Histoire critique de la prédication de Bossuet (Paris 1888).

[37] Vgl. *J. C. Dhôtel*, Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France (Paris 1967).

Sie sind zwar nicht populärer als im Mittelalter, aber sie finden nun auch Anhänger unter der gebildeten Schicht und werden von großen Vertretern der Spiritualität und berühmten Theologen verbreitet. Die Marienverehrung steht an erster Stelle; ein Symbol für diese Verehrung mag man in der Geste Ludwigs XIII. sehen, der am 15. August 1638 sein Königreich der allerseligsten Jungfrau weihte, zum großen Entsetzen übrigens der protestantischen Botschafter[38]. Wenn, vor allem gegen Ende des Jahrhunderts[39], mehrfach Theologen gegen Mißbräuche der Marienverehrung protestieren, so finden sie beim Volk keinerlei Unterstützung. Wir haben bereits auf die inständige Verehrung des Altarsakraments mit ihrer Intention hingewiesen, die Beleidigungen der Calvinisten zu sühnen. In der Gruppe um Bérulle entwickelt sich eine liebevolle Verehrung der Kindheit Jesu. Sie wurde vor allem inspiriert durch eine junge Karmelitin aus Beaune, Marguerite Parigot mit dem Klosternamen Marguerite du Saint-Sacrement (1619—48), die 1636 eine fromme Vereinigung gründete, die sich Famille du saint Enfant-Jésus[40] nannte. Das Oratorium und der Karmel übernahmen die Verbreitung der Kindheit-Jesu-Verehrung, und später trug auch Mme Guyon selbst tatkräftig dazu bei[41]. Die Herz-Jesu-Verehrung ist zwar älteren Ursprungs, findet aber im 17. Jh. besondere Ausdrucksformen. Ihr Initiator ist zweifellos der heilige Jean Eudes, der um 1670 als erster den liturgischen Kult durchsetzte. Die entscheidende Rolle spielte jedoch die heilige Visitantin Marguerite-Marie Alacoque (1647—90)[42]: völlige Autodidaktin von geringer Bildung, eine mittelmäßige Schriftstellerin, deren Schriften zum größten Teil nach ihrem Tod von ihrer Superiorin vernichtet wurden, war sie dennoch die Vermittlerin bewegender Privatoffenbarungen, die zum Teil durch die „Retraite spirituelle" (1684), das posthume Werk ihres Seelenführers, des Jesuiten Claude de la Colombière (1641—82), noch vor ihrem Tod in der Öffentlichkeit bekannt wurden. Diese neue Frömmigkeit stieß jedoch auf starken Widerstand und fand erst im folgenden Jahrhundert Verbreitung.

Die liturgischen Bemühungen des 17. Jh. müssen in einer dreifachen Perspektive betrachtet werden. Zunächst entstehen neue liturgische Texte; die Bischöfe verfügen zu dieser Zeit in diesem Bereich über weitgehende Vollmachten. Die genaue Geschichte dieser Vorgänge bleibt noch zu schreiben, aber es ist sicher, daß zahlreiche Diözesen sich ein eigenes Brevier oder Missale gaben. In Paris tilgte man 1680 unter der Verantwortlichkeit von

[38] Vgl. *Ch. Flachaire*, La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII[e] siècle (Paris [2]1957).
[39] Vgl. *P. Hoffer*, La dévotion à Marie au déclin du XVII[e] siècle (Paris 1938).
[40] Vgl. *E. Deberre*, Histoire de la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement (Paris 1907).
[41] Vgl. *I. Noye*, Enfance de Jésus: DSAM 4 (1959) 652—682.
[42] Vgl. *A. Hamon*, Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, 5 Bde (Paris 1923/40); *P. Blanchard*, Sainte Marguerite-Marie, expérience et doctrine (Paris 1961).

Harlay de Champvallon Texte aus dem Brevier, die Episoden legendären Ursprungs betrafen, und man suchte wieder zu einer einheitlichen Gestalt der Gottesdienste zu gelangen; dieses kritische Bemühen findet sich auch in vielen anderen Diözesen. Man unternahm es denn auch, die liturgischen Bücher mit gründlichen und genauen theologischen Kommentaren zu versehen. Das Modell dieses Genres bilden die berühmten „Instructions du Rituel d'Alet" (1667), die Pavillon bei der Gruppe von Port-Royal beauftragt hatte und die von Barcos, dem Neffen Saint-Cyrans, redigiert wurden. Trotz ihres jansenistischen Ursprungs wurden sie von 30 Bischöfen gebilligt, und wenn sie auch eine Polemik hervorriefen, so wurden sie doch sogar von Diözesen übernommen, die von antijansenistischen Prälaten regiert wurden. Schließlich war ein drittes Problem zu lösen: man mußte die liturgischen Texte auch jenen Gläubigen zugänglich machen, die kein Latein verstanden. Hier traf man auf eine besondere Schwierigkeit. Viele Katholiken befürchteten, die Übersetzung der liturgischen Meßtexte ins Französische könnte den calvinistischen Geist begünstigen, da eben dies eine der Hauptforderungen der Reformierten war; auf der anderen Seite glaubte man, daß die lateinische Sprache die Zeremonien mit einem Geheimnischarakter umgeben müsse, der durch die Übersetzung vor allem des Meßkanons verlorengehen würde. Dennoch wurden in den Jahren 1587—1660 mindestens fünfmal Übersetzungen des Ordinariums der Messe gedruckt. Bei diesen Bemühungen hatte Port-Royal mit seinem 1650 erschienenen „Office de l'Église et de la Vierge en latin et en français", gemeinhin „Heures de Port-Royal" genannt, das sehr erfolgreich war und vielfach neu aufgelegt wurde, eine bedeutende Rolle gespielt; ihm folgten das „Office du Saint-Sacrement" (1659) und die „Piété des chrétiens envers les morts" (1665). Es war jedoch eine Gesamtübersetzung des Missales, 1660 von dem gelehrten, keineswegs jansenistischen Jacques de Voisin († 1685) herausgegeben, die zu einer heftigen Polemik führte, bei der freilich auch politische Aspekte eine Rolle gespielt haben. Das Werk Voisins, unmittelbar nach seinem Erscheinen von der Klerikerversammlung und der Sorbonne zensuriert, wurde auch durch eine Breve Alexanders VII. vom 12. Januar 1661 verurteilt. Dieses Breve jedoch, das beim Parlament nie zur Vorlage kam, hatte nur einen begrenzten Erfolg, da es Voisin nicht daran hinderte, 1662 eine Übersetzung des Offiziums der Karwoche zu veröffentlichen. Voisin wurde auch von Arnauld verteidigt. Das bedeutendste Werk dieser Art hatte jedoch einer der Beichtväter von Port-Royal, Nicolas Le Tourneux (1640—86), verfaßt. Er hinterließ bei seinem Tod eine in der Veröffentlichung begriffene Arbeit, „Année chrétienne", die, von seinem Freund Ernest Ruth d'Ans[48] zu Ende geführt, eine bemerkenswerte spirituelle Erklärung der liturgischen Texte darstellt. Er hatte daneben auch eine erst posthum veröffentlichte Über-

[48] Vgl. *X. Janne d'Othée*, Ernest Ruth d'Ans, secrétaire du grand Arnauld (Verviers 1949).

setzung des römischen Breviers erarbeitet. Die jansenistische Herkunft dieser Werke führte zu verschiedenen Zwischenfällen, 1695 wurde „Année chrétienne" auf den Index gesetzt. Die Bemühungen von Le Tourneux fanden später im 18. Jh. Nachahmer und führten zu einem Aufblühen der liturgischen Frömmigkeit in Frankreich.

Ein ganz ähnliches Problem stellte sich für die Übersetzung der biblischen Bücher. Die Lektüre der Heiligen Schrift in französischer Sprache war eine der Hauptforderungen der Reformierten, und von daher bestand bei den Katholiken ein gewisses Ressentiment den Bibelübersetzungen gegenüber. Diese Tatsache erklärt die nur sehr geringe Zahl der Bibelübersetzungen, die den französischen Katholiken während des größten Teils des 17. Jh. zur Verfügung stand[44]: dies waren vor allem die Übersetzungen von Deville (1613), Frizon (1621), Pierre de Besse (1631) und Corbin (1643), die sich alle stark an die alte Löwener Übertragung anlehnten. Sie waren jedoch kaum in der Öffentlichkeit bekannt. Nur das Neue Testament, das separat sehr oft nachgedruckt wurde und das daneben durch einige ergänzende Übersetzungen verbessert worden war, fand eine größere Verbreitung. Nach 1660 änderte sich die Lage etwas, und einige Übersetzungen, wie das Neue Testament des Oratorianers Amelote (1667) oder die Bibel von Desmarets de Saint-Sorlin (1669), erreichten die breite Öffentlichkeit. Auch hier spielte die Jansenistengruppe mit dem sogenannten Monser Neuen Testament (1667) und vor allem mit der von Sacy kommentierten Bibel, deren 32 Bände zwischen 1672 und 1696 erschienen, eine bedeutende Rolle. Wie vorauszusehen war, riefen die Übersetzungen von Port-Royal verschiedene Polemiken hervor, in die Arnauld wirksam eingriff. Sie waren darum nicht minder anerkannt; Bibelübersetzungen und liturgische Übersetzungen wurden, wie bereits erwähnt, sehr häufig für Neukonvertiten aus dem Protestantismus gebraucht.

Der Vollständigkeit halber muß auch die sehr charakteristische Entwicklung in der religiösen Kunst angesprochen werden; von tiefer Innerlichkeit in der Nüchternheit ihrer Form bis 1668, gleitet sie nach diesem Zeitpunkt in ein dekoratives Stadium ab[45]. Diese Entwicklung wird besonders deutlich in der religiösen Malerei, in der die erstgenannte Tendenz im Werk eines Simon Vouet (1590—1649), eines Georges de la Tour (1593—1657), eines Eustache Le Sueur (1617—55) und eines Philippe de Champaigne (1602—74) und die zweite im Schaffen von Pierre Mignard (1610—95) oder Charles Le Brun (1619—90) sich verkörpert. Auf dem Gebiet der Architektur überdeckt die Kontinuität der Planung in gewissem Maß den Unterschied der Inspiration. Zunächst ist der römische Einfluß noch sehr

[44] Vgl. *D. Lortsch*, Histoire de la bible en France (Paris 1910); *J. Baroni*, La Contre-Réforme devant la bible (Lausanne 1943).

[45] Vgl. *Ch. Mauricheau-Beaupré*, L'art au XVII^e siècle, 2 Bde (Paris 1947).

stark zu spüren, und man bittet selbst Bernini um Entwürfe. Man baut in einem wahrhaft religiösen Eifer: mehr als 30 Kirchen entstehen in Paris in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Unter ihnen finden sich einige, die sich durch ihren authentischen religiösen Charakter auszeichnen: Port-Royal von Paris, Val-de-Grâce, die Kapelle der Sorbonne. Nach 1660 wird die kirchliche Architektur zum Instrumentarium der „gloire" des Königs, die sich im Invalidendom oder auch in der Kapelle von Versailles präsentiert, die beide in ihrer Weise Zeugnis von dieser Veränderung der Atmosphäre geben.

Vom Cartesianismus zum Quietismus

Die weitgreifende Veränderung, die sich nach 1660 auf religiösem Gebiet in Frankreich vollzieht, rührt von einer tiefen Wandlung der Mentalität her, in die der cartesianische Rationalismus Eingang findet. Zur gleichen Zeit entwickelt sich parallel dazu der Geschmack an der psychologischen und moralischen Analyse und der Selbstbeobachtung. Das innere Leben tendiert immer mehr dahin, seine Identität im klaren Bewußtsein, im klar formulierten Gedanken zu suchen: man mißtraut allem, was es an dunklen und nicht artikulierbaren Elementen enthält. Allmählich verschwindet die mystische Erfahrung aus der Perspektive des Bewußtseins, und ihre dynamische und fundamentale Rolle im christlichen Leben gerät in Vergessenheit. Dagegen findet nun ein spiritueller Psychologismus und Moralismus weithin Eingang in die Erbauungsliteratur. Diese Strömung bringt übrigens einige wertvolle Werke hervor, die auf einem der Christozentrik Bérulles verpflichteten dogmatischen Fundament basieren.

Einer der besten Vertreter dieser Richtung ist der Jansenist Pierre Nicole (1625—95), langjähriger Mitarbeiter Arnaulds, der 1672 mit der Veröffentlichung seiner berühmten „Essais de morale", einer Folge kleiner Traktate und Schriftkommentare, begann, die sich bis zur Revolution in frommen Kreisen großer Beliebtheit erfreuten. Mit ihm wetteifern zwei andere Jansenisten. Der erste ist der Oratorianer Pasquier Quesnel (1624 bis 1719), dessen religiöse und politische Rolle wir bereits erwähnt haben. Auch er ist ein bemerkenswerter geistlicher Schriftsteller, und man darf nicht vergessen, daß seine „Réflexions morales" (1693), lange bevor sie der unmittelbare Anlaß zur Bulle „Unigenitus" wurden, vielen, auch nichtjansenistischen Gläubigen als Grundlage der Meditation gedient haben. Seine zahlreichen anderen Erbauungsschriften, besonders seine vielfach neu aufgelegten „Prières chrétiennes" (1687), behandeln in erschöpfender Weise mit bemerkenswertem Talent Themen der Bérulleschen Theologie. Die literarischen Fähigkeiten Quesnels stehen fast auf gleicher Ebene mit dem schriftstellerischen Talent des Jacques-Joseph Du Guet (1649—1733), auch

er ein ehemaliger Oratorianer, der tief im Jansenistenstreit engagiert war[46]. Du Guet ist ein bewundernswerter Schriftsteller, der neben den größten genannt zu werden verdient; unglücklicherweise ist seinem Werk die ungeheuere Fülle seiner Schriften — mehr als 100 gedruckte Bände — wie auch die allzu undifferenzierte Gleichförmigkeit seiner Perfektion abträglich. Aber es müßte dennoch möglich sein, für einige besonders erfolgreiche Werke, wie seinen „Traité de la prière publique" und die zehn Bände seiner „Lettres de morale et de piété" (1707/53), ein neues Interesse zu wecken. Die psychologische Analyse ist bei ihm weiter vorangetrieben als bei Quesnel und von seltener Unterscheidungskraft. Quesnel und Du Guet stehen in der Nachfolge Nicoles und sichern die Kontinuität zum 18. Jh. Neben ihnen dürfen wir jedoch nicht die anderen Autoren der gleichen Tendenz vergessen. Ein besonderer Platz ist dem Arzt von Port-Royal, Jean Hamon (1618—87), einzuräumen, der ein umfangreiches, zum Teil erst später veröffentlichtes Werk hinterließ[47]. Sein poetischer und farbiger Stil, wie ihn vor allem seine „Lettres et opuscules" (1734) und sein Traktat „De la solitude" (1734) aufweisen, hebt sich von der etwas farblosen Sprache der übrigen Werke von Port-Royal ab. Schließlich ist noch auf den dritten Generalsuperior von Saint-Sulpice, Louis Tronson (1622—1700), hinzuweisen, dessen berühmte „Examens particuliers" (1690) die Gewissensbildung und Selbstbeobachtung zahlloser Priestergenerationen geprägt haben und die bis in unsere Tage in den meisten Ordenshäusern gelesen wurden.

Die Entwicklung des Psychologismus in der Spiritualität führte allmählich zu einem Mißtrauen gegenüber der Mystik und schuf damit ein Klima, das den Ausbruch einer Krise begünstigen konnte. Der Kristallisationspunkt dieses Prozesses war eine Frau, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte (1648—1717), verheiratet mit Jacques Guyon du Chesnoy[48] und seit 1676 Witwe, eine fromme Frau, die einer etwas übersteigerten Mystik anhing und die ihr beträchtliches Vermögen und die Freiheit ihres Witwenstandes dazu verwandte, sich einem geistlichen Apostolat zu widmen, das sie — in Begleitung ihres Seelenführers, des Barnabiten François La Combe (1643 bis 1715) — nach Savoyen, Turin und Grenoble führte[49]. 1686 nach Paris zurückgekehrt, wurde sie 1688 in eine Finanzaffäre verwickelt, die durch die Geldgier Harlay de Champvallons ausgelöst worden war und zur Inhaftierung des P. La Combe führte. Auf Intervention der Mme de Maintenon freigelassen, wurde Mme Guyon von dieser in das königliche Haus von Saint-Cyr eingeführt und lernte im Oktober 1688 Fénelon kennen, der nach einer kurzen Zeit der Zurückhaltung ihre geistlichen Gaben erkannte und sich ihr eng anschloß. Zu dieser Zeit hatte Mme Guyon schon viel

[46] *P. Chételat*, Étude sur Du Guet (Paris 1877).
[47] Vgl. *L. Cognet*, Hamon: DSAM 7 (1968) 64—71.
[48] Vgl. *ders.*, Guyon: ebd. 6 (1967) 1306—38.
[49] Vgl. *G. Boffito*, Scrittori Barnabiti II (Florenz 1933/34) 305—311.

geschrieben, aber erst sehr wenig veröffentlicht, und nur ihr „Moyen court et très facile pour l'oraison" (1685) war einigermaßen erfolgreich gewesen. Ihre übrigen Schriften wurden erst sehr viel später, zwischen 1712 und 1720, durch den pietistischen Pastor Pierre Poiret, einen großen Bewunderer der Mme Guyon, veröffentlicht. Nicht sehr originell, jedoch auch nicht ohne Geschicklichkeit und Talent, bringt Mme Guyon in ihren Schriften die klassische Lehre der großen Tradition der christlichen Mystik zur Darstellung. Ihre Formulierungen entbehren jedoch bisweilen der Genauigkeit, was verständlich macht, daß ihre Bücher mitunter Beunruhigung hervorrufen konnten [50].

Auch Fénelon war durch Mme de Maintenon in Saint-Cyr eingeführt worden. Unter seiner und der Mme de Guyon Führung wurde die Spiritualität des Hauses in eindeutig mystischem Sinn beeinflußt. Nun hatte jedoch der in Rom abgehaltene Prozeß gegen Molinos (1687; Kap. 8) sogar in Frankreich die öffentliche Meinung stark erregt und zu einer der Mystik feindlichen Einstellung geführt. Die Bosheit eines Hofes, an dem Mme de Maintenon verhaßt war, nahm dies zum Anlaß, sie der Verbreitung des Quietismus in Saint-Cyr zu beschuldigen. Mme de Maintenon versuchte, dem Vorwurf zu begegnen, indem sie im Frühjahr 1693 Fénelon und Mme Guyon aus Saint-Cyr entfernte. Daneben erreichte sie aber, daß man die Schriften der Mme Guyon Bossuet zur Prüfung übergab, der jedoch in Fragen der — ihm fast völlig fremden — Mystik keineswegs ein Spezialist war. Im März 1694 gab er ein eindeutig negatives Urteil ab und tadelte Mme Guyon vor allem hinsichtlich ihrer Ansicht über den passiven Zustand, der nach seiner Auffassung weder mit der Praxis des Bittgebets noch mit der Übung der christlichen Tugenden vereinbar ist. Mme Guyon verlangte nun eine genauere Untersuchung. Man veranstaltete vom Juli 1694 bis zum 10. März 1695 die Gespräche von Issy, zu denen sich Bossuet, Noailles und Tronson zusammenfanden, keiner von diesen hatte jedoch in dieser Frage eine tatsächliche Kompetenz. Fénelon, im Februar 1695 zum Erzbischof von Cambrai ernannt, konnte die Erstellung eines 34 Artikel umfassenden Protokolls über das innere Leben erreichen, das den übrigens wenig zufriedenstellenden Abschluß dieser Zusammenkünfte bildete.

Bossuet verfaßte nun eine umfangreiche Pastoralinstruktion über dieses Thema, in der Mme Guyon weitgehendst widerlegt werden sollte und für die er die Zustimmung Fénelons erhoffte, der sich damit von Mme Guyon losgesagt hätte. Aber Fénelon verweigerte jegliche Verurteilung jener Frau, von der er bedeutende Anregungen erhalten hatte und der er eine Verehrung von bewundernswerter Treue bewahrte. Im Juli 1696 erhielt Fénelon das Manuskript Bossuets und sandte es ihm mit einer kategorischen Absage zurück. Er hatte jedoch begriffen, daß er nun sehr rasch seine eigene

[50] Vgl. *L. Cognet*, La spiritualité de Mme Guyon: XVII[e] siècle 12—14 (1952) 269—275.

Position klären mußte, und verfaßte im Sommer 1696 während seines Aufenthaltes in Cambrai seine „Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure", eine dichte und bündige Systematisierung seiner um die Idee der reinen Liebe und der vollkommen uneigennützigen Nächstenliebe zentrierte mystische Spiritualität. Bossuet, der von der Existenz des Werkes erfahren hatte, suchte dessen Veröffentlichung zu verhindern. Die Freunde Fénelons beschleunigten daraufhin den Druck, und die „Maximes" wurden Anfang Februar 1697 veröffentlicht — mehr als einen Monat vor Bossuets „Instruction sur les états d'oraison", einem hinsichtlich der Spiritualität sehr schwachen Werk, in dem Mme Guyon heftig angegriffen wurde. Bossuet begann nun die öffentliche Meinung aufzuwiegeln und den König gegen Fénelon aufzubringen, den er öffentlich des Quietismus beschuldigte. Fénelon gelang es jedoch, vom König die Erlaubnis zu erwirken, sich an Rom zu wenden und die Angelegenheit vor den Heiligen Stuhl zu bringen.

In Frankreich tauschten Fénelon und Bossuet zahlreiche Streitschriften aus, und auch viele andere Spezialisten griffen in den Streit ein. In einer bemerkenswerten Pastoralinstruktion vom 15. September 1697 entwickelte und präzisierte Fénelon seine Ideen auf äußerst zufriedenstellende Art und erreichte damit das Wohlwollen zahlreicher Theologen. Gegen April 1698 erkannte Bossuet, daß er auf doktrinaler Ebene den Sieg nicht würde davontragen können. Auf das Drängen eines Teils seiner Umgebung und verblendet von seiner Rachsucht, unternahm er nun eine schändliche Diffamierungskampagne. Im Juni 1698 veröffentlichte er seine „Relation sur le quiétisme", in der nicht eines der Grundprobleme angeschnitten wurde und die nichts anderes als eine ausführliche Persiflage war; zahlreiche verleumderische Anspielungen auf die Beziehungen zwischen Fénelon und Mme Guyon waren eingeflochten, in denen er von den vertraulichsten Mitteilungen mit unerhörter Indiskretion Gebrauch machte. Dieses Vorgehen erwies sich als wirksam, und die schöne „Réponse à la relation" (August 1698) Fénelons konnte die Lage nicht mehr retten.

Innozenz XII., der Bossuet wegen seines Gallikanismus verachtete, machte kein Hehl aus seinen Sympathien für Fénelon, der die Rechte des Heiligen Stuhls anerkannte. Überzeugt von der tiefen Rechtgläubigkeit des Erzbischofs von Cambrai und seiner Treue zur authentischen mystischen Tradition, unternahm er alles, um ihn nicht verurteilen zu müssen, und versuchte, die Dinge hinauszuschieben[51]. Die von Bossuet betriebene Verbreitung der „Relation sur le quiétisme" in Rom war dem Ansehen Fénelons jedoch sehr schädlich. Innozenz XII. hätte jedoch wahrscheinlich nicht nachgegeben ohne das persönliche und beharrliche Eingreifen Ludwigs XIV., der ganz für Bossuet gewonnen war. Die Ungnade, die Fénelon, seine Familie und seine Freunde traf, zeigte deutlich die Haltung des Königs, und kaum ver-

[51] Vgl. *J. Orcibal*, Le procès des Maximes des Saints devant le Saint-Office (Rom 1968).

hüllte Drohungen drangen bis an den römischen Hof. Man wußte, daß der Papst alt war und ein Konklave nahe bevorstand und die Kardinäle eine ablehnende Haltung Frankreichs befürchteten. Sie übten Druck auf Innozenz XII. aus, um von ihm eine prinzipielle Verurteilung zu erreichen; der Papst gab unter Bedauern nach. Dem Kardinal Albano, Brevensekretär und späteren Clemens XI., gelang es jedoch, Bossuet eben durch diese Verurteilung die Stirn zu bieten. Das Breve „Cum alias“ [52] war mit dem 12. März 1699 datiert, und es war eben nur ein Breve — während Bossuet eine feierliche Bulle erwartet hatte — mit der Klausel „motu proprio“, für die das französische Parlament gewöhnlich die Annahme verweigerte. 23 Sätze aus den „Maximes“ waren hier pauschal verurteilt, ohne irgendeine Einzelqualifikation, das Wort „häretisch“ kam im Breve nicht vor. In einem Hirtenbrief vom 9. April nahm Fénelon die Verurteilung ohne Einschränkung an, und Innozenz XII. sandte ihm bei dieser Gelegenheit einen ungewöhnlich lobend gehaltenen Brief. Wenig später, im Oktober, gab er — um seine Sympathien zu zeigen — seine Absicht bekannt, Fénelon zum Kardinal zu ernennen, eine Ehre, die er Bossuet hartnäckig verweigerte. Die Freunde Fénelons hinderten ihn jedoch daran, da sie den Zorn Ludwigs XIV. befürchteten. Auf Lebenszeit vom Hof in seine Diözese Cambrai verwiesen, bewahrte Fénelon Mme Guyon seine tiefe Anhänglichkeit. Diese war unter besonders unklaren Umständen im Dezember 1695 inhaftiert worden. Erst im März 1703 wurde sie wieder freigelassen und nach Blois exiliert, von wo aus sie geheim mit Fénelon korrespondieren konnte, der ihr seine Neffen und ausgewählten Schüler sandte. Sie hatte dann einen starken Einfluß auf das Milieu des protestantischen Pietismus, vor allem in England [53]. Innozenz XII. hatte sich jedoch nicht in seiner Voraussicht geirrt: die Verurteilung Fénelons traf die christliche Mystik selbst, die nun für mehr als ein Jahrhundert in eine Periode des Rückschritts eintrat.

6. Kapitel

Das christliche Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts

BIBLIOGRAPHIE: Weitere Bibliographie zu den in Kap. 1 und 5 aufgeführten Werken: *H. Hurter,* Nomenclator litterarius recentioris Theologiae catholicae, 4 Bde (Innsbruck 1903/13); *A. Maire,* Bibliographie générale des œuvres de Blaise Pascal, 5 Bde (Paris 1925/27).

QUELLEN: *Ph. de Gamaches,* Summa theologica, 3 Bde (Paris 1627); *M. Isambert,* Disputationes in secundam secundae s. Thomae (Paris 1648); *A. Duval,* Commentarii in secundam secundae partis summae d. Thomae (Paris 1636); *M. Grandin,* Opera theologica, 6 Bde (Paris 1710/12); *R. Tassin,* Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur

[52] Text: BullRom 20, 870b.

[53] *A. de la Gorce,* Mme Guyon à Blois: Études 310 (1961) 182—196.

(Paris 1770); *F. Lecerf de la Viéville*, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur (Den Haag 1726); *M. Valéry*, Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie, 3 Bde (Paris 1846); *J. Martène*, Histoire de la congrégation de Saint-Maur, hrsg. von *Charvin*, 10 Bde (Ligugé 1923/54); *C. Cloyseault*, Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire, 3 Bde (Paris 1882/83); *R. Simon*, Bibliothèque critique ou recueil de diverses pièces critiques, hrsg. von *M. de Sainjore*, 4 Bde (Amsterdam 1708/10); *ders.*, Lettres choisies, 3 Bde (Amsterdam ²1702/05); *J. P. Niceron*, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres, 43 Bde (Paris 1727/45); *C. Goujet*, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII[e] siècle pour servir de continuation à celle de M. Du Pin, 3 Bde (Paris 1736); *B. d'Argonne*, Mélanges d'histoire et de littérature, gesammelt von *M. de Vigneul-Marville*, 3 Bde (Paris 1701); *J. Lelong*, Bibliothèque historique de la France, 5 Bde (Paris 1768/78); *R. Descartes*, Œuvres, hrsg. von *C. Adam - P. Tannery*, 11 Bde (Paris 1897/1913); *ders.*, Correspondance, hrsg. von *C. Adam - G. Milhaud*, bisher 8 Bde (Paris 1936 ff); *B. Pascal*, Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets, hrsg. von *L. Lafuma*, 3 Bde (Paris 1951); *N. Malebranche*, Œuvres complètes, hrsg. von *A. Robinet* u. a., 20 Bde (Paris 1958/67).

LITERATUR: *P. Hazard*, La crise de la conscience européenne 1680—1715, 3 Bde (Paris 1935); *H. Busson*, La pensée religieuse française de Charron à Pascal (Paris 1933); *ders.*, La religion des classiques 1660—1685 (Paris 1948); *É. Gilson*, La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie (Paris 1913); *J. Turmel*, Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican (Paris 1906); *A. Humbert*, Les origines de la théologie moderne, I: La renaissance de l'antiquité chrétienne 1450—1521 (Paris 1911); *C. Jourdain*, Histoire de l'université de Paris au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, 2 Bde (Paris 1862/66); *A. Douarche*, L'université de Paris et les jésuites (Paris 1888); *R. Pintard*, Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII[e] siècle, 2 Bde (Paris 1943); *R. Snoeks*, L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII[e] siècle (Löwen 1951); *P. Mesnard*, L'essor de la philosophie politique au XVII[e] siècle (Paris 1936); *F. Bouillier*, Histoire de la philosophie cartésienne, 2 Bde (Paris-Lyon 1854); *H. Gouhier*, La pensée religieuse de Descartes (Paris 1924); *ders.*, La philosophie religieuse de Malebranche et son expérience religieuse (Paris 1926); *J. Mesnard*, Pascal, l'homme et l'œuvre (Paris 1951); *ders.*, Pascal et les Roannez, 2 Bde (Paris 1965); *L. Lafuma*, Histoire des Pensées de Pascal (Paris 1954). — Vgl. auch die Lit. im Kap. 18 dieses Bandes.

Systematische und scholastische Theologie

Die katholische Erneuerung, die zu Beginn des 17. Jahrhunderts einsetzt, manifestiert sich weniger auf dem Gebiet des Denkens als im Bereich des christlichen Lebens und der Spiritualität. Die Männer der Gegenreformation befassen sich in keiner Weise mit einer Erneuerung der theologischen Methoden. Patristik und Geschichte werden für sie nur insofern zum Gegenstand eingehender Studien, als die Notwendigkeiten der Polemik mit den Reformierten sie dazu zwingen; sie beabsichtigen jedoch kaum, in diesem Punkt die Bemühungen der großen christlichen Humanisten der Renaissance weiterzuführen. In dieser Hinsicht bleiben die großen theologischen Fakultäten und vor allem die Sorbonne Hochburgen der traditionellen spekulativen Theologie. Die Situation der großen Pariser Professo-

ren ist charakteristisch. Sie stellen fast ausschließlich ihre Lehre unter das Patronat des Thomas von Aquin, und ihre Vorlesungen sind nichts anderes als Kommentare zur „Summa theologica". Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß sie tatsächlich und zutiefst dem authentischen Thomismus verhaftet wären; häufig genug sind sie von der Verfallsform der Scholastik des ausgehenden Mittelalters bestimmt.

Dies gilt zweifellos für einen der berühmtesten von ihnen, den Doktor der Sorbonne Philippe de Gamaches (1568—1625), der die Ehre hatte, Bérulle und Condren zu seinen Schülern zu zählen, und der Bérulle zweifellos sehr stark beeinflußt hat. Obgleich er zusammen mit Duval einer der ersten Inhaber der Lehrstühle für positive Theologie war, die Heinrich IV. 1598 eingerichtet hatte, bleibt seine Methode absolut scholastisch. Seine zahlreichen Zitate aus den Vätern sind als Beweise oder Illustrationen gedacht, nicht jedoch als Wiederaufnahme der Denkart des christlichen Altertums. Daneben finden sich bei ihm da und dort nominalistische Spuren sowie ein stark augustinischer Einfluß. Sein Konkurrent Nicolas Isambert (1565—1642), der 1639 seinen umfangreichen Kommentar der „Summa" veröffentlichte, vertritt einen sehr viel konsequenteren Thomismus, wenngleich er die absolute Prädestination unabhängig von der Vorhersicht der Verdienste nicht für alle Menschen zuläßt. Neben den Doktoren der Sorbonne wären noch zahlreiche Jesuiten aufzuführen, die unter dem Deckmantel des Thomas von Aquin Ideen der neuen Theologie Molinas und Lessius' einführen.

Andere vertreten unter Berücksichtigung desselben Rahmens noch eigenständigere Denkpositionen. Dies gilt für André Duval, dessen Rolle im gallikanischen Streit wir bereits erwähnt haben. Sein Kommentar zum ersten Teil der „Summa" liegt noch unveröffentlicht in der Bibliothèque Nationale zu Paris, jenen zum zweiten Teil veröffentlichte er selbst 1636. Duval, ein Anhänger der abstrakten Schule, der die Thesen Canfields billigt, der Ruysbroek und Harphius gelesen hat, war von platonischen Auffassungen durchdrungen, und alle diese Einflüsse finden ihren Niederschlag auch in seinem Kommentar zu Thomas von Aquin. Er ist daher ein aufschlußreicher Zeuge für die platonischen Tendenzen, die sich in der Spiritualität und Theologie vor allem bis 1630 manifestieren und deren Vorhandensein bis hin zu Bérulle wir bereits aufgezeigt haben. Gerade im Umkreis Bérulles erscheint eine eigenartige theologische Untersuchung, die sich nicht unter die Schirmherrschaft Thomas von Aquins stellt und aus ihrer platonischen Herkunft keinen Hehl macht. Es handelt sich um das Werk „De libertate Dei et creaturae" des Oratorianers Guillaume Gibieuf, über dessen marianisch ausgerichtete Spiritualität wir bereits früher gesprochen haben[1]. Das komplexe System Gibieufs situiert die höchste Idee der Freiheit in Gott,

[1] Vgl. *G. Marafini*, Agli albori del Giansenismo, Guglielmo Gibieuf e il suo pensiero intorno alla libertà (Rom 1947); *J. Orcibal*, Néoplatonisme et jansénisme, du *De libertate*

die ihre vollkommene Verwirklichung in Jesus Christus, dem Gott-Menschen, findet. Der Mensch ist also um so freier, je mehr sich seine Freiheit jener Christi annähert und unfähig zur Sünde wird. Gibieuf weist sowohl die thomistische Idee der praedeterminatio physica als auch die molinistische Idee der scientia media zurück. Es ist deutlich, daß sein Denken stark von Ruysbroek und Harphius inspiriert ist. Das Werk rief eine heftige Polemik hervor, in der der Jesuit Théophile Raynaud die niederrheinisch-flämischen Ursprünge der These seines Gegners aufzeigte. Durch seine Darlegung des Stoffes in der Form einer kontinuierlichen Darstellung bricht das Werk Gibieufs mit der scholastischen Tradition, aber seine vornehmlich deduktive Methode ist absolut ahistorisch. Dieses Werk ist im übrigen in seiner Art ein Einzelfall, der Versuch wurde nicht erneuert, da der Platonismus nach 1630 in der Theologie wie auch in der Spiritualität im Rückschritt begriffen war. Der einzige Traktat, der mit Gibieufs Werk in Zusammenhang gebracht werden könnte, ist der „De Sancto Sacerdotio" (1631) des Oratorianers Paul Métézeau (1583—1632), der eine hierarchische, platonische und dionysische Theologie des Priestertums entwickelt[8].

Seit dieser Periode verliert der Unterricht an den theologischen Fakultäten immer mehr den Kontakt mit der Wirklichkeit, er bewegt sich auf eine abstrakte Spekulation hin ohne Berührung mit den geistigen Tendenzen der Zeit; ein Beispiel dafür mag man in der später noch zu behandelnden Ablehnung des Cartesianismus durch die offiziellen Kreise sehen. Charakteristisch in dieser Hinsicht ist das Werk eines Martin Grandin (1604—91), der sowohl für seine Frömmigkeit als auch seine Wissenschaft berühmt war und dessen „Opera theologica" erst posthum im Jahr 1710 durch den Kompilator Charles du Plessis d'Argentré, seinen ehemaligen Schüler, veröffentlicht wurden: es handelt sich hier um einen eher mittelmäßigen Kommentar zu einigen Artikeln der „Summa", die jeder Originalität entbehren. Fortan erscheint der Lehrbetrieb an der Sorbonne den besten Geistern nur mehr als notwendige Voraussetzung zur Erlangung der Universitätsgrade, nicht aber als Quelle einer echten intellektuellen Bildung. Es ist eine bezeichnende Tatsache, daß ein Bossuet z. B. nicht einmal die Kollegshefte der Vorlesungen aufbewahrte, die er am Kolleg von Navarra gehört hatte. Einige Geister sind sich dieser Stagnation klar bewußt und streben, um die Theologie von innen heraus neu zu beleben — immer jedoch noch mit den traditionellen Methoden —, eine Synthese mit der Spiritualität an. Einer von ihnen ist Louis Bail (1610—69), der ein großes Werk einer spirituellen Theologie auf scholastischer Grundlage

du P. Gibieuf à l'*Augustinus:* Nuove ricerche storiche sul giansenismo: AnGr 71 (Rom 1954) 33—57.

[8] Vgl. *I. Noye*, Sacerdoce et sainteté d'après le P. Métézeau: La Tradition sacerdotale (Le Puy 1962) 169—189.

schaffen wollte, die „Théologie affective ou saint Thomas en méditations", die in vier Teilen zwischen 1638 und 1650 erschien. Das Werk ist nicht ohne Verdienst, aber es haftet ihm eine gewisse Schwerfälligkeit an, auch ist es nicht frei von Gemeinplätzen. Bail bleibt auf diesem Gebiet weit hinter dem Dominikaner Guillaume de Contenson (1641—74) zurück, dem Autor der „Theologia mentis et cordis" (1668—87), die — von ihm unvollendet hinterlassen — sein Mitbruder Massoulié zu Ende führte. Den *speculationes,* stark scholastisch geprägten Darlegungen der Lehre, folgen *reflexiones,* sehr differenzierte spirituelle Erörterungen, die — wenn auch zuweilen weitschweifig — doch auch sehr schöne Seiten enthalten. Leider schließen sich diese spirituellen Reflexionen nicht immer in natürlicher Weise an den theologischen Teil an, so daß das Werk keine Einheit bildet: methodisch bleibt es hinter seinem spekulativen Ansatz zurück [3].

Die Situation der Moraltheologie war zweifellos noch kritischer. Die moraltheologischen Probleme werden von den Theologen häufig im Anschluß an entsprechende quaestiones der „Summa" des heiligen Thomas entwickelt, dies geschieht jedoch auf rein spekulative und theoretische Art, niemand beabsichtigt jedoch die Grundlegung einer eigenständigen theologischen Sittenlehre. Zur gleichen Zeit entwickelt sich ein immer ausgeprägterer Geschmack an der Kasuistik. In gewissem Maß wird diese sogar gefordert durch die Notwendigkeit einer Reform des Klerus wie auch durch die Notwendigkeit, ausreichend instruierte Beichtväter heranzubilden. Die Unterrichtung in den „casus conscientiae" ist in allen Programmen der klerikalen Ausbildung enthalten. Auf diesem Gebiet sind die Jesuiten, die großen Seelenführer, die unbestrittenen Meister. Dennoch bringt die Gesellschaft Jesu in Frankreich kaum berühmte Kasuisten hervor: die bekanntesten Autoren auf diesem Gebiet sind Ausländer. Man könnte vielleicht gerade Étienne Bauny (1564—1649) anführen, der von 1618 bis 1625 am Kolleg von Clermont unterrichtete. Er ist vor allem bekannt als Autor eines in französischer Sprache verfaßten Handbuchs für Priester, die nicht gut Latein lesen konnten, der „Somme des péchés qui se commettent en tous états" (Paris 1634). Diese Kasuistik ist nichts anderes als eine Sammlung von Anleitungen für die Behandlung konkreter Fälle, die fundamentalen Probleme der Moral werden jedoch nicht angeschnitten. Der Probabilismus wird dabei ohne irgendeine theoretische Rechtfertigung als Grundprinzip angewandt. Daneben greift die Methode der Kasuistik jedoch auch schon bald auf das Gebiet der Kontroversfragen über und wird zu einem der umstrittenen Punkte des religiösen Denkens im 17. Jh., und dies vor allem aus politischen Gründen. Die Hauptursache lag in der alten Feindschaft zwischen der Universität und den Jesuiten. Eine 1618 erlassene und

[3] Vgl. *A. Bozaudun,* Une gloire dominicaine, histoire du T. R. P. de Contenson (Montauban 1863).

eifersüchtig aufrechterhaltene Regelung verpflichtet die Bakkalaureatskandidaten, drei Jahre bei den Professoren der Fakultät zu studieren und keine anderen Lehrer der Theologie zu haben, und schloß damit die Jesuitenschüler vom Bakkalaureat aus. Die Jesuiten beugten sich dieser demütigenden Regelung nur widerwillig und versuchten Ende 1642 einen neuerlichen Angriff, der eine heftige Polemik hervorrief. Um die Jesuiten zu diskreditieren, veröffentlichten die Parteigänger der Universität im August 1643 eine Flugschrift unter dem Titel „Théologie morale des jésuites extraite fidèlement de leurs livres", die eindeutig laxistische Lösungen aus der Feder der Jesuitenkasuisten zusammenordnete; das Werk war verfaßt von dem Doktor François Hallier und dem jungen Antoine Arnauld, der damals am Beginn seiner Laufbahn stand. Obwohl diese Angelegenheit sehr schnell beigelegt war, blieb die Öffentlichkeit in dieser Frage empfindlich und bereitete so das Feld für das Talent Pascals, der 1656 mit der 5. „Provinciale" den Kampf wieder aufnahm. So interferierte seit diesem Zeitpunkt die Angelegenheit der laxistischen Kasuistik mit dem Jansenistenstreit und lieferte ein ganzes Arsenal von Argumenten gegen die Jesuiten, die immer wieder von neuem aufgegriffen wurden. Es ist jedoch festzuhalten, daß niemand das Problem tatsächlich von seiner Wurzel her aufrollte. Weder Pascal noch Nicole in seinen Anmerkungen, die er seiner lateinischen Übersetzung der „Provinciales" anfügte (1658), noch der Jesuit Georges Pirot (1599—1669) in seiner „Apologie pour les casuistes" (1657) stellen die Frage nach dem eigentlichen Wert des Probabilismus in seinen Grundprinzipien. So wird in Hinkunft die Identifizierung zwischen Jesuiten und Laxismus und Jansenismus und Rigorismus in den Augen der Öffentlichkeit definitiv, und selbst das Beispiel eines rigoristischen Jesuiten wie Bordaloue wird daran nichts ändern. Der Moralismus der geistlichen Autoren des ausgehenden 17. Jh. ist rein psychologischer und empirischer Natur, und erst im „Traité de morale" (1683) Malebranches treffen wir auf einen Essay christlicher Moralphilosophie, der übrigens in einer ganz von Descartes bestimmten Atmosphäre konzipiert ist.

Entwicklung der historischen Theologie

Verschiedene Ursachen tragen dazu bei, daß die Scholastik nach und nach veraltet und unmodern wird. Eine bedeutende Rolle in dieser Entwicklung spielen die antiprotestantischen Kontroversen. Es sei daran erinnert, daß die Reformierten, vor allem auf calvinistischer Seite, der mittelalterlichen Theologie jeden Wert absprachen und diese als Anwendung einer absolut heidnischen Logik auf die Gegebenheiten der Offenbarung ansahen. Man mußte sie also mit ihren eigenen Waffen, der Schrift und den Vätern, bekämpfen. Seit 1575 bot die „Bibliotheca patrum" des Marguerin de la

Bigne (1546—90) den Kontroverstheologen eine kostbare Quelle. Sie wurde 1644 in siebzehn Foliobänden wieder aufgelegt. Seit 1600 mehren sich die gelehrten Ausgaben der Autoren des christlichen Altertums, und zahlreiche noch unveröffentlichte Werke werden zugänglich gemacht. Diese Arbeit zieht sich durch das ganze Jahrhundert hin und erreicht ein hohes Niveau wissenschaftlicher Exaktheit, insbesondere in den großen Ausgaben der Benediktiner von Saint-Maur. Zunächst wird dieses reiche Material vor allem für die Polemik verwendet: die „Discours de controverse" Bérulles (1609) bieten dafür ein gutes Beispiel. Aber schon bald wird die gelehrte Untersuchung dieser Zeit eine Wissenschaft für sich, die unabhängig von jedem polemischen Vorurteil im Interesse am christlichen Altertum, das von der italienischen Gegenreformation auf das französische milieu dévot übergreift, ihre Erfüllung findet.

In diesem Bereich zeichnen sich einige berühmte Spezialisten aus, wie z. B. der Jesuit Jacques Sirmond (1559—1651), der in seinem langen Leben eine umfangreiche editorische Tätigkeit entfalten konnte und der vor allem die „Concilia antiqua Galliae" (1629) schuf. Mit ihm zu nennen ist sein Mitbruder Théophile Raynaud (1582—1663), dessen polemische Aktivität gegen Gibieuf wir bereits erwähnt haben. Ihm verdanken wir vor allem eine ausgezeichnete Ausgabe Anselms von Canterbury (1630). Unter den Dominikanern ist vor allem François Combéfis (1605—79) zu nennen, ein Spezialist für griechische Patristik, der eine bemerkenswerte Edition der Schriften des Maximus Confessor herausgab (1675); sein nicht ungefährliches Verdienst war es, in seiner „Historia haeresis monothelitarum" (1648) zu beweisen, daß die Akten des 6. Ökumenischen Konzils über die Verurteilung des Papstes Honorius keineswegs gefälscht sind. Die Oratorianer leisten ihren Beitrag mit Jean Morin (1591—1659), der uns vor allem als Exeget wieder begegnen wird, der darüber hinaus jedoch ein bewundernswürdiger Kenner der orientalischen liturgischen Texte war. Was seinen Mitbruder Hieronymus Vignier (1606—61) angeht, der auch als Exeget bekannt ist, so sind die beiden von ihm herausgebrachten Bände „Supplementum operum sancti Augustini" (1654) leider voller falscher Angaben, zu denen ihn sein antijansenistischer Eifer verführt hat[4].

Unter den französischen Gelehrtengruppen nehmen die Reform-Benediktiner von Saint-Maur oder Mauriner, deren Zentrum die Benediktinerabtei von Saint-Germain-des-Prés war, eine gesonderte Stellung ein. Den ersten Impuls hatte der erste Superior, Dom Grégoire Tarrisse[5], gegeben, der eigentliche Organisator der Arbeit war jedoch Dom Luc d'Achéry (1609 bis 1685), der Begründer der bewundernswerten Bibliothek von Saint-Ger-

[4] Vgl. *E. Havet*, Les découvertes de Jérôme Vignier: BÉCh 46 (Paris 1885); *L. Saltet*, Un mystificateur janséniste: BLE 43 (1942) 75 ff.

[5] Vgl. *F. Rousseau*, Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur (Paris 1924).

main, mit der er seinen Mitbrüdern ein zu dieser Zeit einzigartiges Arbeitsinstrumentarium zur Verfügung stellte[6]. Sein Werk wurde weitergeführt durch den berühmten Dom Jean Mabillon (1632—1707), aus dessen umfangreichem Schaffen vor allem die Herausgabe der Schriften des Bernhard von Clairvaux (1667) herausragt[7]. Neben ihm arbeiteten andere, nicht weniger berühmte, wie Dom Bernard de Montfaucon (1655—1742), Dom Thomas Blampin (1640—1710), der die Ausgabe der Werke des heiligen Augustinus leitete, und viele andere. Das Werk wurde bis zur Revolution fortgeführt und umfaßte den größten Teil der patristischen Literatur, und die Foliobände der Mauriner sind auch heute noch ein Beispiel der Gelehrsamkeit. Darüber hinaus übte sich ihre unermüdliche Aktivität auch in allen übrigen Bereichen der heiligen Wissenschaften. Vor ihnen hatten jedoch schon andere gelehrte Zirkel einen ähnlichen Einfluß ausgeübt, so z. B. jener der Brüder Dupuy, auf dessen Rolle im Gallikanismus wir bereits hingewiesen haben und in dem Bossuet sich zu kritischem Denken und zur Gelehrsamkeit heranbildete[8].

Diese Herausgeberarbeiten bewirkten dann das Erscheinen umfassender Synthesen der patristischen Theologie; mehrere Namen, die wir ihrer Herausgeberarbeit wegen bereits erwähnt haben, zeichnen sich auch hier aus. Beherrscht wird dieses Gebiet jedoch von der mächtigen Figur des Jesuiten Denis Petau (1583—1652), dessen „Dogmata theologica" (1644/50) ein bis dahin unerreichtes Monument der patristischen Arbeit von außerordentlicher Exaktheit in der Information und Analyse darstellt[9]. In Louis Thomassin (1619—95) hatte er allerdings einen oratorianischen Konkurrenten, der ebenfalls sehr reichhaltige, jedoch persönlichere und in ihrer Objektivität Petau unterlegene „Dogmata theologica" (1680/84) sowie eine Anzahl in französischer Sprache verfaßter historischer und dogmatischer Traktate herausbrachte[10]. Das Werk Petaus besiegelte — ohne daß sein Autor es beabsichtigte — den Verruf, in den die Scholastik noch vor der Jahrhundertmitte gekommen war. Jansenius kritisierte ihre Methoden bereits lebhaft in seinem „Augustinus", und Saint-Cyran hatte an Thomas auszusetzen, daß er in einem Jahrhundert gelebt habe, in dem man der Philosophie und dem menschlichen Urteilsvermögen zu großen Wert beigemessen habe.

Eine analoge Entwicklung zeichnet sich auf dem Gebiet der Exegese ab. Zweifellos bleibt die Tradition der spirituellen und moralischen, ja sogar allegorischen Exegese am weitesten verbreitet. Sie wird vor allem von den

[6] Vgl. *M. Laurain*, Les travaux d'érudition des Mauristes, origine et évolution: RHEF 43 (1957) 231—272.

[7] Vgl. *H. Leclercq*, Mabillon, 2 Bde (Paris 1953/57).

[8] Vgl. *I. Uri*, Un cercle savant au XVII[e] siècle (Paris 1886).

[9] Vgl. *J. C. Vital-Chatellain*, Le P. Denis Petau d'Orléans, jésuite, sa vie et ses œuvres (Paris 1884).

[10] Vgl. *P. Clair*, Louis Thomassin, étude biographique et bibliographique (Paris 1964).

Leuten von Port-Royal angewandt, insbesondere aber in der Bibel Sacys und den „Explications sur le Nouveau Testament" (1683) seines Sekretärs Nicolas Fontaine (1625—1709), die sich beide der patristischen Tradition und vor allem Augustinus anschließen. Auch Bossuet ordnet sich hier ein, wie seine „Apocalypse avec une explication" (1689) beweist. Parallel dazu, wenngleich weniger bedeutend, bestand aber auch eine Tradition der wissenschaftlichen Exegese, die sich den humanistischen Bemühungen der Renaissance verdankt und die von dem Jesuiten Johannes Maldonatus in Paris vertreten wurde. Diese Strömung hatte 1645 zur Veröffentlichung der schönen polyglotten Bibel des Advokaten Guillaume Le Jay geführt. In diese Linie ist auch das Werk des Oratorianers Jean Morin einzuordnen, eines hebraisierenden Gelehrten und großen Kenners der rabbinischen Literatur, deren Bedeutung für die Interpretation der Heiligen Schrift er aufzeigte, der aber gleichzeitig auch die sehr gewagte Idee vortrug, daß die massoretischen Interpreten den hebräischen Text verfälscht hätten; diese These vertritt er in seinen „Exercitationes ecclesiasticae" (1631) über den samaritanischen Pentateuch und in seinen „Exercitationes biblicae" (1633), die eine große Polemik auslösten. Der eigentliche Begründer der Bibelkritik ist jedoch ein anderer Oratorianer, Richard Simon (1638—1712), ein schlechter Charakter, aber genialer Geist von umfassender Bildung. Zunächst bemühte er sich, einen klaren und befriedigenden Begriff der biblischen Irrtumslosigkeit zu gewinnen und so aufzuzeigen, daß man auf die Heilige Schrift die normalen Methoden der historischen Kritik anwenden könne[11]. 1678 versuchte er, seine Ideen in seiner „Histoire critique du Vieux Testament" erstmals darzulegen. Aber Bossuet, durch eine Indiskretion aufmerksam geworden, konnte sich das Inhaltsverzeichnis des Buches verschaffen und intervenierte, um das Werk konfiszieren zu lassen, von dem dann sämtliche Exemplare vernichtet wurden. Die Oratorianer glaubten ihre Kongregation durch Simon gefährdet und schlossen ihn am 21. Mai 1678 aus; er wurde Pfarrer in Bolleville in der Diözese Rouen. Seine Ideen eilten seiner Zeit tatsächlich zu weit voraus, und er hatte alle Welt gegen sich, sowohl Bossuet als auch den Grand Arnauld und Protestanten, wie Vossius und Jurieu. Dennoch beharrte er auf seinen Ansichten. Die „Histoire critique du texte du Vieux Testament" wurde 1680 und 1685 in Holland neu aufgelegt. 1689 veröffentlichte Simon eine „Histoire critique du texte du Nouveau Testament", der weitere ähnliche Arbeiten und schließlich 1702 eine Übersetzung des Neuen Testaments folgten, die zu einem neuen Zwischenfall mit Bossuet führte. Dieser setzte den Kampf fort, aber er starb,

[11] Vgl. *J. Steinmann*, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique (Paris 1960); *P. Auvray*, Richard Simon d'après des documents inédits: Oratoriana 1 (1960) 46—68; *ders.*, Richard Simon après 1678: ebd. 6 (1962) 55—69; *ders.*, Richard Simon, Bossuet et l'abbé Bignon: ebd. 14 (1968) 89—103; *ders.*, Richard Simon et Jean Leclerc: ebd. 15 (1969) 26—42.

ohne seine „Défense de la tradition des Saints Pères" vollendet zu haben, in der er die exegetischen Methoden Richard Simons zurückweisen und die traditionellen Prinzipien rechtfertigen wollte. In der Tat folgte man Simon nicht in seinen zu dieser Zeit als allzu gewagt empfundenen Gedankengängen. Neben diesem genialen Vorläufer steht ein anderer Oratorianer, Bernard Lamy (1640—1715), ein gebildeter und geschickter Exeget und Freund Malebranches[12].

Die Entwicklung der Gelehrsamkeit zog jene der Geschichte nach sich, die nun aufhörte, eine literarische Komposition zu sein, um zu einer echten Wissenschaft zu werden. Die Bewegung hatte sich bereits seit Beginn des Jahrhunderts mit dem Historiker Eudes de Mézeray, dem Bruder des heiligen Jean Eudes, abgezeichnet, ihre eigentliche Entwicklung hatte sie jedoch erst nach 1630; Baronius stieß auf dem Gebiet der Kirchengeschichte in Frankreich auf Konkurrenten. Fast alle großen Spezialisten der historischen Theologie interessierten sich dafür, und Jean Morin, Petau und Thomassin schufen auf diesem Gebiet bedeutende Werke. Der wahre französische Baronius war jedoch ein Oratorianer, Charles Lecointe (1611—81), dessen „Annales ecclesiastici Francorum" von 1665 bis 1683 erschienen und acht Foliobände umfaßten. Lecointe hatte es klugerweise vermieden, die beiden ersten Jahrhunderte zu behandeln, um nicht gegen die Legenden angehen zu müssen, die den Ursprung einer großen Anzahl französischer Diözesen auf die Apostel zurückführten. In diesem Punkt machte jedoch das Beispiel der Bollandisten in Frankreich Schule, und zahlreiche Spezialisten versuchten nun, die Viten der Lokalheiligen auf ihre historische Wahrheit zu prüfen. In diesem Bereich schuf sich ein Doktor der Sorbonne, Jean de Launoy (1603—78), einen abschreckenden Ruf, der ihm den Übernamen „Nestausheber der Heiligen" eintrug. Er hatte den Mut, die Legenden der Provence über den heiligen Lazarus und die heilige Magdalena (1641), jene der Stadt Paris über den heiligen Dionysius (1641) und jene der Karmeliter über Simon Stock und das Skapulier anzugreifen, und sah sich deshalb heftigen Polemiken konfrontiert. Dennoch fand sein Beispiel Nachahmer: Die Benediktiner von Saint-Maur insbesondere zeichneten sich in diesen Forschungen aus, zu denen sie eine außerordentliche Zahl von Werken beitrugen. Mabillon nimmt darin durch den Umfang und die Qualität seiner Arbeiten den ersten Platz ein. Er verfaßte die „Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti", an denen auch Dom Thierry Ruinart mitarbeitete und die zwischen 1668 und 1701 erschienen; weiterhin verfaßte er die „Annales ordinis sancti Benedicti" (1703/13) und legte die Grundregeln für Arbeiten auf diesem Sektor in seinem berühmten Werk „De re diplomatica" (1681) fest. Viele der Nachfolger und Schüler Mabil-

[12] Vgl. *F. Girbal*, Bernard Lamy, étude biographique et bibliographique (Paris 1964); *B. Lamy*, Entretiens sur les Sciences, hrsg. von *F. Girbal - P. Clair* (Paris 1966).

lons zeichneten sich in dem schwierigen Bereich der Lokal- und Provinzgeschichte aus. Später trug Dom Denys de Sainte-Marthe (1650—1725) von 1710 an Sorge für die Neuauflage und Fertigstellung der „Gallia christiana". Durch ihre thematische Weite und ihre Qualität fanden diese Werke in ganz Europa beträchtlichen Widerhall, und Ludwig XIV. selbst legte großen Wert darauf, daß ihm Mabillon vorgestellt werde. Auch Port-Royal schenkte der Wissenschaft einen seiner besten Vertreter in der Person eines seiner letzten Schüler, Sébastien Le Nain de Tillemont (1637—98)[13]. Trotz der kurzen Dauer seiner Arbeitsperiode ermöglichte ihm seine ungeheuere Arbeitskraft die Vollendung eines gewaltigen Werkes. Zu den sechs Bänden der „Histoire des empereurs" (1690/1738) kommen die sechzehn Bände der „Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles" (1693/1712); sein Gesamtwerk zeugt von einer umfassenden Gelehrsamkeit und gleichzeitig auch von einer ungewöhnlichen wissenschaftlichen Strenge. Daneben lieferte Tillemont, dessen Gefälligkeit unerschöpflich war, die Dokumentation zu zahlreichen anderen Werken. Sacy, der die Aufgabe übernommen hatte, für den Dauphin, den Sohn Ludwigs XIV., eine Geschichte des heiligen Ludwig zu schreiben, an deren Durchführung ihn jedoch der Tod hinderte, hatte von Tillemont bewundernswerte Abhandlungen erhalten, die eine ungewöhnliche Kenntnis des Mittelalters bekunden. Diese Manuskripte blieben zunächst unveröffentlicht und wurden erst im 19. Jh. herausgegeben[14]. Den Maurinermönchen, denen Tillemont sehr nahestand, vermachte er seine gesamte Dokumentation zu Augustinus, aus der die Benediktiner eine Lebensgeschichte des heiligen Augustinus kompilierten und die sie dem 12. Band seiner Werke einfügten (1700). Daneben arbeitete er auch an den Väterbiographien des Jansenisten Godefroy Hermant (1617—90) mit, der die Viten der heiligen Athanasius (1671), Basilius und Gregor von Nazianz (1674) und Ambrosius (1678) verfaßte. In diesem Bereich ist schließlich noch das kostbare Werk eines anderen Oratorianers, Jacques Lelong (1665—1721), zu nennen, der eine „Bibliothèque historique de la France" (1719) veröffentlichte, die auch heute noch eine unerläßliche Quelle darstellt.

Der Cartesianismus und das religiöse Denken

Eine der Hauptursachen für die Ungnade, in die die Scholastik im 17. Jh. fiel, ist der Erfolg der cartesianischen Philosophie. Um ihre ganze Bedeutung zu ermessen, muß man das Vorhandensein einer freidenkerischen,

[13] Vgl. *B. Neveu*, Un historien à l'école de Port-Royal, Sébastien Le Nain de Tillemont (Den Haag 1966).

[14] Vie de saint Louis roi de France, par Lenain de Tillemont, hrsg. von *J. de Gaulle*, 6 Bde (Paris 1847/51).

skeptischen und bisweilen auch atheistischen Strömung in Frankreich berücksichtigen, deren Ursprünge in das 16. Jh. und möglicherweise noch weiter zurückreichen[15] und die sich auf Jean Bodin[16], Montaigne[17] und Pierre Charron[18] beruft. Im ersten Drittel des 17. Jh. zieht diese Strömung, vor allem in Paris, einen Großteil der gehobenen Gesellschaft an. Die Umgebung Gastons d'Orléans, des Bruders Ludwigs XIII., ist freidenkerisch, wie auch der Kreis um die berühmte Halbweltdame Ninon de Lenclos[19]. In diesen Zirkeln finden sich Dichter wie Théophile de Viau[20], Saint-Amant und Tristan; auch Cyrano de Bergerac gehört dazu. Aber auch Philosophen schließen sich an. Einer von ihnen ist François de la Mothe le Vayer, der Lehrer Monsieurs, des Bruders Ludwigs XIV. (1588—1672), der in seinem Traktat „De la vertu des païens" (1640) die Auffassung vertritt, daß — da die Heiden die gleichen Tugenden haben können wie die Christen — das Christentum überflüssig, wenn nicht gar verderblich sei. Zu dieser Gruppe ist vor allem zu zählen Pierre Gassendi, Kanonikus von Digne und Professor der Mathematik am Königlichen Kolleg (1592—1655), ein hervorragender Gelehrter, der vom Epikureismus geprägt ist[21]. Um sie versammeln sich die „libertins érudits", die gelehrten Freidenker, die in den gelehrten Zirkeln und sogar in dem berühmten Kabinett der Brüder Dupuy anzutreffen sind. Die Freidenkerei hält sich durch das ganze Jahrhundert: In der Zeit, da Ludwig XIV. unter dem Einfluß der Mme de Maintenon stand, zum Rückzug und zur Anonymität gezwungen, wird sie nach 1715 in der Umgebung des Regenten nachhaltiger denn je ihren Einfluß ausüben.

René Descartes (Kap. 18) selbst ist in keiner Weise ein Freidenker. Seine christliche Bildung ist tief, sein Glaube ernsthaft, und seine erstaunliche Verbundenheit mit dem Thomismus ist für die Entschlüsselung seines persönlichen Denkens von größerer Bedeutung, als man gemeinhin annimmt[22]. Es ist verständlich, daß er zu Beginn seiner Laufbahn von Bérulle ermutigt wurde. Als er seinen Essay über die rationale Beherrschung aller Wirklichkeit auf einer Methode des systematischen Zweifels aufbaute, hatte Descartes keine antichristliche Absicht und beschied sich damit, den alten

[15] Vgl. *F. Lachèvre*, Le libertinage au XVII^e siècle (Paris 1920).
[16] Vgl. *R. Chauviré*, J. Bodin auteur de la République (Paris 1928).
[17] Vgl. *P. Villey*, Montaigne et la postérité (Paris 1935).
[18] Vgl. *J. Sabrié*, De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron (Paris 1913).
[19] Vgl. *E. Magne*, Ninon de Lenclos (Paris 1925).
[20] Vgl. *A. Adam*, Théophile de Viau et la libre-pensée française en 1620 (Paris 1935).
[21] Vgl. *B. Rochot*, Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme, 1619—1658 (Paris 1944); *R. Pintard*, La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin, études de bibliographie et de critique (Paris 1943).
[22] Vgl. *H. Gouhier*, Les premières pensées de Descartes, contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance (Paris 1958); *C. Serrurier*, Descartes, l'homme et le penseur (Paris-Amsterdam 1951).

Traum einer totalen Erklärung der materiellen wie auch geistigen Wirklichkeit durch ein einziges Prinzip zu verfolgen. Aber der „Discours de la Méthode" (1637) kennzeichnet in jeder Hinsicht einen Wendepunkt im westlichen Denken. Durch seine Suche nach der durch eine scharfe und klare Logik angezielten Evidenz schuf er eine neue Art des Denkens, die sogar auf den religiösen Bereich übergreifen sollte und die schwerfällige und künstliche Dialektik der Scholastik hinter sich ließ, die aber auch durch ihre systematische Anwendung des Zweifels dem Skeptizismus der Freidenker Argumente lieferte. Der Erfolg des Cartesianismus war ungemein groß. Es war dies zwar in hohem Maß ein Erfolg in den gesellschaftlichen Salons, aber auch die besten Geister wurden von ihm berührt. Es ist zum Beispiel sehr interessant, zu sehen, wie verbreitet der Cartesianismus im Kreis von Port-Royal war[23]. Arnauld und Nicole hingen ihm an, ohne jedoch dem Augustinismus und Thomismus zu entsagen, und sie liefern zu diesem Problem einen äußerst wertvollen Beitrag mit der berühmten „Logique de Port-Royal" (1662), die wahrscheinlich Pascal sehr viel verdankt[24]. In Port-Royal wie auch in den weltlichen Zirkeln bewirkte der Cartesianismus ein lebhaftes Interesse für die Wissenschaften, insbesondere für Mathematik und Physik, und diese Vorliebe verbreitete sich auch unter den Intellektuellen im Klerus. Es ist zum Beispiel sehr aufschlußreich, daß ein frommer und bescheidener Beichtvater von Port-Royal, wie der aus der Auvergne stammende Antoine de Rebours (1595—1661), in seiner Bibliothek eine einmalige Sammlung wissenschaftlicher Werke besaß[25]. In Paris bildeten sich philosophisch-wissenschaftliche Zirkel. Einer der berühmtesten war der Kreis um Marin Mersenne (1588—1648), den Gründer einer blühenden Akademie, bei dem einige der größten Gelehrten dieser Zeit, darunter auch Roberval, verkehrten und dem als eines der ersten Mitglieder der Vater Pascals, Étienne Pascal, angehörte[26].

Auch Pascal (Kap. 3) verdankt dem Cartesianismus viel, wenngleich er sich nach seiner Bekehrung gegen ihn wandte. Pascal interessiert uns hier, insoweit er am Ursprung einer neuen christlichen Philosophie steht. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß er keineswegs ein Philosoph sein wollte und seine Interessen nicht auf diesem Gebiet liegen. Er wollte bewußt ein Apologet sein und die christliche Religion gegen diese Freidenker verteidigen, die er besser als jeder andere im Verlauf seiner weltlichen Periode

[23] Vgl. *G. Lewis*, Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal: Descartes et le cartésianisme hollandais (Paris-Amsterdam 1950) 131—182.
[24] Vgl. La logique ou l'art de penser, hrsg. von *P. Clair-F. Girbal* (Paris 1965).
[25] Vgl. *L. Cognet*, Antoine de Rebours, confesseur de Port-Royal, ami de la famille Pascal: Clermont, ville de Pascal (Clermont 1962) 219—229.
[26] Vgl. *R. Lenoble*, Mersenne ou la naissance du mécanisme (Paris 1943).

kennengelernt hatte[27]. In dieser Hinsicht reiht er sich in eine lange Tradition ein[28]. Seine Vorläufer sind hier der Jesuit François Garasse[29] und der Kapuziner Yves de Paris[30], aber diese vorpascalsche Polemik verfehlte durch ihre Schwerfälligkeit und Ungeschicklichkeit ihr Ziel. Pascal hatte am Tag nach dem Wunder des heiligen Dornes (24. 3. 1656) einige Gedanken über den Wert des Wunders notiert, aber erst 1657 den Plan gefaßt, sich gegen die Freidenker zu wenden, und hatte zu diesem Zeitpunkt begonnen, im Blick auf eine Apologie, Notizen zu sammeln. Sein Vorhaben hatte in Port-Royal einige Beunruhigung hervorgerufen, da man ihn dort nur als Amateur auf dem Gebiet der Theologie betrachtete; zudem war man in Port-Royal zwar in den Kontroversen gegen die Protestanten bewandert, hatte jedoch in der Polemik gegen die Freidenker noch keinerlei Erfahrung. Man bat also Pascal um einen Vortrag, in dem er seinen Plan genau darlegen sollte, und Pascal unternahm für diese Konferenz eine erste Ordnung seiner Notizen. Diese Zusammenstellung ist uns glücklicherweise bekannt und vermittelt uns die Denkweise Pascals zur Zeit dieser Darlegung, das heißt sehr wahrscheinlich um den Juni 1658. Die Krankheit Pascals, dann sein früher Tod hinderten ihn an der Fertigstellung seines Werkes, dem man übrigens in Port-Royal keine übergroße Bedeutung beizumessen schien. Aus Verehrung für das Andenken Pascals bestanden seine Schwester Gilberte und sein Freund, der Herzog de Roannez, darauf, daß man aus seinen hinterlassenen Papieren die „Pensées" zusammenstellte, die 1670 erschienen. Dies war jedoch nur eine Teilausgabe, deren Text überdies stark verändert war, und erst 1844 wurde der genaue und vollständige Wortlaut der Manuskripte Pascals den Lesern freigegeben. Die Ausgabe von Port-Royal hatte jedoch genügt, um die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die Methode Pascals, auf den Reichtum seiner Sicht des Menschen und der Welt und auf die Tiefe seiner Analyse der conditio humana und christiana zu lenken. Aber es war nur ein begrenzter Erfolg: durch die Art und Weise, wie er den Verstand vor der Majestät eines dem Intellekt unbegreiflichen, dem Herzen jedoch erfahrbaren Gottes demütigt, stellte sich Pascal gegen den Rationalismus Descartes', der sich schließlich durchzusetzen vermochte: nur wenige verstanden im 18. Jh. die „Pensées", und es ist bekannt, daß sie Voltaire zur Zielscheibe seines Spottes machte.

Die öffentliche Meinung wirklich zu erreichen gelang nur jenen, die eine Synthese zwischen Cartesianismus und Christentum versuchten. Sie erwar-

[27] Vgl. *J. Mesnard*, Introduction à l'étude de Pascal mondain: Annales Universitatis Saraviensis 3 (1954) 76—94.

[28] Vgl. *Julien-Eymard d'Angers*, Pascal et ses précurseurs (Paris 1954).

[29] Vgl. *J. Lecler*, Un adversaire des libertins au début de XVII[e] siècle, le P. Garasse: Études 209 (1931) 570—572.

[30] Vgl. *Julien-Eymard d'Angers* (C. Chesneau), Le P. Yves de Paris et son temps, 1590—1670, 2 Bde (Paris 1946).

ben sich damit Verdienste, da das Unternehmen nicht ohne Gefahr war. Tatsächlich hatte sich schon sehr bald in den offiziellen Kreisen eine Reaktion gegen die Verbreitung der Ideen Descartes' abgezeichnet. Es begann ein langer Kampf voller verwickelter und unerfreulicher Episoden. Seinen kritischen Punkt erreichte er am 1. September 1671, als nach der Heilig-Geist-Messe, die das Semester einleitete, die Beschlüsse der Sorbonne gegen die Lehre Descartes' verlesen wurden und der Dekan Morel ausführte, daß diese Verurteilung vor allem jene betreffe, die die materia prima und die formae substantiales leugneten. Die Öffentlichkeit machte sich über dieses Beharren der Sorbonne auf der längst überholten Scholastik lustig, und Boileau verhöhnte sie in seinem „Arrêt burlesque". Die Mehrzahl der Kongregationen jedoch, vor allem das Oratorium und die Gesellschaft Jesu, hielten es für klüger, in ihren Schulen jegliche des Cartesianismus verdächtige Lehre zu untersagen, auch unter Anwendung beleidigender Maßnahmen gegen einige Professoren. P. Lamy — sein exegetisches Werk haben wir bereits erwähnt —, der 1673 an die Philosophische Fakultät von Angers als Professor der Philosophie mit der Auflage, die traditionelle Lehre des Aristoteles und Thomas von Aquin zu lehren, berufen wurde, legte in seinen Vorlesungen verschiedene eindeutig procartesianistische Sätze vor; in der Folge eines undurchsichtigen Vorfalls wurde er nach Grenoble exiliert, hielt jedoch auch weiterhin an seinen cartesianischen Auffassungen fest.

Unter diesen Bedingungen kann man besser ermessen, was in einer ähnlichen Atmosphäre der gefaßte Mut eines Nicolas Malebranche (1638—1715), ebenfalls ein Oratorianer, bedeutet. Um ihn ganz zu begreifen, bedarf es zuerst einer Würdigung dessen, was er tatsächlich ist: ein bewundernswerter geistlicher Schriftsteller, der sich durch seine Metaphysik hindurch ausspricht[31]. Auch er ist ein Apologet, der aber vom Inneren ausgeht, der der Religion eine metaphysische und logische Kohärenz geben wollte, die in diesem Jahrhundert der Aufklärung gleichzeitig Geist und Herz überzeugen könnte. Seine kühne Identifikation der Vernunft mit dem göttlichen Wort vereint die Methode Descartes' mit den eigentlich augustinischen Prinzipien, und eben dies ist der Sinn der von ihm erstrebten Synthese. Cartesianer aus tiefster Überzeugung, überdenkt er von hier aus das religiöse Universum des Augustinismus. 1674 legte Malebranche die Grundlinien seiner Ideen in der „Recherche de la vérité" dar, die gerade zum Zeitpunkt der Ereignisse von Angers erschien. Sofort melden sich Gegenstimmen. Der sanfte Malebranche, von friedfertiger Erscheinung, offenbarte nun den wortgewaltigen Polemiker, der er bis zum Ende seines Lebens bleiben sollte, und erwiderte in den folgenden Ausgaben seines Werkes alle Angriffe, während seine weiteren Werke den Ausdruck seines Denkens

[31] Vgl. *A. Robinet*, Système et existence dans l'œuvre de Malebranche (Paris 1965).

auf ein immer höheres Niveau brachten; seinen Höhepunkt hat Malebranche wohl mit den „Méditations chrétiennes et metaphysiques" (1683) erreicht. Im Unterschied zur Apologetik Pascals fügte sich jene Malebranches in bewundernswerter Weise dem Geist des Jahrhunderts ein: daher ihr großer Erfolg, den die zahlreichen Neuauflagen seiner Werke beweisen. Diese Apologetik erbrachte ihm jedoch lebhafte Polemiken mit den Vertretern der alten Schule. Daneben verstrickt ihn sein „Traité de la nature et de la grâce" (1680) in eine lange Kontroverse mit dem Grand Arnauld, in der sich beide Teile nichts schuldig blieben. Das System, durch das Malebranche den Mechanismus Descartes' mit dem augustinischen Begriff der praedestinatio und der gratia efficax versöhnen wollte, war gewagt und neu; es zeigte jedoch zahlreiche schwache Punkte, und hier traf Malebranche in der Person des Grand Arnauld auf einen besonders gefährlichen Gegner, so daß der Kampf unentschieden blieb. Malebranche war sich dessen bewußt und plante noch lange nach dem Tod Arnaulds im Jahr 1712 eine Zusammenfassung aller seiner Erwiderungen an Arnauld. Bossuet seinerseits zeigte sich den Ansichten Malebranches gegenüber feindlich. Er beauftragte 1684 den jungen Fénelon, mit dem er zu dieser Zeit freundschaftliche Beziehungen unterhielt, eine „Réfutation du système du P. Malebranche" zu verfassen. Fénelon gehorchte; bei der Lektüre des Manuskripts erkannte Bossuet jedoch, daß diese allzu jugendlichen Stellungnahmen an der Oberfläche eines schwierigen Problems verblieben; die Arbeit Fénelons wurde nicht veröffentlicht. Trotz dieses Widerstands von verschiedenen Seiten vergrößerte sich der Ruf Malebranches immer mehr; die Problemkenner ganz Europas und vor allem Leibniz rechneten es sich zur Ehre an, Beziehungen mit ihm zu unterhalten [32] (vgl. Kap. 18).

Der Ruhm Malebranches hat für die Nachwelt zahlreiche, weniger bedeutende Cartesianer in den Schatten gestellt, die zur gleichen Zeit ähnliche Bemühungen unternahmen. Einige von ihnen sind jedoch auch heute noch von Interesse. Wir haben bereits P. Lamy erwähnt. Ihm an die Seite zu stellen ist der Oratorianer Nicolas Poisson (1637—1710), der Verfasser des sehr seltenen Werkes „Commentaires ou remarques sur la méthode de M. Descartes" (Vendôme 1671), das in der Geschichte des Cartesianismus eine bedeutende Rolle spielte; Clerselier schlug ihm vor, eine Biographie des großen Philosophen zu schreiben. Nicht zu vergessen ist der sehr interessante Géraud de Cordemoy (1626—84) [33], der von Malebranche und Leibniz geschätzt war. Dies sind jedoch nur die privilegierten Vertreter einer Bewegung, deren genaue Geschichte noch nicht geschrieben ist und die — zweifellos unbeabsichtigt — die Wege zum Rationalismus des 18. Jh. geebnet hat.

[32] Vgl. *A. Robinet*, Malebranche et Leibniz, relations personnelles (Paris 1955).

[33] Vgl. *G. de Cordemoy*, Œuvres philosophiques, avec une étude bio-bibliographique, hrsg. von *P. Clair - F. Girbal* (Paris 1968).

ZWEITER ABSCHNITT

Das Papsttum zur Zeit der französischen Hegemonie

Univ.-Professor Dr. Burkhart Schneider SJ, Rom

ALLGEMEINE BIBLIOGRAPHIE ZUR PAPSTGESCHICHTE

F. Bartolotti, La medaglia annuale dei Romani Pontefici da Paolo V a Paolo VI, 1605—1967 (Rimini 1967); *K. J. Beloch,* Bevölkerungsgeschichte Italiens, II. Die Bevölkerung des Kirchenstaates, Toscanas und der Herzogtümer am Po (Berlin ²1965); *M. Brosch,* Geschichte des Kirchenstaates (Gotha 1882); Bullarum, Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio, opera et studio *Caroli Cocquelines,* VI, 4 ff (Rom 1761); Bullarii Romani Continuatio, ed. *A. Barberi - A. Spetia* (Rom 1835 ff); Bullarum, Diplomatum et Privilegiorum Romanorum Pontificum Taurinensis ed., Bd. 16 ff (Turin 1869 ff); *A. Ciaconius - A. Oldoini - M. Guarnacci,* Vitae et res gestae Pontificum Romanorum et S. R. E. Cardinalium (Rom ⁴1751); Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum I (Freiburg 1870); *H. Denzinger - A. Schönmetzer,* Enchiridion Symbolorum (Freiburg ³²1963) = *D*; Dizionario biografico degli Italiani I ff (Rom 1960); *I. v. Döllinger - F. H. Reusch,* Geschichte der Moralstreitigkeiten seit dem 16. Jh., 2 Bde (München 1889; Neudr. Aalen 1968); *A. P. Frutaz,* Le piante di Roma, 3 Bde (Rom 1962); *A. Haidacher,* Geschichte der Päpste in Bildern (Heidelberg 1965); *F. Heyer,* Die kath. Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, von *K. D. Schmidt - E. Wolf* 4, Lieferung N 1. Teil) (Göttingen 1963); Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, ed. *P. Gauchat - Ritzler - Sefrin,* IV—VI (Münster - Padua 1935/58); *Ch. Hollis,* The Papacy, an Illustrated History from St. Peter to Paul VI. (London 1964) (dt.: Urbi et Orbi. Das Papsttum und seine Geschichte, Bern - München 1964; wertvoll wegen der Illustrationen); Istituzioni finanziarie, contabili e di controllo dello Stato Pontificio dalle origini al 1870, ed. Ministero del Tesoro (Rom 1961); *L. Karttunen,* Les nonciatures apostoliques permanentes de 1650 à 1800 (Genf 1912); *A. Kraus,* Secretarius und Sekretariat. Der Ursprung der Institution des Staatssekretariats und ihr Einfluß auf die Entwicklung moderner Regierungsformen in Europa: RQ 55 (1961) 43—84; *Mansi; V. Mariani,* Le chiese di Roma dal XVII al XVIII secolo (Roma Christiana 5) (Bologna 1963); *L. v. Matt - H. Kühner,* Die Päpste. Eine Papstgeschichte in Bild und Wort (Würzburg 1963; sehr gute Papstporträtsammlung); *A. Mercati,* Raccolta di concordati (Rom 1919); *C. Mirbt,* Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (Tübingen ⁵1934) (von der auf 2 Bde erweiterten Neuauflage ist bisher nur der 1. Bd erschienen); *V. Monachino* (Hrsg.), La carità cristiana a Roma (Roma Christiana 10) (Bologna 1967); *G. Moroni,* Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica (Venedig 1840/61); *R. u. F. Silenzi,* 500 pasquinate (Mailand 1932); *Pastor* XIV/1—XVI/2; *H. Raab,* Kirche und Staat von der Mitte des 15. Jh. bis zur Gegenwart (München 1966); *L. v. Ranke,* Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten (Werke 37—39, neu hrsg. von *F. Baethgen* 1953); Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder; *A. v. Reumont,* Geschichte der Stadt Rom III (Berlin 1870); *F. H. Reusch,* Der Index der ver-

botenen Bücher (Bonn 1883/85); *L. J. Rogier*, Siècle des Lumières, Révolutions, Restauration (1715—1848) (Paris 1966); *G. Schreiber*, Das päpstliche Staatssekretariat: HJ 79 (1960) 175—198; *F. X. Seppelt*, Geschichte des Papsttums, V. Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung (München ²1959); *L. Wahrmund*, Das Ausschließungsrecht der katholischen Staaten ... bei den Papstwahlen (Wien 1888); *K. Walf*, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (München 1966); *M. Dell'Arco*, Pasquino statua parlante (Rom 1967); *R. A. Graham*, Vatican Diplomacy, A Study of Church and State on the International Plane (Princeton, N. Y. 1959).

Einleitung: Das Papsttum zur Zeit der Hegemonie Frankreichs

Der Westfälische Friede, mit dem die Religionskriege in Europa (abgesehen von England) ihr Ende gefunden hatten und mit dem die Hauptlinien der Konfessionskarte Europas bis zur Mitte unseres Jahrhunderts festgelegt waren, bedeutete auch für die Stellung des Papsttums eine gewisse Wende. Es hatte sich mit der faktisch gegebenen Situation abzufinden. Der der Kirche nicht selten zur Last gelegte Protest Innozenz' X. gegen die den kirchlichen Rechten widersprechenden oder abträglichen Bestimmungen der Friedensverträge, als ob der Papst dadurch den Friedensschluß hätte ablehnen und eine Fortsetzung des Krieges befürworten wollen, konnte nichts anderes als eine bloß formale Rechtsverwahrung sein, die dazu erst mit ziemlicher zeitlicher Verspätung in dem um fast zwei Jahre zurückdatierten Breve „Zelus Domus Dei" veröffentlicht wurde, so daß der Protest wirklich keine praktische Wirkung mehr ausüben konnte.

Der Ausgang des 30jährigen Kriegs bedeutete eine Stärkung der staatlichen Macht auch in kirchlichen Fragen und führte zum Ausbau eines sich immer mehr ausweitenden Staatskirchentums, das sich nach Ländern verschieden entfaltete, dem aber ein Zurückdrängen des römischen Einflusses gemeinsam war. Dagegen verlor das Papsttum in der darauffolgenden Periode in zunehmendem Maße an Ansehen und Einfluß auf das Geschehen. Als Ausdruck hierfür kann man die Beteiligung des Heiligen Stuhls an den Friedensverhandlungen der Zeit ansehen: während er bei dem Friedenskongreß in Münster durch seinen Legaten Chigi noch aktiv beteiligt war, fand der Vertreter des Papstes gegen Ende des Jahrhunderts kaum mehr Gehör, und im 18. Jh. wurden im allgemeinen die Entscheidungen zwischen den Mächten ohne den Papst und mitunter sogar gegen ihn getroffen.

Das Papsttum wurde somit in dieser Periode für die katholischen Mächte eher zum Objekt ihrer Politik, als daß diese noch durch den Papst hätte bestimmt werden können. Er stand jeweils innerhalb der bestehenden und andauernden Spannungen, die auf dem konstanten Gegensatz zwischen Frankreich und Habsburg einerseits und zwischen Frankreich und England

anderseits beruhten. Das einzige Feld, auf dem noch eine gewisse Eigeninitiative dem Papsttum verbleiben konnte, war die Abwehr der noch immer andauernden Türkengefahr.

Die Papstwahlen wurden zumeist zu einem politischen Kräftespiel, in dem sich die Gruppen der französisch und der kaiserlich gesinnten Kardinäle gegenüberstanden und bei dem nur selten die „dritte Partei" der Unabhängigen — seit dem Konklave von 1655 wegen ihrer politischen Neutralität und der dadurch gegebenen Beweglichkeit „squadrone volante" genannt — eine Entscheidung fällen konnte. Der politische Druck auf die Papstwahlen hatte zur Folge, daß nicht selten ein Kompromiß gesucht werden mußte und daß mitunter Wahlen zustande kamen, die ohne jenen massiven Einfluß der Mächte undenkbar gewesen wären. Im allgemeinen gilt, daß kein Kandidat gegen den ausdrücklichen Willen des französischen Königs gewählt werden konnte, ohne daß aber deshalb immer zur eigentlichen Exklusive geschritten werden mußte, weil ja durch die von der Papstwahlordnung geforderte Zweidrittelmehrheit jeweils die Möglichkeit einer Sperrminorität gegeben war. Die durchschnittlich sehr lange Dauer der Papstwahlen in dieser Periode ist neben den technisch bedingten Verzögerungen — Langsamkeit der Nachrichtenübermittlung und Reiseschwierigkeiten — gerade auf diese politischen Interventionen zurückzuführen.

Ebenfalls wurden die Kardinalsernennungen jeweils eifersüchtig von den Regierungen daraufhin beobachtet, daß keine der Mächte irgendwie bevorzugt werde. Noch immer bestand das ungeschriebene „Recht" der katholischen Souveräne, eine Reihe von Kronkandidaten für die Kardinalswürde dem Papst vorzuschlagen, um mit diesen „Kronkardinälen" eine besondere Vertretung ihrer eigenen Interessen innerhalb des Kardinalskollegiums, vor allem für den Fall einer Papstwahl, zu haben. Der Nepotismus der vergangenen Periode kann noch immer nicht als überwunden gelten, auch wenn einige Päpste sich von dieser traditionell überkommenen Form der Regierungsweise und der Familienfürsorge ganz oder teilweise freihielten.

Innerkirchlich wurde die Stellung des Papsttums durch die eben um die Jahrhundertmitte aufkommenden und sich rasch ausbreitenden Spannungen, die bald zu eigentlichen internen Spaltungen führen sollten, auf dem Gebiet der Lehre und der Kirchendisziplin erschwert und gefährdet. Die Ideen des Gallikanismus und der jansenistischen Bewegung standen sich in ihrem Ursprungsland noch bis in das folgende Jahrhundert hinein gegensätzlich gegenüber. So kam es, daß die Stellungnahme des Heiligen Stuhls gegen die eine Richtung fast wie eine Parteinahme zugunsten der anderen Richtung ausgelegt wurde. Zweifelsohne ging der Kirche durch diese sich lang hinziehenden Lehrstreitigkeiten, die nicht mehr nur die Fachtheologen betrafen, sondern auf das kirchliche Leben selbst übergriffen, nicht wenig an Initiative und Kraft verloren (Kap. 2—4).

Ungefähr um die gleiche Zeit setzte die als Aufklärung bezeichnete Gei-

stesbewegung ein, deren Bedeutung erst spät und, da man vor allem auf die negativen Auswirkungen achtete und nur den Angriff auf den Offenbarungsglauben sah, eigentlich ganz ungenügend von Rom erkannt wurde. Notwendigerweise verbreiterte sich dadurch die Kluft zwischen der den alten Denkformen verhafteten Kirchenleitung und der von England und Frankreich aus das ganze Abendland beeinflussenden neuen Geistigkeit, die bald über den engen Kreis der Gelehrten hinausgriff und zu einer allgemein übernommenen neuen Lebens- und Geisteshaltung bis in die bürgerlichen Kreise hinein führen sollte. Ihre Grundanliegen, wie die Forderung der kritischen Prüfung statt bloßer Autoritätsgläubigkeit oder der Gedanke der Toleranz und einer praktischen Humanität, wurden eher mit Mißtrauen und Ablehnung beobachtet, auch wenn sie von gemäßigten Vertretern der Aufklärung, wie es vor allem Leibniz war, und in bester Absicht vorgetragen wurden. Daß man dieser gegen die überkommenen Formen des kirchlichen Lebens mit Elan gerichteten Herausforderung nichts als eine gewisse starre Ablehnung entgegenzusetzen hatte, trug mit dazu bei, daß Kirche und Papsttum immer mehr als rückständig betrachtet wurden. Mehr noch als in anderen Ländern, wo gewisse Anliegen der neuen Geisteshaltung allmählich auch von kirchlichen Kreisen aufgenommen wurden und sich so etwas wie eine katholische Aufklärung herausbildete, mußte sich diese Einstellung in Italien und vorab im Kirchenstaat auswirken; hier war ja der Einfluß Roms unmittelbar zu spüren, und so konnten sich Entwicklungen, die anderswo möglich waren, innerhalb der Kirche nur unter großen Schwierigkeiten oder überhaupt nicht zu entfalten (Kap. 18).

Verhältnismäßig unberührt von der Aufklärung blieb das einfache Kirchenvolk, das sich seine Gläubigkeit bewahrte. Ein deutliches Zeichen hierfür ist die auffallend hohe Beteiligung der Gläubigen an den Volksmissionen, die in dieser Periode gerade in Italien eine neue Blüte erlebten. Vor allem waren es die beiden Segneri, Paolo d. Ä. (1624—94) und sein gleichnamiger Neffe (1673—1713), die einen eigenen beispielgebenden Missionsstil mit eindrucksvollen Elementen einer barocken, mitunter vielleicht etwas zu exaltierten Frömmigkeit (mit Bußprozessionen, öffentlichen Geißelungen und dramatischen Darstellungen) entwickelten. Neben dem religiösen Ertrag dieser neuen Seelsorgsmethode wurde schon von den Zeitgenossen der soziale Erfolg besonders anerkannt, wie er in der Beilegung der zahlreichen Familienfehden, der Blutrache und wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten bestand. Eine ähnliche Bedeutung kommt dem Kapuziner Francesco Maria Casini (1648—1719) zu, der 14 Jahre lang Prediger am päpstlichen Hof war und mit erstaunlichem Freimut in seinen Predigten vor dem Papst auch die Schattenseiten in Klerus und Verwaltung des Kirchenstaates aufzeigte.

7. Kapitel

Die Päpste von Alexander VII. bis Clemens X.

LITERATUR: Alexander VII.: BullRom Cocq. VI 4; VI 5; VI 6, 1—161; BullRom (ed. Taur.) XVI, XVII 1—511; Hierarchia Catholica IV 32—35; D 447—455; *V. Kybal - G. Incisa della Rocchetta,* La nunziatura di Fabio Chigi (1640—51) (Rom 1943); La correspondance antijanséniste de Fabio Chigi, nonce à Cologne, plus tard Alexandre VII, hrsg. von *A. Legrand - L. Ceyssens* (Rom 1957); *S. Pallavicino,* La vita di Alessandro VII (neue Ausgabe) (Prato 1939/40); *Ciaconius* IV 707—778; *Pastor* XIV/1 301—524; *Seppelt* V 322—334; *P. Richard:* DHGE II 229—244; *K. Repgen:* LThK² I 318; *M. Rosa:* Dizionario Biogr. degli Italiani II 205—215; *L. Sandri:* Bollettino Senese di Storia Patria 68 (1961) 3—27; *F. Calley,* La physionomie spirituelle de Fabio Chigi d'après sa correspondance avec le P. Charles d'Arenberg, Fr. Mineur Capucin: MiscMercati V 451—476; *G. Incisa della Rocchetta,* Gli appunti autobiografici d'Alessandro VII nell'Archivio Chigi: Mélanges Tisserant VI 439—457; *Ae. Springhetti,* Alexander VII poeta latinus: AHPont 1 (1963) 265—294; *B. Cialdea,* Gli Stati Italiani e la pace dei Pirenei (Mailand 1961); *R. Darricau,* Louis XIV et le S. Siège. La négotiation du Traité de Pise (1664): Annuaire-Bulletin de la Soc. de l'Hist. de France 1964/65, 81—156; *Darricau,* Les indultes de nomination aux bénéfices consistoriaux: BLE 66 (1965) 16—34 107—131; *J. Rainer,* Rom und der Türkenkrieg 1663—1664: AcModena 6 (1964) 174—194; *A. Bastiaanse,* Teodore Ameyden (1586—1656). Un neerlandese alla corte di Roma ('s-Gravenhage 1967); *R. Wittkower,* Gian Lorenzo Bernini. The Sculptor of the Roman Baroque (London ²1966); *P. Marconi,* La Roma del Borromini (Rom 1968).

Clemens IX.: BullRom Cocq. VI 6, 162—369; BullRom (ed. Taur.) XVII 512—839; Hierarchia Catholica V 3—5; *Ciaconius* IV 779—796; *Pastor* XIV/1 525—610; *Seppelt* V 334—343; *G. Beani,* Clemente IX, Notizie storiche (Prato 1893); *R. Mols:* DHGE XII 1297—1313; *A. Cornaro:* LThK² II 1227; *G. Canevazzi,* Papa Clemente IX poeta (Modena 1900); *G. Beani,* Clemente IX e l'isola di Candia (Pistoia 1897); *Ch. Terlinden,* Le pape Clément IX et la guerre de Candie (Löwen - Paris 1904).

Clemens X.: BullRom Cocq. VII; BullRom (ed. Taur.) XVIII; Hierarchia catholica V 6—9; *A. de la Houssaye,* Relation du conclave de Clément X (Paris 1676); *Pastor* XIV/1 611—665; *Seppelt* V 344—346; *Ciaconius* V 1—104; *R. Mols:* DHGE XII 1313—26; *A. Cornaro:* LThK² II 1227; *E. Arizio,* Memorie sulla vita di Clemente X (Rom 1863); *Ch. de Bildt,* Christine de Suède et le Conclave de Clément X (Paris 1906); *ders.,* Christine de Suède et le Cardinal Azzolini, lettres inédites (Paris 1899).

Alexander VII. (1655—1667)

Nach dem Tode Innozenz' X. wollte Kardinal Mazarin, der Leiter der französischen Politik, die Wahl des bereits 1644 in Aussicht genommenen, aber damals von Spanien ausgeschlossenen Giulio Sacchetti durchsetzen, der wegen der ihm durch lange Zeit zufallenden, aber nicht ausreichenden Stimmenzahl (33) Kardinal Trentatre genannt wurde. Sacchetti verwandte sich aber persönlich bei Mazarin, um diesen für die von ihm zuvor abgelehnte Kandidatur Fabio Chigis zu gewinnen, der wegen seiner Tätigkeit auf dem Friedenskongreß von Münster (Westfalen) Frankreich zu-

nächst nicht genehm war[1]. Mit Mazarins Zustimmung konnte Chigi aber dann am 7. April 1655 nach einem 80tägigen Konklave gewählt werden. Seinen Namen wählte er in Erinnerung an seinen Landsmann Alexander III.

Der neugewählte Papst, einer Sieneser Familie entstammend, die sich zwei Generationen zuvor in Rom als großzügige Förderin der Künste gezeigt hatte (Farnesina, Kapellen in S. Maria della Pace und S. Maria del Popolo), war von seinem Vorgänger nach 12jähriger Tätigkeit als Nuntius am Rhein 1651 zum Staatssekretär und im Jahr darauf zum Kardinal ernannt worden, verlor aber gegen Ende des Pontifikats Innozenz' X. infolge der von Olympia Maidalchini gegen ihn betriebenen Intrigen an Einfluß. War Alexander VII., gerade durch die Erfahrung dieser Mißstände beeindruckt, anfänglich entschlossen, mit der Praxis des Nepotismus ganz zu brechen, so gab er später dem Drängen der Diplomaten und auch einiger namhafter Kardinäle, wie Pallavicini, nach, die ihm nahelegten, seine Verwandten an den Hof zu ziehen und ihnen Regierungsaufgaben zu übertragen. Die zunächst vorgesehenen Sicherungen, die Mißstände verhüten sollten, erwiesen sich jedoch in der Folgezeit als ungenügend.

Von Beginn des Pontifikats an war das Verhältnis zur katholischen Vormacht Frankreich gespannt. War Chigi schon nicht der eigentlich von Mazarin gewünschte Papst, so wurde seine Regierung durch Probleme, die er von seinem Vorgänger zu übernehmen hatte, noch weiter belastet. So mußte sich die Anwesenheit des Kardinals de Retz (Jean-François Paul de Gondi) in Rom, der als Gegner Mazarins in Frankreich verhaftet worden war, aber im August 1654 fliehen konnte und gegen Ende jenes Jahres über Spanien nach Rom gekommen war, trotz aller Bemühungen des Papstes, zu einer tragbaren Lösung des Falles zu kommen, ungünstig auf die Beziehungen zu Frankreich auswirken. Außerdem waren unter Innozenz X. die Verhandlungen über die Bischofsernennungen in den neu zu Frankreich gekommenen Gebieten, die also nicht durch das Konkordat von 1516 geregelt waren, ins Stocken geraten. Schließlich sah Mazarin die Bemühungen des Papstes, einen Frieden zwischen Frankreich und Spanien zu vermitteln, nicht gern. Deshalb wurde Rom als Ort eines Friedenskongresses ausgeschlossen. Im März 1656 kam es zur Abberufung des französischen Gesandten beim Heiligen Stuhl. Die Friedensverhandlungen, die schließlich 1659 zum Pyrenäenfrieden und zur dynastischen Verbindung von Frank-

[1] Sehr scharf und wohl nicht ohne Übertreibung urteilt P. Richard: „Il est indéniable que Chigi a travaillé au congrès contre la France, et mis tout en œuvre pour faire échouer ses vues et ses prétentions. C'était peu répondre à un programme de médiation, et justifier par avance l'animosité dont le poursuivirent plus tard les hommes d'État français, Mazarin en tête..." Immerhin gibt auch er zu: „Ce qui justifie l'attitude du nonce médiateur, c'est que les Français abandonnaient l'Église pour les protestants, ce que lui, agent de la papauté, ne pouvait, ne devait pas admettre" (DHGE 2, 235 f).

reich und Spanien (Heirat Ludwigs XIV. mit der Infantin Maria Theresia, der Tochter König Philipps IV.) führten, fanden unter bewußtem Ausschluß des Papstes statt. Im Friedensvertrag verpflichteten sich die beiden Mächte sogar, die Ansprüche der Este auf die Küstenstadt Comacchio und der Farnese auf Castro gegen den Heiligen Stuhl zu unterstützen.

Nach dem Tode Mazarins (9. 3. 1661) wurde die Spannung zwischen Frankreich und Rom eher noch stärker. Der 22jährige Ludwig XIV., überzeugt von seiner Würde und Macht und ganz im Geist der gallikanischen Ideen erzogen, suchte seine kirchenpolitischen Ansprüche unbedingt durchzusetzen. Die Entsendung des Herzogs von Créqui als Gesandten, der im Juni 1662 in Rom einzog, sollte, obwohl sie als Unterstützung der päpstlichen Defensivpolitik gegen die Türken von Alexander VII. begrüßt wurde (s. unten), zugleich auch eine Demonstration der Vormachtstellung Frankreichs sein. Wegen zeremonieller Fragen kam es zu Verstimmungen. Darüber hinaus beanspruchte der neue Gesandte die Immunität für die an den Palazzo Farnese angrenzenden Gebäude. Die Forderung dieser ausgedehnten „Quartierfreiheit" wurde zunächst zurückgewiesen. Nachdem es mehrfach zu Streitigkeiten zwischen dem Gefolge des Gesandten und den in der Nähe des Ponte Sisto kasernierten päpstlichen Soldaten aus Korsika gekommen war, ließen sich diese am 20. August 1662 dazu hinreißen, den Farnesepalast zu beschießen, wobei Créqui selbst in Lebensgefahr geriet, und die gerade in den Palast zurückkehrende Herzogin und ihre Begleitung zu belästigen. Trotz der sofort ergriffenen Maßnahmen der päpstlichen Verwaltung und der vom Papst ausgesprochenen Bereitschaft, Genugtuung zu leisten, zog sich Créqui nach Florenz zurück. Die französische Politik sah in dem Zwischenfall die günstige Möglichkeit, besondere Zugeständnisse auf kirchenpolitischem Gebiet durchzusetzen, und stellte deshalb immer größere Forderungen. Avignon wurde besetzt, und eine Aktion gegen den Kirchenstaat wurde vorbereitet. Unter diesem Druck wurde am 12. Februar 1664 der Vertrag von Pisa geschlossen. Alexander VII. mußte die demütigenden Bedingungen (u. a. die Errichtung einer Gedenkpyramide gegenüber der Kaserne mit einem Schuldbekenntnis, die erst nach mehr als vier Jahren — am 31. Mai 1668 — wieder abgetragen werden konnte) annehmen. In der Frage der Bischofsernennungen mußte sich der Papst ganz den Wünschen des französischen Königs fügen, der nun seinerseits Avignon zurückgab (Juli 1664) und, um ein weiteres Zeichen der Entspannung zu geben, im Mai 1665 den Herzog von Créqui abberief und an seine Stelle den Herzog von Chaulnes als Gesandten nach Rom schickte.

Die Haltung des Papstes gegenüber Frankreich war zugleich auch durch die Türkengefahr bedingt. Besonders war die zu Venedig gehörende Insel Kreta bedroht. Ein mit päpstlicher Unterstützung im Juli 1657 durchgeführter Entlastungsangriff gegen die Dardanellen blieb erfolglos und hatte den Verlust mehrerer Inseln im Ionischen Meer zur Folge. 1660 er-

oberten die Türken nach der Schlacht bei Klausenburg Großwardein. Auf das Hilfegesuch Kaiser Leopolds I. hin bemühte sich der Papst um eine Defensivliga, deren Zustandekommen jedoch ganz von Frankreich abhing. Die Verhandlungen, die der Herzog von Créqui führte, wurden durch den Zwischenfall mit den korsischen Soldaten unterbrochen. Für 1664 befürchtete man bereits einen Angriff der Türken auf Wien. Überraschenderweise sandte Ludwig XIV. im Sommer 1664 7000 Mann, mit deren Hilfe die Türken am 1. August 1664 bei dem Zisterzienserkloster St. Gotthard an der Raab entscheidend geschlagen werden konnten. Indessen wurde der Sieg nicht ausgenützt, da der Kaiser alsbald den Frieden von Eisenburg schloß, weil er der Fortdauer der Reichshilfe und auch der Unterstützung durch Frankreich nicht sicher sein konnte. Das nächste Angriffsziel der Türken war wiederum Candia. In den letzten Lebensmonaten richtete Alexander VII. noch einmal einen dringenden Appell an Ludwig XIV. und an die andern katholischen Fürsten, um sie zur Waffenhilfe an die Signoria von Venedig aufzufordern. Der Papst selbst bewilligte eine große Geldunterstützung und ließ die päpstlichen Galeeren ausrüsten. Die Gesamtausgaben für die päpstliche Flotte zur Türkenabwehr werden während des Pontifikats Alexanders VII. auf über anderthalb Millionen Scudi geschätzt.

Bei den Kardinalsernennungen hielt sich Alexander VII. an die überkommene Gewohnheit, vor allem Italiener zu berücksichtigen. Von insgesamt 38 Ernennungen bei sechs Promotionen wurden nur zweimal Ausländer — insgesamt je zwei Spanier und Deutsche und ein Franzose — ernannt. Die auffallende Bevorzugung der Sienesen wurde schon damals vermerkt. Überraschend ist die hohe Zahl der Reservationen „in petto" (im ganzen 17). Der Grund hierfür ist in dem Fehlen einer ausreichenden Dotierung für die Ernannten zu sehen. Die Erhebung wurde aber trotzdem vorgenommen, um die traditionelle Zahl 70 des Kardinalskollegiums aufzufüllen und damit Ansprüchen der katholischen Mächte auf Kronkardinäle zuvorzukommen. Unter den Ernannten sind vor allem zu nennen der Jesuit Pallavicino, dem Papst freundschaftlich verbunden und bekannt durch seine Geschichte des Trienter Konzils, der Bischof von Regensburg Franz Wilhelm zu Wartenberg, der mit Chigi auf dem Münsteraner Friedenskongreß zusammengearbeitet hatte, und Gregorio Barbarigo, Bischof von Bergamo und später von Padua, der mehrfach in den folgenden Konklaven der Wahl zum Papst nahekam.

In thematischem Zusammenhang mit der fortdauernden Auseinandersetzung mit dem Jansenismus (Kap. 3) stehen die Verurteilungen laxistischer Moralsätze, die 1665 und 1666 durch das Heilige Offizium erfolgten (D 2021—65). Ausgelöst wurden die Dekrete durch Zensuren der Universitäten von Löwen und Paris, die zum Teil wörtlich in die römischen Verurteilungen aufgenommen wurden. Wenn auch der Probabilismus nicht als System verworfen wurde, so bedeutet doch diese erste ausführliche Ver-

urteilung „laxistischer" Sätze in Thesenform einen nicht geringen Erfolg der Gegner des Jesuitenordens, dem man eine laxe Moralauffassung zur Last legte.

Größtes Aufsehen erregten der Verzicht der Königin Christine von Schweden, der Tochter und Nachfolgerin Gustav Adolfs, auf den Thron und ihr Übertritt zur katholischen Kirche. Sicher entbehrt die Behauptung, die Konversion sei ohne eigentliche religiöse Überzeugung erfolgt und sei nur eine Flucht vor der dynastischen Verantwortung gewesen, jeglicher Begründung. Indessen sei dahingestellt, ob und inwieweit eine volle Einsicht in Glaubensfragen oder aber eine gewisse Abneigung gegen die Enge des orthodoxen Protestantismus, wie er damals in Skandinavien herrschte, und das Verlangen nach größerer geistiger Freiheit das entscheidende Motiv der Konversion gewesen sind[2]. Nach dem am 6. Juni 1654 ausgesprochenen Thronverzicht legte Christine am Weihnachtstag des gleichen Jahres in Brüssel im geheimen das katholische Glaubensbekenntnis ab, das sie am 2. November 1655 in Innsbruck öffentlich wiederholte. Kurz vor Weihnachten zog sie in feierlichem Triumphzug in Rom ein. Bezeichnend für die Situation ist die Mahnung des Papstes an die Kardinäle, dafür zu sorgen, daß die Konvertitin keinen Anstoß an ihrem Verhalten nehmen könne; er wisse nämlich aus seiner eigenen Tätigkeit in Deutschland, wie genau gerade die Nordländer die Römer beobachteten. Unüberlegte Geldausgaben Christines, politische Unklugheiten — vor allem das Bemühen um die Krone Neapels —, Mangel an Menschenkenntnis und ein kritisch-spöttisches Verhalten gegenüber Gebräuchen der römischen Volksfrömmigkeit führten zu Reibungen. Trotzdem ließ es Alexander VII. nie an Wohlwollen und Hilfsbereitschaft gegenüber der ehemaligen Königin fehlen. Die Schwierigkeiten nahmen ab, seitdem etwa ab 1660 Kardinal Azzolini größeren Einfluß gewann und vor allem den Hofstaat Christinens von unzuverlässigen Elementen säubern konnte. Abgesehen von zwei Aufenthalten in Frankreich und zwei Reisen nach Schweden wegen ihrer Apanage, blieb die ehemalige Königin in Rom, wo ihre Wohnung — zuerst auf dem Quirinal im Palast Mazarins und dann im Palazzo Riario auf dem rechten Tiberufer — zu einem Mittelpunkt des kulturellen Lebens in Rom wurde.

Eben für das kulturelle Leben Roms war der von Alexander VII. betriebene Ausbau der Universität der Sapienza von nicht geringer Bedeutung. Neue Lehrstühle, darunter einer für Kirchengeschichte, wurden errichtet und für eine entsprechende Bibliothek Sorge getragen, die nach ihrem Begründer Biblioteca Alessandrina genannt wird. Vor allem aber sind die auf Veranlassung des Papstes begonnenen und von Bernini durch-

[2] Vgl. zuletzt *S. Stolpe*, Königin Christine von Schweden (Frankfurt 1962); Queen Christina of Sweden. Documents and Studies, hrsg. von *M. von Platen* (Stockholm 1966); *C. Weibull*, Christina of Sweden (Göteborg 1966); *G. Masson*, Queen Christina (London 1968).

geführten Bauarbeiten im Vatikan zu nennen. Die sogenannte Cathedra Petri[3], ein einfacher Sessel aus Eichenholz, der im 9. Jh. mit antiken Elfenbeintäfelchen verziert worden war und bei der Liturgie von Petri Stuhlfeier am 22. Februar im Mittelalter Verwendung fand, sollte Mittelpunkt der noch leeren Apsis der Peterskirche werden. Der Entwurf Berninis, der vier Bronzestatuen der großen Kirchenlehrer vorsah, die die in eine Bronzeumhüllung einzuschließende Cathedra tragen sollten, fand die Billigung des Papstes, der den Fortgang der Arbeiten persönlich verfolgte. Gleichzeitig wurde die Anlage des Petersplatzes in Angriff genommen; wiederum war Bernini Planung und Ausführung übertragen worden. Nach dem ursprünglichen Plan, wie er aus der anläßlich der Grundsteinlegung am 28. August 1657 geprägten Medaille zu ersehen ist, sollte der Zwischenraum zwischen den beiden Kolonnadenhalbbögen von einer nur durch zwei verhältnismäßig schmale Zugänge getrennten Fortsetzung geschlossen werden. Gegen Ende des Pontifikats Alexanders VII. waren die Arbeiten erst zum Teil abgeschlossen. Im Zug der neuen Platzanlage ließ der Papst ebenfalls durch Bernini einen neuen Aufgang zur Sala Regia und zur Sixtinischen Kapelle bauen; diese Scala Regia war 1666 vollendet. Vier Jahre danach wurde dann in der Vorhalle das von Bernini geschaffene Reiterstandbild Konstantins d. Gr., das noch zur Zeit Alexanders VII. ausgeführt war, aufgestellt.

Clemens IX. (1667—1669)

In einem auffallend kurzen Konklave von nur achtzehn Tagen wurde Kardinal Giulio Rospigliosi am 20. Juni 1667 gewählt. Er hatte sich als Nuntius in Madrid das Wohlwollen Spaniens gewonnen, stand aber zugleich, ohne daß die Spanier davon wußten, bei Ludwig XIV. in Gunst. Für ihn waren außerdem auch die Kardinäle des „squadrone volante" tätig, denen vor allem der Ausgang der Wahl zugeschrieben wurde. Unter Alexander VII. war er Staatssekretär gewesen. Gerühmt werden seine literarische Bildung und seine dichterische Begabung; eine Reihe von Dramen, die sich zum Teil an spanische Vorbilder anlehnen, wurden damals mit Erfolg aufgeführt. Die Wahl des Papstnamens Clemens ist durch die Wortbedeutung — und nicht wie in vielen anderen Fällen durch die Beziehung zu einem früheren Träger des gleichen Papstnamens — bestimmt. Eine der wenigen Medaillen seines kurzen Pontifikats trägt die Umschrift „Aliis non sibi clemens". Sein schwächlicher Gesundheitszustand ließ von Anfang an nur eine kurze Regierungszeit erwarten.

[3] Vgl. *D. Balboni*, La Cattedra di San Pietro (Vatikan 1967); ein erster, vorläufiger Bericht über das Ergebnis der Untersuchungen, die eine von Paul VI. eingesetzte Kommission 1968/69 vornahm, s. in L'Osservatore Romano, Nr. 275 vom 28. 11. 1969, S. 3.

Neben dem zuletzt doch erfolglosen Versuch, die durch die jansenistische Bewegung hervorgerufenen und noch immer bestehenden Spannungen vor allem in Frankreich beizulegen, was durch den sogenannten Klementinischen Frieden hätte erreicht werden sollen (Kap. 3), bedeutete die Türkengefahr das Hauptproblem des Pontifikats. Wiederum war die Insel Kreta das erste Ziel des türkischen Angriffs. Sie hatten sich des größten Teils der Insel bereits bemächtigt und setzten zum Sturm auf die noch in venezianischem Besitz verbliebene Hauptstadt Candia (Megalo Castro) an. Auch Clemens IX. bemühte sich wie sein Vorgänger, eine gemeinsame Hilfsaktion der abendländischen Mächte zustande zu bringen. Vor allem versuchte er den im Mai 1667 durch den Einfall Frankreichs in den Spanischen Niederlanden ausgebrochenen Krieg zwischen Ludwig XIV. und Spanien (Devolutionskrieg) zu einem raschen Ende zu bringen. Die Vorschläge des Papstes und die Entsendung von außerordentlichen Nuntien in die Hauptstädte hatten kaum Erfolg. Dagegen bewirkte die politische Konstellation durch die Allianz zwischen Holland, England und Schweden, daß sich der französische König zu einem Verständigungsfrieden herbeiließ, in dem ihm die Eroberungen in den Niederlanden verblieben, während er die ebenfalls im Verlauf der Kriegshandlungen besetzte Franche-Comté wieder herausgeben mußte. Im Friedensvertrag von Aachen (2. 5. 1668) wurde freilich die Vermittlung des Papstes besonders hervorgehoben. Die Entfernung jener 1664 in Rom errichteten Schmähpyramide (vgl. oben S. 126) sollte die endgültige Versöhnung Frankreichs mit dem Heiligen Stuhl besiegeln. Mit dem Friedensschluß waren auch die Hoffnungen auf eine gemeinsame Hilfe für die Insel Kreta gestiegen. Die von den Mächten gegebenen Zusicherungen wurden jedoch zum Teil nicht eingehalten und waren überdies unzureichend. Auch das französische Hilfskorps, das im Sommer 1668 zahlenmäßig klein, im darauffolgenden Jahr jedoch bedeutend größer war, vermochte den Ausgang nicht aufzuhalten. Trotz der Überlegenheit zur See, die man aber nicht auszunützen verstand, mußte sich die Festung Candia am 6. September 1669 ergeben.

Clemens X. (1670—1676)

Noch wenige Tage vor seinem Tod am 9. Dezember 1669 hatte Clemens IX. sieben Kardinäle ernannt und damit das Kardinalskollegium auf die traditionelle Vollzahl von 70 gebracht. Das nun folgende Konklave sollte mit einer Dauer von über vier Monaten sich als schwierig erweisen. Unter den Quellen, die eine genaue Kenntnis der Vorgänge und Verhandlungen erlauben, ist vor allem der umfangreiche Briefwechsel zwischen Königin Christine und Kardinal Azzolini von besonderem Interesse. Zwei mögliche Kandidaten (D'Elce und Odescalchi) wurden durch den französischen

Widerstand, zwei andere aber (Vidoni und Brancaccio) durch die Opposition Spaniens praktisch von der Wahl ausgeschlossen. Vidoni war der von Azzolini und Königin Christine geförderte Kandidat. Die lange Dauer des Konklaves erregte große Mißstimmung und gab zu vielen Satiren Anlaß. Wie wohl nie zuvor gewannen die Gesandten der katholischen Mächte auf die Papstwahl Einfluß. Spanien und Frankreich einigten sich schließlich unter der Vermittlung Venedigs darauf, daß einer der Kardinäle, die von dem verstorbenen Papst Clemens IX. ernannt worden waren, gewählt werden sollte; dabei entschied man sich für den Lebensältesten der letzten Kreation, den 80jährigen Kardinal Altieri. Die Wahl erfolgte am 29. April 1670. Erst nach längerem Widerstreben nahm Altieri auf das Drängen der Kardinäle hin als Clemens X. die Wahl an. Das hohe Alter des Neugewählten brachte es mit sich, daß der Kardinalnepot Paluzzi-Altieri an Bedeutung gewann, so daß der Staatssekretär wiederum an Einfluß verlor. Während Clemens X. selbst auf Sparsamkeit drängte, konnte er nicht verhindern, daß sein Nepot sich durch seine Stellung zu bereichern wußte.

Der Pontifikat Clemens' X. wird vor allem durch die steigende Türkengefahr bestimmt. Angriffspunkt war 1672 Polen, das durch innere Wirren geschwächt war. Der Papst suchte den Kaiser und die katholischen Fürsten Deutschlands zu einer Defensivallianz zusammenzuführen und richtete sogar eine gleiche Bitte — wohl auf den Vorschlag der Königin Christine hin — an den König von Schweden Karl IX., der jedoch direkte Unterhandlungen mit dem Papst ablehnte. Umgekehrt suchte Rußland Unterstützung im Westen gegen die Türken und schloß mit Polen nach einem dreizehnjährigen Krieg ein Verteidigungsbündnis. 1673 hatte Johann Sobieski mit finanzieller Unterstützung des Papstes und mit einem persönlichen Beitrag des Kardinals Odescalchi ein eigenes Heer aufgestellt und zog den Türken entgegen, die er am 11. November am Dnjestr entscheidend schlug. Am Vorabend war der Polenkönig Michael Wiśnowiecki einer Krankheit erlegen. In den langen Verhandlungen um die Thronfolge traten der Papst und sein Nuntius Buonvisi entschieden für einen katholischen Kandidaten ein. Die von Rom im Verlauf der Verhandlungen vorgeschlagene Kandidatur des Papstnepoten Gaspare Altieri wurde jedoch vom Nuntius sofort als unmöglich abgelehnt. Weitaus gefährlicher waren jedoch die Bewerbungen des Brandenburgischen Hauses. Schließlich wurde am 20. Mai 1674 Johann Sobieski als König gewählt, dem im Sommer 1675 ein erneuter Erfolg gegen die Türken bei der Verteidigung der Stadt Lemberg gelang.

Gleichzeitig mit den Bemühungen des Papstes um eine Defensivallianz gegen die Türkengefahr bereitete Ludwig XIV. den Eroberungskrieg gegen Holland vor, das sich politisch hatte isolieren lassen. Von Frankreich wurde dieser Krieg als heiliger Krieg zur Wiederherstellung der katholischen Religion propagiert. Tatsächlich glaubte der Papst anfangs an diese Zielsetzung.

Lobbreven und Dankgottesdienste in Rom wegen der Siege der französischen Waffen zeigten die Wirkung der Propaganda. Die militärische Hilfe, die Kaiser Leopold I. den Holländern gewährte, wurde von Rom als Schwächung der Front gegen die Türken mißbilligt. Auch das Eingreifen Spaniens wurde vom Papst verurteilt. Etwa ab Sommer 1674 begann Clemens X. einzusehen, daß man ihn über den eigentlichen Sinn des Krieges gegen Holland getäuscht hatte. Dazu kam, daß Ludwig XIV. die päpstliche Friedensvermittlung auf jede Weise zu hintertreiben versuchte. Trotzdem wurden im Oktober 1675 drei außerordentliche Nuntien in die Hauptstädte Paris, Wien und Madrid zu vorbereitenden Friedensverhandlungen entsandt. Gleichzeitig wurde der Vertreter des Papstes für die eigentliche Friedenskonferenz bestimmt, ohne daß jedoch Ort und Zeit dafür bereits in Aussicht genommen waren. Wichtig ist die hierfür ausgearbeitete Instruktion, die die Entwicklung seit der Zeit des Westfälischen Friedens deutlich macht[4]. Während Chigi sich damals noch streng an die traditionellen Bestimmungen zu halten hatte und nur mit den katholischen Mächten in Beziehung treten durfte, sich aber von jedem Verkehr mit den von der Kirche Abgefallenen fernhalten mußte, wird jetzt dem Vertreter des Papstes gestattet, auch mit den Protestanten Verbindung aufzunehmen; er solle sie nicht durch kleinliche Rücksichten verletzen, und er könne auch um des europäischen Friedens willen Zugeständnisse machen. Indessen führten diese Vorbereitungen vorläufig noch zu keinem Ergebnis.

Der greise Papst wurde noch mehr als seine Vorgänger von den katholischen Mächten im Hinblick auf die Kardinalsernennungen bedrängt. Insgesamt ernannte Clemens X. neben fünfzehn Italienern nur fünf Kardinäle aus anderen Nationen, davon zwei Franzosen, je einen Deutschen, Spanier und Engländer. Vor allem war es Frankreich, das einen ständigen Druck ausübte. Insbesondere wollte Ludwig XIV. die Erhebung des Bischofs von Laon, César D'Estrées, zum Kardinal durchsetzen. Der König entsandte ihn als außerordentlichen Gesandten nach Rom, damit er selber seine Ernennung betreibe. Tatsächlich wurde D'Estrées am 24. August 1671 in petto zum Kardinal ernannt, war aber damit nicht zufrieden. Noch vor der Publizierung kam der Bruder des neuen Kardinals als Gesandter Frankreichs nach Rom. César blieb auf Weisung Ludwigs XIV. als französischer Kronkardinal ebenfalls an der Kurie. Beide Brüder betrieben die Ernennung weiterer Kandidaten des französischen Königs zum Kardinalat. Am 21. Mai 1675 kam es dabei zu einem schweren Zwischenfall. Der Herzog D'Estrées brachte in einer Audienz die ausstehenden Kardinalsernennungen zur Sprache, wobei er heftige Vorwürfe gegen Kardinal Altieri, den Papstnepoten, vorbrachte. Der Papst wollte durch ein Glockenzeichen das Ende der Audienz anzeigen, was der Gesandte zu verhindern suchte, indem er

[4] Der wichtigste Teil der Instruktion: QFIAB 15 (1913) 366 f Anm. 3.

die Hand des Papstes ergriff. Auch als Clemens X. erneut die Audienz beenden wollte, entfernte sich D'Estrées nicht. Schließlich drückte er den Papst, der nach einem dritten Glockenzeichen aufstehen wollte, in den Sessel zurück. Wenige Tage darnach ernannte der Papst sechs neue Kardinäle (seine letzte Kreation), unter denen kein Franzose war.

8. Kapitel

Innozenz XI.

LITERATUR: BullRom Cocq. VIII; BullRom (ed. Taur.) XIX; Hierarchia Catholica V 10—14; Epistolae ad principes, hrsg. von *J. J. Berthier* (Rom 1891/95); *F. de Bojani,* Innocent XI, sa correspondance avec ses nonces 1676—84 (Rom 1910/12); D 456—477; *S. Monti,* Bibliografia di papa I. fino al 1927, hrsg. von *M. Zecchinelli* (Como 1957); *Ciaconius* V 105—312; *Pastor* XIV/2 667—1043; *Seppelt* V 346—370; *P. Gini:* Biblioth. Sanctorum 7 (Rom 1966) 848—856; *G. Schwaiger:* LThK² V 693—695; *M. G. Lippi,* Vita, hrsg. von *G. Berthier* (Rom 1889); *C. Miccinelli* (Rom 1956); *G. Papasogli* (Rom 1956); *A. Latreille,* Innocent XI pape janséniste, directeur de conscience de Louis XIV: Cahiers d'histoire 1 (Grenoble 1956) 9—39; *J. Orcibal,* Louis XIV contre Innocent XI (Paris 1949); *B. Neveu,* Jacques II médiateur entre Louis XIV et Innocent XI: MAH 79 (1967) 699—764; *P. Blet,* I. et l'Assemblée du Clergé de France de 1682. La rédaction du Bref „Paternae Charitati": AHPont 7 (1969); *G. J. Philipps,* Das Regalienrecht in Frankreich (Halle 1873; Neudr. Aalen 1967); *F. Margiotta Broglio,* Il conflitto della Regalia: AcLincei Mem. 9 (1963) 173—232; *C. H. Gérin,* Louis XIV et le S. Siège (Paris 1894); *M. Dubruel,* La cour de Rome et l'extension de la Régale: RHEF 9 (1923) 161—176; *L. O'Brian,* I. and the revocation of the Edict of Nantes (Berkeley 1930); *A. Latreille,* La révocation de l'Édit de Nantes: Bull. de la Soc. de l'hist. du protestant. franç. 103 (1957) 229—236; *G. Fraknoi,* Papa I. e la liberazione dell'Ungheria del giogo ottomano (Florenz 1903); *A. Levinson,* Nuntiaturberichte vom Kaiserhof Leopolds I.: AÖG 106 (1918); *V. Thein,* Papst I. und die Türkengefahr im Jahre 1683 (Breslau 1912); *A. Posch,* Ein kaiserlicher Gesandtschaftsbericht aus Rom 1686: Festschr. Eder (Innsbruck 1959) 141—154; *V.-L. Tapié,* Europe et chrétienté: Gr 42 (1961) 268—289; *J. Stoye,* The Siege of Vienna (London 1964); Beatificationis et canonisationis ... Summarium. Testimonia, Documenta, Causae cursus (Vatikan 1943); Nova positio super virtutibus (Vatikan 1944); AAS 48 (1956) 754—759 762—778 (Seligsprechung).

Die Wahl Kardinal Odescalchis mußte als Überraschung erscheinen, nachdem er im vorausgehenden Konklave auf den entschiedenen Widerstand Frankreichs gestoßen war und seine Kandidatur zu Beginn dieses Konklaves von dem Nepoten des verstorbenen Papstes, Kardinal Altieri, dem Ludwig XIV. und sein Gesandter in Rom völlig ablehnend gegenüberstanden, im Verein mit den spanischen Kardinälen, also wiederum mit Gegnern Frankreichs, auffällig betrieben wurde. Auf eine entsprechende Mahnung D'Estrées hin, der mit der Exklusive drohte, falls die Wahl vor der Ankunft der französischen Kardinäle zustande kommen sollte, ging die Zahl der für Odescalchi abgegebenen Stimmen merklich zurück. Inzwischen hatte aber

der französische Gesandte um die Zustimmung Ludwigs XIV. zur Wahl des ursprünglich abgelehnten Kandidaten gebeten. Die Kardinäle Chigi und Rospigliosi, beide dem französischen König genehm, unterstützten die Aktion, indem sie Odescalchi Ludwig XIV. nachdrücklich empfahlen. So kam es, daß er mit Zustimmung Frankreichs am 21. September 1676 einstimmig gewählt wurde, nachdem er am Tag zuvor nur acht Stimmen auf sich hatte vereinigen können.

In Erinnerung an den Papst, der ihn mit nur 34 Jahren 1645 zum Kardinal ernannt hatte, wählte er seinen Namen. Einer reichen Kaufmannsfamilie in Como entstammend, hatte Benedetto Odescalchi sich in der Verwaltung des Kirchenstaates unter Urban VIII. und Innozenz X. ausgezeichnet. Seine Mildtätigkeit, seine peinliche Gewissenhaftigkeit und seine religiöse Strenge waren allgemein anerkannt. Vor der Annahme der Wahl bestand er darauf, daß alle Kardinäle die von ihm selbst im vorausgegangenen Konklave vorgeschlagenen vierzehn Reformartikel unterschrieben[1]. Immer darauf bedacht, die Rechte der Kirche zu wahren und zu verteidigen, war er dem Rat anderer nur schwer zugänglich und konnte mitunter allzu starr auf seiner eigenen Ansicht beharren. Dazu kam, daß er nie außerhalb Italiens geweilt hatte und somit eine ungenügende Kenntnis der politischen Verhältnisse besaß. Während er ein ausgezeichneter Verwaltungsmann war und über ein besonderes Geschick in Finanzfragen verfügte, mangelte es ihm an Menschenkenntnis, und auch seine theologische Bildung schien ungenügend.

Innozenz XI. hielt sich von jeder Form des Nepotismus fern. Persönlich sparsam, brachte er die Finanzen des Kirchenstaats in Ordnung. Seine strengen, mitunter allzu pedantischen Anordnungen gegen jede Form von Luxus und zur Reform der öffentlichen Ordnung, die einige Male sogar zum Verbot aller Karnevalsveranstaltungen gingen, zogen ihm den Spott der Römer zu.

Besonders zwei Fragen waren es, die den Pontifikat Innozenz' XI. kennzeichnen. Neben dem ausführlicher zu behandelnden Einsatz für die Türkenabwehr war das während der ganzen Regierungszeit gespannte Verhältnis zwischen Papst und Frankreich das Hauptproblem. Ausgangspunkt war das sogenannte Regalienrecht, das der französische König uneingeschränkt für sich in Anspruch nahm. Seit dem Mittelalter hatte der König das Recht, in bestimmten Diözesen während einer Sedisvakanz frei werdende Pfründen zu vergeben (geistliche Regalie) und die bischöflichen Einkünfte zu verwalten (zeitliche Regalie), wobei seit Ludwig XIII. strenge Sorge getragen wurde, daß diese Erträgnisse nicht zweckentfremdet wurden. Das zweite Konzil von Lyon (1274) hatte eine weitere Ausdehnung dieses Rechts verboten, schien also stillschweigend das bis dahin bestehende Recht anerkannt

[1] Der Text der Reformartikel ist publiziert in *Bojani* I 31—37.

oder zumindest geduldet zu haben. Nachdem man schon früher mehrfach versucht hatte, dieses Regalienrecht auf andere Diözesen auszudehnen, verfügte Ludwig XIV. 1673 und 1675 — der das Regalienrecht für ein echtes Kronrecht hielt —, daß es in allen der französischen Krone unterworfenen Ländern zu gelten habe. Clemens X., der durch den Nuntius über diesen Erlaß informiert war, äußerte sich nicht. Fast alle französischen Bischöfe, zum Teil durch dieses Schweigen Roms beeinflußt, das als Billigung aufgefaßt werden konnte, unterwarfen sich dem königlichen Dekret. Nur die aus dem Jansenistenstreit bekannten Bischöfe Pavillon (von Alet) und Caulet (von Pamiers) widersetzten sich und appellierten, nachdem sie von ihren Metropoliten keine Unterstützung erfuhren, an den Papst. Daß Innozenz XI. die Berufung der beiden Bischöfe annahm, entsprach seiner grundsätzlichen Überzeugung, keine Rechte der Kirche schmälern zu lassen, war aber doch unter den gegebenen Umständen eine nicht ungefährliche Behauptung eines Prinzips in einer an sich eher nebensächlichen Frage. Der Papst wurde — gewiß zu Unrecht, aber verständlich wegen der Persönlichkeit der beiden Appellanten — als Freund der jansenistischen Bewegung angesehen. Die ohnehin schon gespannte Situation gegenüber Frankreich wurde dadurch noch unnötigerweise verschärft. In zwei Breven vom März 1678 und Januar 1679 mahnte der Papst den König, nicht seinen schlechten Ratgebern zu folgen, die ihn zur Ausdehnung des Regalienrechts und damit zur Verletzung der Rechte der Kirche verleitet hätten, sondern vielmehr sein Seelenheil im Auge zu haben. Ein drittes Breve, abgesandt im März 1680, war noch bestimmter gehalten. Der Papst warnte darin den König vor dem Zorn des Himmels, der sich auch darin zeigen könne, daß er ohne Nachkommen sterben werde. Ludwig XIV., dem man den Gedanken eines Nationalkonzils nahegelegt hatte, entschloß sich jedoch für eine unverbindliche Antwort. An der Kurie gab man dem Beichtvater des Königs, de la Chaize S. J., sowie seinem Mitbruder Maimbourg — zu Unrecht — die Hauptschuld an der Unnachgiebigkeit des Königs. Inzwischen hatte sich die französische Klerusversammlung des Jahres 1680 auf dessen Seite gestellt. Ludwig XIV. wollte Zeit gewinnen und regte Verhandlungen an, zu denen er Kardinal D'Estrées abordnete, der aber erst mit großer Verspätung im Frühjahr 1681 in Rom ankam, nachdem Innozenz XI. bereits in einem Konsistorium am 13. Januar 1681 eine scharfe Allokution gegen Frankreich gehalten hatte. Gleichzeitig aber erklärte sich die „Kleine Versammlung" des französischen Klerus unter der Leitung des Erzbischofs von Paris, Harlay, und des Erzbichofs von Reims, Le Tellier, für die Haltung des Königs in der Regalienfrage und schlug die Einberufung eines Nationalkonzils bzw. einer außerordentlichen Versammlung des französischen Klerus vor. Diese periodischen Klerusversammlungen hatten sich seit ihrem Beginn neben ihrer ursprünglichen Aufgabe als „Steuerparlament", das die an den König abzuführenden Abgaben der französischen Kirche zu beschlie-

ßen hatte (don gratuit), immer auch mit anderen kirchlichen Fragen beschäftigt[2]. Im allgemeinen handelte es sich um Bemühungen, die der Reform und Förderung des kirchlichen Lebens wirklich dienten, auch wenn dabei immer auch das Selbstbewußtsein der gallikanischen Kirche mitbeteiligt erscheint, die ihre Sonderrechte und ihre Sonderstellung zu wahren bestrebt ist. Entsprechend der Bedeutung dieser Klerusversammlungen versuchten König und Regierung in steigendem Maße auf die Zusammensetzung der Versammlung Einfluß zu nehmen durch Empfehlungen oder auch durch eigentlichen Druck auf die Wahlkörperschaften der einzelnen Kirchenprovinzen. Auch bei der Vorbereitung der außerordentlichen Versammlung, die auf Oktober 1681 einberufen wurde, fehlte es nicht an solchen Maßnahmen, so daß die Versammlung, wiederum unter dem Vorsitz von Harlay und Le Tellier, ein willfähriges Instrument in der Hand der Regierung wurde. In der Regalienfrage stimmte die Versammlung mit dem König überein, daß es sich um ein ausschließliches Kronrecht handle; ganz allgemein wird festgestellt, daß der Herrscher in allen rein zeitlichen Dingen von der Kirchengewalt unabhängig sei. Längere Diskussionen erforderte die Kodifizierung der weiteren als „Gallikanische Freiheiten" bezeichneten Artikel, die schließlich von Bossuet formuliert wurden, der damit eine radikalere Fassung vermeiden wollte. Der König schrieb sie als allgemein verbindliche Lehre vor.

Die Nachricht von diesen Entschließungen der Klerusversammlung traf in Rom während der zwischen Papst und Kardinal D'Estrées geführten Verhandlungen ein, die daraufhin unterbrochen wurden. In seinem Breve vom 11. April 1682 wandte sich Innozenz XI. vor allem gegen die Klerusversammlung mit einer scharfen Zurückweisung unter möglichster Schonung des Königs. Die besondere Unzufriedenheit des Papstes richtete sich gegen den Beichtvater Ludwigs XIV., de la Chaize, dessen Einfluß aber überschätzt und dessen persönliche Haltung verkannt wurde[3]. Tatsächlich suspendierte Ludwig XIV. am 9. Mai die Klerusversammlung und erklärte sie Ende Juni für aufgelöst, um die ins Stocken gekommenen römischen Verhandlungen wieder in Gang zu bringen. Mit Rücksicht auf die immer dringender werdende Türkenfrage war Innozenz XI. zu einem vorläufigen Stillhalteabkommen bereit. Äußeres Zeichen der Entspannung sollte die Entsendung eines außerordentlichen Nuntius nach Frankreich sein, der nach der Geburt des ersten Sohnes des Dauphin als ein besonderes Zeichen des Wohlwollens, weil es sich nicht um die Geburt des Kronprinzen selbst handelte, die vom Papst gesegneten Windeln überbringen sollte. Der wichtigste

[2] Vgl. hierzu *P. Blet*, Le Clergé de France et la Monarchie. Étude sur les Assemblées Générales du Clergé de 1615 à 1666 (Rom 1959).

[3] Vgl. hierzu *G. Guitton*, Le Père de la Chaize, Confesseur de Louis XIV (Paris 1959); *P. Blet*, Jésuites Gallicans au XVII[e] siècle?: AHSI 29 (1960) 55—84.

Zweck der Mission war aber, daß Angelo Ranuzzi Ludwig XIV. für den Türkenkrieg gewinnen und die Versöhnung Frankreichs mit dem Kaiser vorbereiten sollte. Die größte Schwierigkeit lag aber in der Frage der Besetzung vakanter Bistümer. Innozenz XI. verweigerte die kanonische Institution den vom König ernannten neuen Bischöfen, wofern diese an der Klerusversammlung von 1681/82 teilgenommen hatten, ohne die vier gallikanischen Artikel zu widerrufen.

Ludwig XIV. rechnete damit, durch seine Maßnahmen gegen die Hugenotten, die schließlich 1685 zur Aufhebung des Edikts von Nantes führten, sich die Anerkennung des Papstes sichern zu können, und erwartete ein Entgegenkommen Roms in der Regalienfrage. Innozenz XI. blieb aber sowohl wegen der gallikanischen Einstellung, die der Haltung gegenüber den Hugenotten zugrunde lag, als auch wegen der dabei angewendeten Gewaltmethoden, die der Papst ausdrücklich mißbilligte, dem König gegenüber reserviert.

Gleichzeitig mit diesem Konflikt zwischen dem Papst und Frankreich ergab sich in Rom eine neue Auseinandersetzung wegen der von den Gesandten beanspruchten Quartierfreiheit, die hinsichtlich der geforderten Immunität und einer ausgedehnten Zollfreiheit, die zu Handelsgeschäften größeren Stils führte, einen immer größeren Umfang anzunehmen drohte. Innozenz XI. war vom Anfang seines Pontifikats an entschlossen, den Mißbräuchen ein Ende zu setzen. Nachdem Spanien erklärt hatte, auf die Quartierfreiheit verzichten zu wollen, wenn auch die anderen Mächte dasselbe täten, diese Zustimmung aber nicht erreicht werden konnte, erklärte der Papst, bei einem Gesandtenwechsel keinen neuen Gesandten zu empfangen, wenn er nicht zuvor auf die Quartierfreiheit Verzicht geleistet habe. Zuerst mußte Venedig nachgeben. Dann folgte 1682 nach längerem Widerstreben Spanien. Nach dem Tod des französischen Gesandten D'Estrées (30.1.1687) ließ der Papst Frankreich wissen, daß ein neuer Gesandter nur unter der genannten Bedingung empfangen werden könne. Vermittlungsvorschläge wurden von Innozenz XI. abgelehnt. Der neue Gesandte de Lavardin zog im November mit großem Gefolge in Rom ein. Da er als von den Sanktionen der Bulle „In Coena Domini" betroffen angesehen wurde, erhielt er die Audienz, um die er angesucht hatte, nicht. Gleichzeitig wurde dem französischen König durch den Nuntius mitgeteilt, daß die Zensuren der Bulle auch ihn betreffen. Zum offenen Konflikt kam es am 24. Dezember 1687, als de Lavardin zur Mitternachtsmesse in die französische Nationalkirche S. Luigi dei Francesi einzog. Er erhielt dort den dem Gesandten zustehenden Ehrenplatz und empfing während der Messe die heilige Kommunion, worauf der Papst das Interdikt über die Kirche verhängen ließ.

Die Spannung wurde verschärft durch den Streit um die Frage der Ernennung eines Koadjutors für Köln bzw. — nach dem unvorhergesehenen

Tod des Kölner Kurfürsten Maximilian von Wittelsbach — der Bestätigung der Wahl des Nachfolgers. Beide Kandidaten, der Kardinal Wilhelm von Fürstenberg, Bischof von Straßburg, als Kandidat Ludwigs XIV. und der erst 17jährige Klemens von Bayern als Kandidat des Kaisers, benötigten eine Dispens des Papstes. Die Wahl selbst führte zu keinem Ergebnis. Trotz der Drohungen des französischen Königs ernannte Innozenz XI. den Wittelsbacher, wodurch im September 1688 der Krieg zwischen Frankreich und dem Kaiser ausgelöst wurde. Versuche eines Übereinkommens, für die sich Jakob II. von England bemühte, endeten ergebnislos. Im April 1689 wurde de Lavardin aus Rom abberufen, ohne daß er vom Papst empfangen worden war. Im Mai verließ der Nuntius Ranuzzi Paris, nachdem er seit Oktober 1688 unter Aufsicht gestanden war.

Parallel zu dem Konflikt mit Frankreich und teilweise sich wechselseitig bedingend gingen die Bemühungen des Papstes für die Türkenabwehr. Hier ist die größte Leistung des Pontifikats zu sehen, und mit Recht weist die Darstellung des Grabmonuments Innozenz' XI. in St. Peter gerade auf diese Aktivität hin.

Fast gleichzeitig mit dem Pontifikatsbeginn Innozenz' XI. hatte Kara Mustafa als Großwesir die Leitung der türkischen Politik übernommen, womit die Gefahr einer neuen Großoffensive verstärkt wurde. Vor allem um dieser Gefahr zu begegnen und eine wirksame Abwehr zu gewährleisten, setzte sich der Papst für eine Beilegung des Krieges zwischen Frankreich und dem Kaiser ein und entsandte einen Legaten zum Friedenskongreß in das protestantische Nimwegen. Es war das erste Mal, daß ein päpstlicher Vertreter nach der Glaubensspaltung holländischen Boden betrat. Wegen Protokollschwierigkeiten — die Vollmacht des päpstlichen Vertreters mißfiel Frankreich, da nach feststehendem Brauch nur der Kaiser namentlich genannt war, während die anderen Herrscher zusammen genannt wurden — konnte der Legat Bevilacqua die Friedensverträge nicht unterschreiben, und die päpstliche Vermittlung fand überhaupt keine Erwähnung. Für die Katholiken, die in protestantischen Gebieten lebten, waren die Friedensbedingungen besonders ungünstig. Entgegen den Erwartungen des Papstes tat Ludwig XIV. nichts zugunsten der katholischen Religion.

Trotz des erreichten Friedensschlusses konnte Innozenz XI. sein Hauptziel einer Defensiv- und Offensivallianz gegen die Türken nicht erreichen. Im Osten scheiterten die Bemühungen an dem Mißtrauen, das zwischen Polen und Rußland bestand. Hinzu kam die zunächst frankreichfreundliche Politik des Königs Sobieski, der die gegen Kaiser Leopold I. aufständischen Ungarn entgegen den ständigen Mahnungen des Papstes unterstützte und sie in Polen Truppen anwerben ließ. Ludwig XIV. erklärte sich bereit, als Gegenleistung durch seinen Vertreter in Konstantinopel dafür Sorge zu tragen, daß Polen nicht von den Türken angegriffen werde, und sagte für

den Fall eines doch erfolgenden Angriffs seine Hilfe zu. Auf dem Reichstag von 1680 zerschlugen sich die erneuten Versuche einer Liga mit dem Kaiser, wie es auch 1681 dem französischen Einfluß noch einmal gelang, eine Entscheidung des polnischen Reichstags zugunsten der Türkenallianz zu verhindern. Trotzdem wurde Innozenz XI. nicht müde, seinen Plan einer großen Offensive gegen die Türken zu verfolgen, nach dem Frankreich von See her den vom Kaiser und vom polnischen König zu Lande vorzutragenden Angriff unterstützen sollte. Es ist im Grund der gleiche Plan, den seinerzeit fünfzehn Jahre zuvor der junge Leibniz dem Sonnenkönig vorgetragen hatte[4]. Tatsächlich aber ließ Ludwig XIV. die Pforte wissen, daß er Polen und Venedig im Fall eines Angriffs Beistand leisten werde, daß aber der Kaiser nicht auf seine Unterstützung rechnen könne. Durch diese Zusicherung einer wohlwollenden Neutralität im Fall eines Angriffs gegen den Kaiser und durch den Aufstand Thökölys in Ungarn wurde Kara Mustafa in seinem Angriffsplan gegen Österreich bestärkt. Anderseits führte diese unmittelbare Bedrohung zu einem Umschwung in der polnischen Politik und zum Abschluß der Defensivallianz mit dem Kaiser (April 1683). Der Papst wendete etwa anderthalb Millionen Gulden für Subsidien auf, von denen etwa zwei Drittel dem Kaiser zukamen. Am 14. Juli war die Einschließung Wiens vollendet, das von Rüdiger von Starhemberg verteidigt wurde, nachdem der Kaiser mit dem Hof kurz zuvor nach dem Westen geflohen war. Der entschlossene Mut der zahlenmäßig schwachen Besatzung Wiens sowie taktische Fehler der Türken bei ihren Angriffen zogen die Belagerung in die Länge, bis buchstäblich im letzten Augenblick das Entsatzheer, bestehend aus österreichischen, polnischen und bayerischen Truppen unter dem nominellen Oberbefehl Sobieskis, dessen Ansprüchen sich Kaiser Leopold I. gefügt hatte, heranrückte. Dieses Heer schlug am 12. September 1683 die Türken in die Flucht. Die Befreiung Wiens war vor allem den Bemühungen Papst Innozenz' XI. zu verdanken.

Trotz der Siege der Verbündeten bei Ofen und der Eroberung von Gran im Oktober des gleichen Jahres kam die Allianz infolge der erneuten Annäherung Sobieskis an die ungarischen Aufständischen und wegen der Versuche Ludwigs XIV., Polen wiederum an Frankreich anzuschließen, in Gefahr. Dem Papst aber gelang die Aufrechterhaltung des Bündnisses, dem sich im Januar 1684 auch Venedig anschloß, nachdem die fünf Jahre zuvor wegen der Quartierfreiheit abgebrochenen Beziehungen zwischen der Serenissima und dem Heiligen Stuhl wiederhergestellt waren. Die „Heilige Liga" verpflichtete sich, ihre Truppen nur gegen die Türken einzusetzen; der Kriegsplan sollte jährlich aufgestellt werden, und keine der Mächte sollte ohne Zustimmung der anderen Verbündeten Verhandlungen aufneh-

[4] Projet d'expédition d'Égypte présenté à Louis XIV: Œuvres de Leibniz (hrsg. von *A. Foucher de Careil*) V (Paris 1864).

men. Wiederum gefährdete die Expansionspolitik Frankreichs die Wirksamkeit des Bündnisses, da im Mai 1684 Genua, das sich nicht den Wünschen Frankreichs beugen wollte, durch eine französische Flotte zerstört und Luxemburg von französischen Truppen erobert wurde. So konnten die Operationen der Liga im Jahre 1684 erst spät beginnen und führten mit der vergeblichen Belagerung von Ofen nur zu geringen Erfolgen. Nicht zuletzt auf das Drängen des Papstes kam es schließlich 1686 zu einem Friedensschluß zwischen Polen und Rußland und zum Abschluß eines Bündnisses gegen die Türken. Die Erfolge der folgenden Jahre waren vor allem Österreich und den Reichstruppen zu verdanken, während Sobieski untätig verharrte. Die Offensive des Kaisers gegen die Türken kam jedoch 1688 mit dem Beginn des dritten französischen Eroberungskriegs zum Halt. Neben der bedeutenden Finanzhilfe — allein dem Kaiser waren etwa fünf Millionen Gulden aus der Apostolischen Kammer zugewiesen worden — war es vor allem die unermüdliche Aktivität des Papstes, die die Allianz gegen die Türken zustande gebracht hatte und sie wenigstens einigermaßen zusammenhielt.

In der Leitung der Kirche war Innozenz XI. äußerst streng und versuchte, vor allem im Klerus und bei den Orden, die kirchliche Disziplin völlig wiederherzustellen, wobei er sich aber mitunter in Kleinigkeiten verlor. Seine fast an Skrupulosität grenzende Gewissenhaftigkeit zeigte sich gerade auch bei den Kardinalspromotionen. Während seines Pontifikats entschloß er sich nur zu zwei Ernennungen. Die erste mit sechzehn neuen Kardinälen umfaßte nur Italiener (1681), was zu einem Protest Frankreichs führte. Bei der zweiten Promotion (1686) waren es neben wiederum sechzehn Italienern elf Ausländer, davon vier Deutsche — unter denen aber der Bischof von Straßburg, Egon von Fürstenberg, war, der auf der Seite Ludwigs XIV. stand.

Innerkirchlich war die Einstellung Innozenz' XI. durch seinen betonten Widerstand gegen jegliche Form des Gallikanismus bestimmt. Gegner der gallikanischen Ideen fanden beim Papst Verständnis und eine nicht immer taktisch kluge Unterstützung. So erklärt es sich, daß manche Entscheidungen und Handlungen des Papstes als Parteinahme zugunsten der jansenistischen Bewegung aufgefaßt wurden, weil gerade deren Anhänger in Frankreich sich besonders entschieden gegen den Gallikanismus des Königs stellten. Hinzu kam, daß die offensichtliche Strenge des Jansenismus und seine Betonung der kirchlichen Disziplin dem persönlichen Charakter des Papstes entsprachen und daß er in dem vor allem von den Jesuiten, also von den entschiedenen Gegnern des Jansenismus, vorgetragenen Moralsystem des Probabilismus die Gefahr einer Entwicklung zum Laxismus sah. Schon zu Beginn des Pontifikats wurden von einer kleinen Gruppe französischer Bischöfe, unter denen wiederum Pavillon von Alet aufscheint, eine Verurteilung von Moralsätzen beim Papst angeregt. Ihre Agenten in Rom,

zuerst Possion, dann der Abbé von Pontchâteau und darnach Louis de Vaucel, konnten sich dort einen nicht geringen Einfluß erwerben. Gleichzeitig versuchte die Universität Löwen eine ähnliche Verurteilung zu erwirken. Tatsächlich erfolgte sie 1679 durch ein Dekret des Offiziums (D 2101 bis 67). Innerhalb des Jesuitenordens suchte Tyrsus González da Santalla den Probabilismus zurückzudrängen und erhielt 1680 für sein Moralsystem des Probabiliorismus die päpstliche Billigung (D 2176—77). Daß er dann 1689 zum Ordensgeneral gewählt wurde, war eine späte Folge dieses Wohlwollens Innozenz' XI., welcher der zur Audienz erschienenen Generalkongregation des Ordens deutlich zu verstehen gab, wen er als Obern der Gesellschaft Jesu wünschte.

In Italien vor allem hatte sich seit etwa der Mitte des Jahrhunderts eine quietistische Richtung verbreitet. Aus einer Intensivierung des persönlichen religiösen Lebens und besonders des beschaulichen Gebets führte diese Bewegung zu einer ausschließlichen Betonung des Gnadenwirkens unter Ausschaltung des eigenen Tuns, die bis zur völligen Passivität des Menschen gehen sollte. In Rom wurde der spanische Priester Miguel Molinos Mittelpunkt eines großen Kreises, zu dem neben bedeutenden Laien auch viele Geistliche, darunter auch der Kardinal Odescalchi, gehörten. Mehr noch als durch sein erstmals 1675 in Rom erschienenes Buch „Guía espiritual", das an sich noch in unverfänglichem Sinne ausgelegt werden konnte, übte er seinen Einfluß durch eine rege briefliche Seelenführung aus. Die römische Inquisition hat, als sie sich mit Molinos befaßte, etwa 12 000 solcher Briefe ermittelt und vor allem aus ihnen die quietistischen Lehren zusammengestellt. Die ersten Bedenken gegen Molinos und seine Lehre wurden von Jesuiten vorgetragen. 1680 erschien von Paolo Segneri d. Ä. eine Schrift über das betrachtende Gebet, die aber von der Inquisition verboten wurde. Indessen verstärkten sich die Bedenken gegen Molinos' Lehre. 1682 ließ das Heilige Offizium durch den Kardinal Hieronymus Casanate eine Instruktion für die Beichtväter ausarbeiten (D 2181—92), von der allerdings nicht feststeht, ob sie wirklich veröffentlicht wurde. Molinos wurde 1685 in das Inquisitionsgefängnis eingeliefert, und seine Schriften wurden beschlagnahmt. Innozenz XI., der ja selbst früher Molinos besonders geschätzt und noch 1686 den ähnliche Gedanken vertretenden Pier Matteo Petrucci zum Kardinal ernannt hatte, gab erst nach längerer Zeit die Erlaubnis zum förmlichen Prozeß, der 1687 abgeschlossen wurde. Aus ursprünglich 263 Sätzen wurden 68 verurteilt (D 2201—68), von denen dreizehn der von Molinos der Inquisition vorgelegten Verteidigungsschrift entnommen sind (D 2241—53). Molinos wurde zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt; er starb 1696. Gegen Kardinal Petrucci wurde eine Untersuchung durchgeführt; er mußte vor dem Papst Widerruf leisten. Innozenz XI. trat aber für eine milde Behandlung ein, und Petrucci behielt alle Rechte als Kardinal und als Bischof von Jesi.

Als am 19. April 1689 Königin Christine von Schweden starb, ordnete der Papst für sie ein feierliches Begräbnis in St. Peter an, bei dem alle Kardinäle anwesend waren. Kurz darnach verschlimmerte sich das Befinden des schon seit Jahren an schmerzhaften Krankheiten leidenden Papstes, der am 12. August im Quirinalspalast starb.

Vom römischen Volk bald nach dem Tod als Heiliger verehrt, wurde Innozenz XI. erst von Pius XII. 1956 seliggesprochen[5]. Der schon von Clemens XI. begonnene Prozeß wurde vor allem durch den Widerspruch der französischen Regierung aufgehalten, die den fast den ganzen Pontifikat durchziehenden Konflikt des Papstes mit Ludwig XIV. offensichtlich nicht vergessen konnte.

9. Kapitel

Die Päpste von Alexander VIII. bis Clemens XI.

LITERATUR: Alexander VIII.: BullRom Cocq. IX 1—101; BullRom (ed. Taur.) XX 1—167; D 478—484; Hierarchia Catholica V 15—17; *Ciaconius* V 313—386; *Pastor* XIV/2 1045—1072; *Seppelt* V 370—374; *P. Richard:* DHGE II 244—251; *K. Repgen:* LThK² I 318 f; *A. Petrucci:* Dizionario Biografico degli Italiani II 215—219; *S. v. Bischoffshausen,* Papst A. und der Wiener Hof (Wien 1900); *J. Bignami Odier,* Les collections d'un pape juriste: StG 13 (Bologna 1967) 257—272; *S. Tramontin,* Recenti studi su S. Gregorio Barbarigo: Boll. Ist. Storia Venezie 3 (1961) 331—348; *S. Serena,* Gr. Barbarigo (Padua 1963); *S. La Sorsa,* Pasquinate contro i cardinali: Zagaglia 5 (Lecce 1963) 54—73.

Innozenz XII.: BullRom Cocq. IX 102—547; BullRom (ed. Taur.) XX 168—947; D 484—488; Hierarchia Catholica V 18—22; *Ciaconius* V 389—542; *Pastor* XIV/2 1073—1166; *Seppelt* V 374—381; *G. Schwaiger:* LThK² V 695; *M. de Forbin,* Le cardinal de Forbin-Janson à Rome, le conclave d'I.: Rev. d'Hist. diplom. 38 (1924) 132—213; *H. Raab,* Finalrelation des Kölner Nuntius Paolucci: RQ 55 (1960) 129—156.

Clemens XI.: BullRom Cocq. XI 1; XI 2, 1—182; BullRom (ed. Taur.) XXI 1—866; Bullarium 3 Teile in 1 Bd (Rom 1723); Clementis XI opera omnia (Frankfurt 1729); Epistolae et brevia selectiora, 2 Bde (Rom 1724); D 488—498; Hierarchia Catholica V 22—32; *L. Jadin,* L'Europe au début du XVIII[e] siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg ... avec le card. Paolucci, secrétaire d'État (1700—1719) (Brüssel-Rom 1968); *Mercati,* Raccolta 282—286; De vita et rebus gestis Clementis XI (Urbino 1727); *Ciaconius* VI 1—380; *Pastor* XV 1—388; *Seppelt* V 382—413; *F. Pometti,* Studi sul pontificato di Clemente: ASRomana 21 (1898) 279—484, 22 (1899) 109—179, 23 (1900) 239—276 449—515; *R. Mols:* DHGE XII 1326—61; *A. Cornaro:* LThK² II 1227 f; *I. Galland,* Die Papstwahl des Jahres 1700: HJ 3 (1882) 208—254 355—387 596—630; *P. Roi,* La guerra di successione di Spagna negli stati dell'Alta Italia (Rom 1931); *H. Kramer,* Habsburg und Rom in den Jahren 1708—1709 (Innsbruck 1936; Neudr.

[5] Die Ansprache Pius' XII. anläßlich der Seligsprechung (AAS 48 [1956] 762—778), von P. *Robert Leiber* SJ verfaßt, der auch den größten Teil des Abschnittes von Pastor über Innozenz XI. bearbeitet hatte, gibt einen ausgewogenen Überblick über den ganzen Pontifikat.

Rom 1967); *G. V. Vella*, Il Passionei e la politica di Clemente XI (Rom 1953); *A. Caracciolo*, D. Passionei tra Roma e la repubblica delle lettere (Rom 1968); *M. Braubach*, Prinz Eugen v. Savoyen II—III (Wien 1964); *N. Huber*, Österreich und der Hl. Stuhl vom Ende des span. Erbfolgekriegs bis zum Tode Papst Klemens' (Graz 1967); *L. Just*, Klemens XI. und der Code Leopold (Freiburg 1935).

Alexander VIII. (1689—1691)

Das Konklave mußte während eines einen Großteil Europas erfassenden Krieges stattfinden. Der Kaiser und der König von Frankreich ließen sich durch Sondergesandte vertreten und versuchten, Einfluß auf die Papstwahl zu gewinnen. Indessen hatte sich die Mehrheit der Kardinäle für den Venezianer Pietro Ottoboni entschieden, noch bevor die Wünsche der Monarchen angemeldet werden konnten. Die Zustimmung Frankreichs zu seiner Kandidatur wurde gegeben, nachdem der Neffe Ottobonis die Bestätigung der Ernennung der französischen Bischöfe, die an der Versammlung von 1681/82 teilgenommen hatten, sowie die Zulassung Lavardins als Gesandten zugesichert hatte. In Erinnerung an Alexander VII., dem sich der neugewählte Papst besonders verpflichtet fühlte, wählte er dessen Namen. Fast 80 Jahre alt bei seinem Pontifikatsantritt, verfügte er noch über eine nicht gewöhnliche Arbeitskraft. In seiner persönlichen Lebenshaltung war er dem Vorgänger genau entgegengesetzt und gewann sich dadurch sofort das Wohlwollen der Römer. Verhängnisvoll war, daß er den Nepotismus wieder aufleben ließ. Der kaum 20jährige Großneffe Pietro wurde zum Kardinal und zum regierenden Nepoten ernannt und mit hohen Einkünften bedacht. Auch die anderen Familienangehörigen erfuhren die Großzügigkeit des Papstes, dem das Wort zugeschrieben wird: „Beeilen wir uns nach Möglichkeit, denn schon hat die dreiundzwanzigste Stunde geschlagen."

Von seinem Vorgänger Innozenz XI. unterschied sich Alexander VIII. auch in seiner Haltung gegenüber den Mächten. Das Verhältnis zum deutschen Reich wurde merklich kühler. Der Papst gewährte Leopold I. viel weniger Hilfsgelder für den Türkenkrieg, nicht zuletzt, weil Venedig die großen militärischen Erfolge Österreichs mit Mißtrauen wegen der eigenen Stellung in der Levante beobachtete. Dagegen suchte Alexander VIII. die Beziehungen zu Frankreich zu verbessern, wo die Zahl der vom Heiligen Stuhl nicht bestätigten Bischöfe immer mehr angestiegen war. Ein Ausdruck dieser Annäherung sollte das Konsistorium vom Februar 1690 sein, in dem der Papst den Bischof von Beauvais, Toussaint de Forbin-Janson, der an der Versammlung von 1682 teilgenommen hatte, zum Kardinal ernannte und damit einen von Ludwig XIV. seit Jahren betriebenen Wunsch ohne Rücksicht auf die entgegenstehenden gewichtigen Gründe und auf den Einspruch des Kaisers erfüllte. Da Alexander VIII. auch beim dritten Konsistorium im November 1690 keinen vom Kaiser empfohlenen Kandidaten

zum Kardinal ernannte, drohte Wien mit dem Abbruch der Beziehungen. Der Gesandte wurde zurückberufen. Die weiteren Beschlüsse kamen jedoch wegen der schweren Erkrankung des Papstes nicht mehr zur Durchführung.

Die Versuche des französischen Königs, wiederum den von ihm geführten Krieg als Krieg zur Verteidigung der katholischen Religion darzustellen und vom Papst gutheißen zu lassen, hatten indessen keinen Erfolg. Da sich Ludwig XIV. in der Frage der gallikanischen Artikel, nicht zuletzt unter dem Einfluß des neuernannten Kardinals Forbin-Janson, der in Rom die Verhandlungen führte, unnachgiebig zeigte, entschloß sich Alexander VIII. auf dem Sterbebett zur Veröffentlichung des bereits unter Innozenz XI. vorbereiteten Dekrets, mit dem die vier „gallikanischen Freiheiten" als nichtig erklärt wurden (D 2281—85).

Hatte Innozenz XI. durch seine Verurteilung von zum Laxismus neigenden Sätzen vor allem den Gegnern des Jesuitenordens und den Freunden der jansenistischen Bewegung eine wenn auch ungewollte Unterstützung gewährt, so wurden unter Alexander VIII. entgegenstehende Sätze, die vor allem aus in Belgien erschienenen Schriften zusammengestellt waren, verurteilt. Die Sätze — ursprünglich 96 — waren bereits 1682 in Rom vorgelegt worden; ihre Prüfung war 1686 abgeschlossen, jedoch kam es zu keinem eigentlichen Dekret. Erst 1690 wurden 31 Sätze verurteilt (D 2301—32).

Im Januar 1691 erkrankte Alexander VIII. Nachdem er am 30. Januar in Gegenwart von zehn Kardinälen die Veröffentlichung des genannten Dekrets gegen die gallikanischen Artikel angeordnet und noch einen persönlichen Brief an Ludwig XIV. diktiert hatte, starb er, 81 Jahre alt, am 1. Februar.

Innozenz XII. (1691—1700)

Das am 12. Februar 1691 beginnende Konklave sollte genau fünf Monate dauern. Aussichtsreichster Kandidat war Gregorio Barbarigo, der jedoch in Wien wegen seiner Beziehungen zu Venedig als zu sehr Frankreich ergeben angesehen wurde, so daß die kaiserliche Regierung seine Wahl, allerdings unter Verzicht auf eine formelle Exklusive, zu verhindern strebte. Da aber auch die französische Gruppe die von den „Zelanti", der unpolitischen Partei des Kardinalskollegiums, betriebene Wahl Barbarigos nicht unterstützte, obwohl er persönlich Ludwig XIV. durchaus genehm war, blieb seine Kandidatur erfolglos. Nach vielen Versuchen, eine Ausweichlösung zu finden, einigte man sich schließlich auf Antonio Pignatelli, dem die verschiedenen Gruppen, zuletzt die der französischen Kardinäle, ihre Stimme gaben. Der 75jährige aus süditalienischem Adel stammende Kardinal war Nuntius in Polen und in Wien gewesen, wurde aber erst 1681 von Innozenz XI. zum Kardinalat erhoben. Seine Namenswahl sollte ein

Ausdruck der Dankbarkeit gegen diesen Papst sein. Auch in Regierungsweise, Armensorge und in der Einfachheit der persönlichen Lebensführung war er Innozenz XI. sehr ähnlich. Wichtigstes Reformdokument war die vom 22. Juni 1692 datierte Bulle gegen den Nepotismus, die nach anfänglichem Widerstreben nicht weniger Kardinäle schließlich von allen Kardinälen unterschrieben wurde und die praktisch das Ende des Nepotismus in der Papstgeschichte bedeuten sollte[1]. Innozenz XII. schränkte auch den Ämterverkauf an der Kurie ein. Die finanziellen Verluste suchte er durch Sparsamkeit in der Hofhaltung und durch den Handel fördernde Maßnahmen, vor allem durch den Ausbau der Häfen von Civitavecchia und Nettuno, auszugleichen. Bei manchen Reformmaßnahmen verlor er sich jedoch zu sehr in Einzelheiten.

Mit Ludwig XIV., der sich durch die Große Allianz zu einem Einlenken gezwungen sah, kam ein Ausgleich zustande. Zunächst erhielten die vom französischen König seit 1682 ernannten neuen Bischöfe, die nicht an der Klerusversammlung teilgenommen hatten, gegen die verpflichtende Zusage Ludwigs XIV., das Dekret aufzuheben, mit dem die vier Sätze von 1682 als Auflage vorgeschrieben waren, die päpstliche Bestätigung. Die Teilnehmer der Versammlung von 1682 unterzeichneten eine Gehorsamserklärung, die zugleich eine zwar nur verklausulierte, aber immerhin erkennbare Zurücknahme ihrer Beschlüsse war. Der König verfügte dann die zugesagte Aufhebung seines Ediktes über die Erklärung des französischen Klerus. Daraufhin wurde dieser Gruppe von Bischöfen die kanonische Institution erteilt. Ende 1693 war somit die Hierarchie in Frankreich wiederhergestellt. Das Regalienrecht des Königs blieb aber trotz des Einspruchs des Papstes praktisch weiterhin bestehen. Diese Annäherung Roms an Frankreich wurde vom Kaiser mit Mißtrauen beobachtet. Während der Papst, anfangs auch in diesem Punkt Innozenz XI. folgend, den Kaiser im Hinblick auf die Türkenabwehr weitgehend unterstützte, entwickelte sich allmählich, nicht zuletzt durch das unkluge Auftreten der kaiserlichen Gesandten Liechtenstein und Martinitz in Rom, eine zunehmende Spannung, die sich der französische Gesandte Kardinal Forbin-Janson geschickt zunutze zu machen wußte.

Mit dem Tode Sobieskis 1696 begann wiederum das Ringen um die polnische Thronfolge. Der Heilige Stuhl bemühte sich bei aller Wahrung der Neutralität um die Wahl eines katholischen Königs. Gegen die Kandidatur des französischen Prinzen Conti, die verständlicherweise von Österreich, Rußland und Preußen gemeinsam abgelehnt wurde, setzte sich der Kurfürst Friedrich August von Sachsen durch, der sich bereit erklärt hatte, im Falle einer Wahl zur katholischen Kirche überzutreten. Anfangs verhielt sich Innozenz XII. dem neuen polnischen König gegenüber zurückhaltend. Erst

[1] Text der Bulle in BullRom (ed. Taur.) 20, 441—446.

als dieser seine Herrschaft befestigt hatte, ließ der Papst ihm das Anerkennungs- und Glückwunschschreiben übergeben.

Nachdem sich Innozenz XII. vor allem seit 1696 bemüht hatte, in dem europäischen Krieg Ludwigs XIV. gegen die Große Koalition einen Friedensschluß vorzubereiten, wurde der Friede von Rijswijk 1697 vom Papst begrüßt, auch wenn der Heilige Stuhl nicht offiziell bei dem Kongreß vertreten war. Vor allem fand die sogenannte Rijswijker Klausel, wonach die katholische Religion in all den Orten, die auf Grund der Friedensbestimmungen unter protestantische Herrschaft kommen sollten, in dem Zustand zu erhalten sei, in dem sie sich zur Zeit der Übergabe befand, die volle Zustimmung des Papstes. Ursprünglich vom Pfalzgrafen Johann Wilhelm von Neuburg angeregt, wurde die Klausel von den Vertretern Ludwigs XIV., dem vom Papst diese Angelegenheit besonders empfohlen war, im letzten Augenblick der Verhandlungen eingebracht und durchgesetzt.

Am Ende seiner Regierungszeit hatte sich der Papst mit der spanischen Erbfolge zu befassen. Der von dem kinderlosen spanischen König Karl II. als Erbe bestimmte bayerische Kurprinz Joseph Ferdinand, der Enkel seiner Schwester und Gemahlin Kaiser Leopolds I., war am 6. Februar 1699 plötzlich gestorben. Der spanische König wollte einen Thronfolger aus dem österreichischen Haus, der Staatsrat unter Kardinal Portocarrero dagegen aus der französischen Dynastie. Innozenz XII., vom spanischen König um Rat angegangen, billigte die von einer Kardinalskommission zugunsten der französischen Lösung getroffene Entscheidung. Wenige Wochen nach dem Tod des Papstes (27. 9. 1700) starb auch Karl II.

Clemens XI. (1700—1721)

Die Nachricht vom Tod Karls II. führte nach längeren politisch bedingten Wahlmanipulationen zur Wahl des von der Gruppe der Zelanti vorgeschlagenen Kardinals Gian Francesco Albani, der jedoch die einstimmige Wahl erst nach mehrtägiger Überlegungsfrist und auf das Gutachten einiger Theologen hin annahm und den Namen Clemens XI., den Namen des Tagesheiligen (23. November), wählte. Von Alexander VIII. zum Kardinal ernannt, war er unter diesem Papst und unter dessen Nachfolger Innozenz XII. der wohl einflußreichste Kardinal geworden. Er hatte erst im September 1700 die Priesterweihe empfangen und wurde — nach der Wahl zum Papst — am 30. November zum Bischof konsekriert. Erst 51 Jahre alt, konnte er mit einem längeren Pontifikat rechnen.

Der neue Pontifikat stand von Anfang an unter der drohenden Gefahr eines neuen europäischen Kriegs. Während Spanien den französischen Prinzen als König Philipp V. begrüßte, der als solcher von den meisten europäischen Mächten und auch vom Papst anerkannt wurde, legte Leopold I.

gegen das Testament Karls II. von Spanien Verwahrung ein. Gegen Anerkennung des vom Kurfürsten von Brandenburg eigenmächtig angenommenen Königstitels konnte sich der Kaiser dessen Unterstützung zusichern, und es gelang ihm ferner, die Seemächte England und Holland zu gewinnen, die sich durch die expansive Politik Frankreichs gefährdet fühlten. Clemens XI., der durch die Nachbarschaft des als päpstliches Lehen betrachteten Königreichs Neapel und infolge der von beiden Seiten ihm abverlangten Belehnung unmittelbar in den Streit hineingezogen war, versuchte zunächst einer Entscheidung auszuweichen und Zeit zu gewinnen. Von kaiserlicher Seite aber wurde seine Haltung, vor allem wegen der raschen Anerkennung Philipps V. als Königs von Spanien und wegen des im April 1701 ausgesprochenen Protestes gegen die Annahme der Königskrone durch den Kurfürsten von Brandenburg, als franzosenfreundlich angesehen. Auch der Versuch des Papstes, Italien aus dem Krieg herauszuhalten und eine Defensivliga der italienischen Staaten zum Schutz der eigenen Neutralität zu bilden, schlug fehl. Nach der kampflosen Übergabe von Mantua an die französischen Truppen am 5. April 1701 wurde Italien Kriegsschauplatz, wobei auch Gebiete des Kirchenstaats besetzt wurden. Der Kaiser ersuchte Ende 1701 um freien Durchzug für seine Truppen nach Neapel, was jedoch abgelehnt wurde. Beide kriegführenden Parteien verletzten die Neutralität des Kirchenstaats in Norditalien. Die geschickte Propaganda Frankreichs, die das Bündnis des Kaisers mit den protestantischen Mächten als Gefahr für die Kirche und Frankreich sowie Spanien als einzigen Schutz der katholischen Religion hinzustellen wußte, hatte beim Papst Erfolg, zumal dessen Friedensbemühungen vom Wiener Hof brüsk abgelehnt wurden. Mit dem Regierungsantritt Josephs I. nach dem Tod seines Vaters Leopold I. am 5. Mai 1705 verschärfte sich die Spannung zwischen Papst und Kaiserhaus. Die militärische Lage änderte sich im darauffolgenden Jahr eindeutig zugunsten des Kaisers. Vor allem mußten die französischen Truppen nach dem Sieg des Prinzen Eugen bei Turin im September ganz Norditalien räumen. Das kaiserliche Heer besetzte trotz Protestes des Papstes einen Teil der Legationen. Im Mai 1707 mußte der Papst dann doch die Genehmigung zum Durchzug der kaiserlichen Truppen nach Neapel geben. In wenigen Wochen war fast das ganze Königreich in der Hand der Kaiserlichen. Entgegen den päpstlichen Ansprüchen wurden Parma und Piacenza als kaiserliche Lehen betrachtet und mit Steuern belegt. Eine Bulle vom 27. Juli 1707, mit der gegen diese Übergriffe die Exkommunikation verhängt wurde, erreichte nichts. Da Clemens XI. immer noch an Philipp V. als König von Spanien festhielt, verfügte der österreichische Prätendent Karl III. die Sperre aller Einkünfte der Kirche in der Lombardei und in Neapel (April 1708), wodurch viele Kurialen einen beträchtlichen Teil ihrer Einkünfte verloren. Ohne Kriegserklärung rückten die kaiserlichen Truppen im Kirchenstaat ein und besetzten das wegen der Salzgewinnung wichtige Comac-

chio (zwischen Ravenna und Ferrara an der Küste gelegen). Auf die Hilfe Ludwigs XIV. hoffend, entschloß sich Clemens XI. im Herbst 1708, dem Kaiser mit Waffen entgegenzutreten. Der Papst, tatsächlich jedoch auf sich allein gestellt, konnte den Angriff der kaiserlichen Truppen nicht aufhalten. Am 15. Januar 1709 mußte er die harten Bedingungen akzeptieren: Entwaffnung der päpstlichen Truppen, Anerkennung Karls III. als König von Spanien, Anerkennung des Vorrangs des Kaisers vor dem französischen König, gütliche Beilegung der territorialen Streitfragen um Parma, Piacenza und Comacchio. Als Gegenleistung wurden die Aufhebung des Geldausfuhrverbots sowie eine Entschädigung für die durch die Besetzung des Kirchenstaats entstandenen Schäden zugesichert.

Nachdem zuvor schon auch Philipp V. mehrfach in kirchliche Rechte eingegriffen hatte, erfolgte nach der Anerkennung des Rivalen Karl der eigentliche Bruch. Die Niederlage Ludwigs XIV. bei Malplaquet und der Abbruch der Beziehungen mit Rom durch Madrid führten zur definitiven Anerkennung Karls III. am 10. Oktober 1709. Clemens XI. verweigerte den von Philipp V. ernannten Bischöfen die kanonische Institution, nachdem die Nuntiatur in Madrid geschlossen worden war. Schließlich schlug Clemens XI. eine Vermittlung durch Ludwig XIV. vor. Trotzdem ging die staatskirchliche Entwicklung in Spanien weiter. Umgekehrt verlangte der in Barcelona residierende Karl III. die Entsendung eines eigentlichen Nuntius, der 1711 dort eintraf. Die Verhandlungen, die ab März 1710 in Rom um die Rückgabe von Comacchio und wegen der in Neapel erfolgten Übergriffe in die kirchlichen Rechte geführt wurden, zogen sich in die Länge, konnten aber nach einem Jahr mit dem Abkommen über die Rückgabe der Küstenstadt abgeschlossen werden. Mit dem unerwarteten Tod des Kaisers am 17. April 1711, der an den Blattern erkrankt war und dem nur drei Tage zuvor der französische Dauphin, von der gleichen Krankheit befallen, vorausgegangen war, trat eine völlige Wende in der spanischen Erbfrage ein. Der verstorbene Kaiser hatte nur Töchter, so daß sein Bruder Karl zur Thronfolge in Österreich berufen war. Trotz französischer Umtriebe hielt der Papst an der Kandidatur Karls für die Kaiserkrone fest. Seinem Neffen Albani, der als Legat zur Kaiserwahl nach Frankfurt entsandt wurde, wurde jedoch jede Einflußnahme verweigert, und er selbst wurde dort in jeder nur denkbaren Weise brüskiert. England wollte die Personalunion zwischen Spanien und dem Reich auf keinen Fall dulden. Deshalb sollte nun Philipp V. König von Spanien bleiben, während Österreich den spanischen Besitz in Italien und die habsburgischen Niederlande erhalten sollte.

Auf dem im Januar 1712 in Utrecht beginnenden Friedenskongreß sollte der päpstliche Vertreter Passionei, der ohne diplomatischen Rang nur als einfacher Agent wirken konnte, vor allem die Aufhebung der Rijswijker Klausel verhindern und die Lehensrechte des Papstes über Parma, Piacenza und Sizilien, das dem Herzog von Savoyen zufallen sollte, aufrechtzuerhal-

ten suchen. Tatsächlich konnte aber nicht viel erreicht werden. Die territorialen Veränderungen schädigten den kirchlichen Besitzstand; Frankreich erkannte die protestantische Thronfolge in England an und ließ den vom Papst zuvor immer unterstützten Prätendenten Jakob III. Stuart fallen; Sizilien wurde dem Hause Savoyen ohne Befragung des Papstes zugesprochen. Die Rijswijker Klausel wurde trotz persönlicher Bemühungen des Papstes bei Ludwig XIV. zwar nicht formell aufgehoben, aber praktisch doch abgeschwächt. In dem zu Rastatt zwischen dem Kaiser und dem französischen König geschlossenen Parallelfrieden (März 1714) wurde jedoch die Klausel in den Vertrag aufgenommen. Da aber die Reichsstände bei diesen Verhandlungen nicht beteiligt waren, ergab sich die Notwendigkeit eines neuen Kongresses, der in Baden in der Schweiz stattfand und bei dem die protestantischen Stände wiederum auf die Aufhebung jener Klausel hinarbeiteten. Passionei war erneut als Agent beauftragt, die Rechte der Kirche zu verteidigen, wobei die Rijswijker Klausel wieder das vom Papst besonders geförderte Anliegen war. Tatsächlich entsprach der im September 1714 geschlossene Reichsfriede dem Frieden von Rastatt, so daß die Bemühungen des Heiligen Stuhls als einigermaßen erfolgreich anzusprechen sind.

Gegen die der katholischen Kirche abträglichen Bestimmungen, vorab gegen die globale Bestätigung des Westfälischen Friedens, die Anerkennung der protestantischen Kur für Hannover und des preußischen Königstitels sowie gegen die Zuweisung katholischer Territorien an protestantische Fürsten, mußte Passionei protestieren, und Clemens XI. ließ den Protest in dem Konsistorium vom 21. Januar 1715, in dem er über die drei Friedensverträge sprach, feierlich wiederholen.

Während der gleichzeitig mit dem spanischen Erbfolgekrieg und darüber hinaus andauernde Nordische Krieg Papsttum und Kirche nicht unmittelbar in Mitleidenschaft zog, drohte mit dem Ende des europäischen Kriegs erneut die türkische Gefahr. Die Rüstungen der Pforte richteten sich zunächst gegen Venedig. Clemens XI. bemühte sich nach dem Vorbild Pius' V. um ein Schutzbündnis gegen die Bedrohung durch die türkischen Seestreitkräfte. Indessen war der Kaiser, mißtrauisch gegen Spanien, nicht zu einem militärischen Großeinsatz bereit. Die türkische Flotte erzielte im Sommer 1715 große Erfolge. Venedig verlor den ganzen Peloponnes, und man befürchtete bereits einen Angriff auf Italien selbst. Auf Drängen des Papstes ließ Philipp V. von Spanien Ende 1715 durch Clemens XI. dem Kaiser eine formelle Garantie übermitteln, daß dieser für die Dauer des Türkenkriegs in seinen italienischen Besitzungen nicht gefährdet werde. Diese Erklärung war vor allem auf den Einfluß des aus Piacenza stammenden Abbate Giulio Alberoni zurückzuführen, der Gesandter des Herzogs von Parma in Madrid war und die zweite Ehe Philipps V. mit Elisabeth Farnese vermittelt hatte. Mit großer finanzieller Unterstützung des Papstes und auf sein beständiges Drängen hin schlossen Kaiser und Venedig im April 1716

ein Bündnis. Der Offensivkrieg in Ungarn wurde im Sommer 1716 begonnen. Der Sieg des Prinzen Eugen bei Peterwardein und die erfolgreiche Verteidigung Korfus gegen die Türken bedeuteten einen guten Auftakt der Operationen.

Um Spanien für die Beteiligung am Türkenkrieg zu gewinnen, und unter der Bedingung, daß die Nuntiatur in Madrid wieder uneingeschränkt hergestellt werde, wurde der ehrgeizige Alberoni, der sich in Spanien eine überragende Machtstellung geschaffen hatte, zum Kardinal ernannt[2]. Während man allgemein das Eingreifen der zum großen Teil mit päpstlichen Hilfsgeldern ausgerüsteten spanischen Flotte in den Seekrieg gegen die Türken erwartete, damit die Landoperationen des Kaisers, die im August zur Eroberung Belgrads führten, unterstützt würden, hatte Spanien den Plan eines Angriffs gegen die kaiserlichen Besitzungen in Italien gefaßt, um dort eine spanische Sekundogenitur zu errichten. Vier Tage nachdem Alberoni seine Ernennung zum Kardinal erfahren hatte, lief die spanische Flotte aus und entriß mitten im Frieden Sardinien dem Kaiser. Dem Papst, der die moralische Garantie für die Sicherheit der kaiserlichen Besitzungen in Italien gegeben hatte, wurde eine Mitschuld an dem Verrat und sogar ein geheimes Einverständnis mit Spanien vorgeworfen. Die vom Papst gegen Spanien getroffenen Maßnahmen wurden von Wien als ungenügend erachtet, wo man auf einem vollen Bruch mit Spanien bestand. Dazu kam, daß der Nuntius in Madrid, Aldrovandi, sich offensichtlich von der spanischen Regierung beeinflussen ließ. Madrid trieb die Spannung durch Übergriffe auf kirchlichem Gebiet und durch unerfüllbare Forderungen bis zum vollen Abbruch der Beziehungen mit Rom. Während 1718 die spanische Flotte Sizilien eroberte, einigten sich der Kaiser, Frankreich, England und Holland in der Quadrupelallianz auf eine Neuordnung Italiens. Da Spanien deren Vorschläge ablehnte, wurde die spanische Flotte von der englischen vernichtet. Daraufhin ließ König Philipp V. zur Sicherung der eigenen Interessen Alberoni fallen, dem er in der Folgezeit alle Schuld an der verfehlten Politik anzulasten versuchte. Der Kaiser erhielt Sizilien, während Sardinien an Savoyen fiel. Der Sohn Philipps V. und Elisabeths Farnese, Don Carlos, sollte in Parma und Piacenza die Nachfolge antreten. Dabei wurden die traditionellen Lehensrechte des Heiligen Stuhls auf diese Territorien nicht beachtet. Der von Clemens XI. gegen Kardinal Alberoni begonnene Prozeß, der aus politischen Gründen besonders von Philipp V. gefördert wurde, endete unter dem Nachfolger Innozenz XIII. in der Hauptsache zugunsten des Kardinals; dieser wurde, nachdem er schon am Konklave von 1721 teilgenommen hatte, endgültig in alle seine Würden wieder eingesetzt.

[2] In der neueren Forschung wird Alberoni zum guten Teil entlastet; vgl. *A. Arata,* Il processo del card. Alberoni (Piacenza 1923); *P. Castagnoli,* Il card. G. Alberoni (Piacenza - Rom 1929); *R. Quazza,* Dizionario Biografico Italiano I 662—668; *G. F. Rossi,* La bibliografia Alberoniana di Mons. Antonio Arata (Piacenza 1964).

Zu den durch die Kriegshandlungen bedingten Schwierigkeiten kam während des langen Pontifikats Clemens' XI. eine ganze Reihe Naturkatastrophen, wie Tiberüberschwemmungen, Epidemien, Erdbeben. Weitreichende Maßnahmen waren infolge der Zeitverhältnisse unmöglich. Mit dem 1703 errichteten Jugendgefängnis San Michele in Rom wurde eine für den modernen Strafvollzug bahnbrechende Einrichtung geschaffen.

Man tadelte „die furchtsame und unentschlossene Natur Clemens' XI. und sein Unvermögen, entscheidenden Entschlüssen Nachdruck zu geben" [3]. Die praktische Erfolglosigkeit seines Pontifikats in politischen und kirchenpolitischen Fragen war jedoch sicher vor allem in der ungünstigen Zeitlage begründet, der sich der Papst gegenübersah. Seit einer schweren Erkrankung Anfang 1710 hatte er sich nie mehr ganz erholt. Im Winter 1720 verschlechterte sich sein Befinden. Er selbst diktierte seinem Neffen die Aufschrift für das vorbereitete, einfache Grab. In den darauffolgenden Monaten war sein Zustand labil. Am 19. März 1721 starb er nach einem Pontifikat von über zwanzig Jahren.

[3] So *Pastor* XV 385

DRITTER ABSCHNITT

Ausgang des konfessionellen Zeitalters in Europa — Fortschritt und Stillstand der Weltmission

Univ.-Professor Dr. Heribert Raab, Fribourg (Kap. 10)
Univ.-Professor Dr. Quintín Aldea SJ, Madrid (Kap. 11)
Univ.-Professor Patrick J. Corish, Maynooth Co. Kildare/Irland (Kap. 12)
Univ.-Professor Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn (Kap. 13 und 14)
Univ.-Professor Dr. Johannes Beckmann SMB, Fribourg (Kap. 15 und 16)

10. Kapitel

Wiederaufbau und Verfassung der Reichskirche

LITERATUR: Einzelne Bistümer: *J. Kist,* Fürst- und Erzbistum Bamberg. Leitfaden durch ihre Geschichte von 1007 bis 1955 (Bamberg ²1958); *J. Looshorn,* Die Geschichte des Bistums Bamberg. Unveränderter Nachdr. der Ausg. von 1886/91 (Bamberg 1967/68); *W. Kern,* Die Finanzwirtschaft des Hochstifts Bamberg nach dem Dreißigjährigen Krieg 1648-83 (Phil. Diss. Erlangen 1966); *L. Vautrey,* Histoire des Êvêques de Bâle, 4 Bde (Einsiedeln 1884/86); *H. R. Heyer,* Die Übersiedlung des Basler Domkapitels von seinem Exil in Freiburg i. Br. nach Arlesheim im Jahre 1678 und das Schicksal seines Archivs während der Französischen Revolution: Basler Zschr. für Gesch. u. Altertumskunde 67 (1967) 170— 183; *J. Burckle,* Les chapitres ruraux des anciens évêchés de Strasbourg et de Bâle (Colmar 1935); *G. Mayer,* Geschichte des Bistums Chur II (Stams 1914); *J. Danuser,* Die staatlichen Hoheitsrechte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur (Zürich 1897); *G. v. Lojewski,* Bayerns Weg nach Köln. Geschichte der bayerischen Bistumspolitik in der zweiten Hälfte des 16. Jh. (Bonn 1962); *J. Oswald,* Die baierischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jh.: ZSavRGkan 33 (1944) 224—264; *F. X. Seppelt,* Geschichte des Bistums Breslau (Breslau 1929); *L. Petry,* Das Haus Neuburg und die Ausläufer der Gegenreformation in Schlesien und der Pfalz: Veröff. des Vereins für pfälz. KG 4 (1952) 87—106; *A. A. Strnad,* Wahl und Informativprozeß Erzherzog Leopold Wilhelms von Österreich, Fürstbischof von Breslau (1656—62): ArSKG 26 (1968) 153—190; *K. Wolfsgruber,* Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Brixen (1613 bis 1791): ZSavRGkan 73 (1956) 248—323; *B. Hubensteiner,* Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising (München 1954); *J. Sax,* Geschichte des Hochstifts und der Stadt Eichstätt (Nürnberg 1885); *H. Hack,* Eine authentische Rechtsauslegung unter Papst Klemens XI. und der kirchenrechtliche Status des Stifts Fulda: Miscellanea Fuldensia. Festgabe für Dr. A. Bolte, Bischof von Fulda (Fulda 1966) 25—71; *A. Bertram,* Geschichte des Bistums Hildesheim III (Hildesheim - Leipzig 1925); *M. Braubach,* Kurkölnische Miniaturen (Münster ²1954); *P. Harsin,* Les relations extérieures de la Principauté de Liège sous Jean Louis d'Elderen et Joseph Clément de Bavière (1688—1718) (Liège - Paris 1927); *A. Franzen,* Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich in französischer Sicht: RQ 52 (1957) 169—210; *G. Mentz,* Johann Philipp von Schönborn, Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg und Worms, 2 Bde (Jena 1896/99); *W. Kohl,* Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650—78 (Münster 1964); *J. Staber,* Kirchengeschichte des Bistums Regensburg (Regens-

burg 1966); *G. Schwaiger*, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649—61) (München 1954); *F. Martin*, Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (1587—1812) (Salzburg ³1966); *A. M. Burg*, Die alte Diözese Straßburg von der bonifazischen Reform (ca 750) bis zum napoleonischen Konkordat. Ein geschichtlicher Überblick mit besonderer Berücksichtigung des elsässischen Teils: FreibDiözArch 86 (1966) 220—251; *J. Duft*, Die Glaubenssorge der Fürstäbte von St. Gallen im 17. und 18. Jh. (Luzern 1944); *J. Kögl*, La sovranità dei vescovi di Trento e di Bressanone. Diritti derivati al clero diocesano dalla sua soppressione (Trento 1964); *J. Marx*, Geschichte des Erzstifts Trier von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1816, 5 Bde (Trier 1858/64); *A. Wendehorst*, Das Bistum Würzburg. Ein Überblick von den Anfängen bis zur Säkularisation: FreibDiözArch 86 (1966) 9—93; *H. Hack*, Der Rechtsstreit zwischen dem Fürstbischof von Würzburg und dem Fürstabt von Fulda an der Römischen Kurie um die geistliche Hoheit im Gebiet des Stifts Fulda (1688—1717) (Fulda 1956).

Folgen des Dreißigjährigen Krieges: *G. Franz*, Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk (Stuttgart ³1961); *K. Kollnig*, Die Pfalz nach dem Dreißigjährigen Krieg (Heidelberg 1949); *A. Ph. Brück*, Aus der Schwedenzeit Aschaffenburgs 1631—34: Aschaffenburger Jb. 4 (1957) 719—736; *H. Steinberg*, Der Dreißigjährige Krieg in Europa und der Kampf um die Vorherrschaft in Europa 1600—60 (Göttingen 1967); *J. Schmidlin*, Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten (Freiburg 1940).

Verfassung der Reichskirche und der geistlichen Staaten. Besetzung der Reichsbistümer: *Feine RG; L. Glier*, Die Advocatia ecclesiae Romanae imperatoris in der Zeit von 1519—1648 (Diss. Erlangen 1897); *H. E. Feine*, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803 (Amsterdam 1964); *R. Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit (Wiesbaden 1966). *H. E. Feine*, Papst, Erste Bitten und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters: ZSavRGkan 20 (1931) 1—101; *A. H. Benna*, Preces Primariae und Reichshofkanzlei: MÖSTA 5 (1952); *F. J. Heyen*, Die kaiserlichen Ersten Bitten für das Erzbistum Trier von Ferdinand I. bis Franz II. (1531—1792): Festschr. für Alois Thomas (Trier 1967) 175—188; *H. Czischke*, Die verfassungsrechtliche Lage der geistlichen Kurfürstentümer Mainz, Trier und Köln am Ende des alten Reiches (Jur. Diss. Mainz 1953); *R. Reinhardt*, Zur Reichskirchenpolitik der Pfalz-Neuburger: HJ 84 (1964) 118—128; *M. Braubach*, Lothringische Absichten auf den Kölner Kurstuhl 1712/13: ebd. 56 (1936) 59—66; *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739—1812). I: Dynastie. Kirche und Reich im 18. Jh. (Freiburg 1962).

Ständische Probleme der Reichskirche: Allgemeines: *A. Schulte*, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter: KRA 63/64 (Stuttgart ²1922); *A. L. Veit*, Geschichte und Recht der Stiftsmäßigkeit auf die ehemals adeligen Domstifte von Mainz, Würzburg und Bamberg: HJ 32 (1912) 323—358; *ders.*, Der stiftsmäßige deutsche Adel im Bilde seiner Ahnenproben (Freiburg 1935); *E. Riedenauer*, Reichsritterschaft und Konfession: Deutscher Adel 1555—1740, hrsg. von *H. Rössler* (Darmstadt 1965) 1—63; *M. Domarus*, Der Reichsadel in den geistlichen Fürstentümern ebd. 147—171; *N. v. Preradovich*, Die soziale Herkunft der österreichischen Kirchenfürsten (1648—1918): Festschr. Karl Eder (Innsbruck 1959) 223—243.

Domkapitel: *A. Haemmerle*, Die Canoniker des hohen Domstifts Augsburg bis zur Säkularisation (o. O. 1955); *J. Kist*, Das Bamberger Domkapitel 1391—1556 (Weimar 1943); *G. Zimmermann*, Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation (1500—1600) (Weimar 1938); *K. Wolfsgruber*, Das Brixener Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung in der Neuzeit 1500—1803 = Schlern Schriften 80 (Innsbruck 1951); *Ch. M. Tuor*, Reihenfolge der residierenden Domherren in Chur = XXXIV. Jber. der Histor. antiquarischen Gesellschaft von Graubünden (Chur 1905); *J. Obersteiner*, Die persönliche Zusammensetzung des adligen Gurker Domkapitels

und Domstiftes in der Zeit von 1620—1787: Geschichtliche und volkskundliche Beiträge zur Heimatkunde Kärntens CLIV (Klagenfurt 1964) 221—256; *H. H. Kurth*, Das Kölnische Domkapitel im 18. Jh. Verfassung und Verwaltung, Wirtschaft und persönliche Zusammensetzung (Phil. Diss. masch. Bonn 1953); *M. Braubach*, Kölner Domherren im 18. Jh.: Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln. Festschr. für Wilhelm Neuss — Studien zur Kölner KG 5 (Düsseldorf 1960) 238—258; *H. H. Roth*, Das Kölner Domkapitel von 1503 bis zu seinem Erlöschen 1803 = Veröff. des Köln. Geschichtsvereins 5 (Köln 1930); *J. de Theux*, Le chapitre de Saint-Lambert à Liège, 4 Bde (Brüssel 1871/73); *A. Dubois*, Le chapitre cathédrale de Saint-Lambert de Liège au XVII[e] siècle (Lüttich 1949); *L. A. Veit*, Mainzer Domherren vom Ende des 16. bis zum Anfang des 18. Jh. in Leben, Haus und Habe (Mainz 1924); *F. Keinemann*, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh. (Münster i. W. 1967); *ders.*, Das Domstift Mainz und der mediate Adel. Der Streit um die Zulassung von Angehörigen der landsässigen Ritterschaften zu Mainzer Dompräbenden: HJ 89 (1969) 153—170; *L. H. Krick*, Das ehemalige Domstift Passau und die ehemaligen Kollegiatstifte des Bistums Passau. Chronologische Reihenfolgen ihrer Mitglieder von der Gründung der Stifte bis zu ihrer Auflösung (Passau 1922); *J. Oswald*, Das alte Passauer Domkapitel (München 1933); *H. Wagner - H. Klein*, Salzburgs Domherren 1300—1514 (Salzburg 1952); *J. Riedl*, Salzburgs Domherren 1514—1806: Mitt. der Ges. für Salzburg. Landeskunde 7 (1867) 122—286; O. *Rommel*, Das Seckauer Domkapitel in seiner persönlichen Zusammensetzung (1218—1782) (Diss. masch. Wien 1955); *M. Dohna*, Gräfin, Die ständischen Verhältnisse am Domkapitel von Trier vom 16. bis zum 18. Jh. (Trier 1960), hierzu auch die Besprechung von *P. Neu*: RhVjbl 26 (1961) 354—359; *D. Leopold*, Das Wiener Domkapitel zum hl. Stephan in seiner personellen Zusammensetzung in der Zeit von der Reformation Ferdinands I. bis zu seiner Erhebung zum Metropolitankapitel, 1554—1722 (Phil. Diss. masch. Wien 1947); *J. Embach*, Das Wormser Domkapitel in den Jahren 1789—1802 (Lic.-Arbeit masch. Mainz 1952); *A. Amrhein*, Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstiftes zu Würzburg, St. Kiliansbrüder genannt, von seiner Gründung bis zur Säkularisation (742—1803): Archiv des histor. Vereins für Unterfranken u. Aschaffenburg 33 (1890) 3—380.

Einzelne stiftsfähige Familien und Domherren: *J. Kist*, Bamberger Domherren aus dem Geschlecht von Guttenberg im Zeitalter der Gegenreformation: Jb. für fränk. Landesforschung 11/12 (1953) 277—282; *P. Michels*, Ahnentafeln Paderborner Domherren (Paderborn 1966); *M. Domarus*, Die Grafen von Dernbach, Aufstieg und Ende eines reichsständischen Hauses: Mainfränkisches Jb. 16 (Würzburg 1964); *H. Gerig*, Der Kölner Dompropst Christian August Herzog von Sachsen-Zeitz, Bischof von Raab. Seine diplomatische Tätigkeit am Niederrhein zu Beginn des Spanischen Erbfolgekriegs im Dienst der Politik Kaiser Leopolds I. 1701—03 (Bonn 1930); *H. Nottarp*, Ein Mindener Dompropst des 18. Jh.: WZ 103—104 (1954) 93—106, wieder abgedruckt: *H. Nottarp*, Aus Rechtsgeschichte und Kirchenrecht. Gesammelte Abhandlungen, hrsg. von *F. Merzbacher* (Köln - Graz 1967) 96—175; *H. Rössler*, Graf Johann Philipp Stadion. Napoleons deutscher Gegenspieler, 2 Bde (Wien 1966); *H. Budenbender*, Das Familiendrama Sickingen. Sein Verlauf und sein möglicher Zusammenhang mit Schillers Räubern: Mitt. des Historischen Vereins der Pfalz 61 (1963) 161—200.

Das nichtadelige Element in der Reichskirche: *E. Krausen*, Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17. u. 18. Jh.: ZBLG 27 (1964) 259—285; *ders.*, Die Zusammensetzung der bayerischen Prämonstratenserkonvente: HJ 86 (1966) 157—166; *A. Lederle*, Prälaten des 17. u. 18. Jh. aus dem Kinzigtal: FreibDiözArch 74 (1954) 208 bis 214; *G. Richter*, Die bürgerlichen Benediktiner der Abtei Fulda von 1627—1802: Quellen und Abh. zur Gesch. der Abtei und Diözese Fulda 7 (1911) 73—240; *J. Salzgeber*, Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie (Münster 1966).

Weihbischöfe: Allgemeines; Gesamtdarstellungen für ein-

zelne Diözesen: *H. Hofmann*, Hilfsmittel zur Bestimmung der Titular- und Weihbischöfe in Bayern: Mitt. für die Archivpflege in Bayern 10 (1964) 6—14; *A. Schröder*, Die Augsburger Weihbischöfe: Archiv für die Gesch. des Hochstifts Augsburg V (1919); *J. Jungnitz*, Die Breslauer Weihbischöfe (Breslau 1914); *F. A. Koch*, Die Erfurter Weihbischöfe. Ein Beitrag zur thüringischen Kirchengeschichte: Zschr. des Vereins für thüring. Gesch. und Altertumskunde 6 (Jena 1865); *F. E. v. Mering*, Die hohen Würdenträger der Erzdiözese Köln, zunächst die Weihbischöfe, Generalvikare u. Offiziale (Köln 1846); *W. Haid*, Die Constanzer Weihbischöfe 1550—1803: FreibDiözArch 9 (1875) 1—24 24—31; *U. Berlière*, Les évêques auxiliaires de Liège (Brügge 1919); *A. Tibus*, Geschichtliche Nachrichten über die Weihbischöfe von Münster (Münster 1862); *J. C. Möller*, Gesch. der Weihbischöfe von Osnabrück (Lingen 1887); *J. Evelt*, Die Weihbischöfe von Paderborn (Paderborn 1869/79); *K. J. Holzer*, De proepiscopis Trevirensibus (Koblenz 1845); *J. A. J. Hansen*, Die Weihbischöfe von Trier (Köln 1834); *J. Torsy*, Die Weihehandlungen der Kölner Weihbischöfe 1661—1680. Nach den weihbischöflichen Protokollen (Düsseldorf 1969).

Einzelne Weihbischöfe: *H. Enger*, Weihbischof Adam Adami und sein Wirken im Bistum Hildesheim: Unsere Diözese in Vergangenheit und Gegenwart 32 (1963) 13—31; *H. Wamper*, Das Leben der Brüder Adrian und Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649. Ein Beitrag zur Gesch. der Gegenreformation (Köln 1968); *K. Opladen*, Johann Sternenberg gen. Düsseldorf, Dechant zu Rees, Propst zu Xanten, Weihbischof von Münster († 1662). Ein Beitrag zur Gesch. der Gegenreformation: AHVNrh 157 (1955) 98—146; *G. Scherz - J. Raeder* (Hrsg.), Nicolai Stenonis Epistolae, 2 Bde (Hafniae - Friburgi 1952); *M. Bierbaum*, Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638—86) (Münster i. W. o. J.); *J. Köhne*, Die Tätigkeit des Weihbischofs Nicolaus Steno im Bistum Paderborn: ThGl 34 (1942); *J. Torsy*, Die Dienstreisen des Kölner Weihbischofs Paulus Aussemius 1677—79: Festschr. Wilhelm Neuss (Düsseldorf 1960) 164—182; *G. Schwaiger*, Römische Briefe des Regensburger Weihbischofs Sebastian Denich (1654/55): ZKG 73 (1962) 299—326; *M. Barth*, Der Straßburger Weihbischof Paul Graf Aldringen 1627—44: AElsKG 7 (1932) 363—374; *ders.*, Peter Creagh, Erzbischof von Dublin und Primas von Irland, als Weihbischof von Straßburg 1694—1705: ebd. 8 (1933) 269—286; *L. Lenhart*, Zwei Mainzer Weihbischöfe des 17. Jh. als ehemalige Heppenheimer Pfarrer. Adolf Gottfried Volusius (1676—79) und Mathias Starck (1679—1708): 1200 Jahre Heppenheim a. d. Bergstraße (1955) 129—149; *H. Raab*, Der Informativprozeß des Stiftskanonikers Johann Jakob Senft anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Erfurt 1695: Aschaffenburger Jb. 4 (1957) 770—776; *O. v. Looz-Corswarem*, Eine Firmungsreise des Trierer Weihbischofs Otto v. Senheim (1633—62): Festschr. für Alois Thomas (Trier 1967) 259—266; *B. Fischer*, Pontifikalhandlungen der beiden Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt († 1698) und Peter Kornel von Beywegh († 1744) im Raume des heutigen Bistums Trier in den Jahren 1685—87 und 1708—10. Nach ihrem bisher unveröffentlichten Weihetagebuch in der Bibliothek des Priesterseminars St. Peter im Schwarzwald: AMrhKG 5 (1953) 311—324; *L. Just*, Der Trierer Weihbischof Johann Mathias v. Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714—29): ebd. 11 (1959) 160—189; *F. Schäfer*, Lothar Friedrich v. Nalbach. Sein Wirken für den Kurstaat Trier als Weihbischof 1691—1748 (Köln 1937); *H. Schmitt*, Die Aushilfe der Speyerer Weihbischöfe Johann Philipp Burckhardt u. Peter Kornel von Beywegh im Bistum Worms: AMrhKG 12 (1960) 237—250; *ders.*, Der Wormser Weihbischof Johann Baptist Gegg aus Eichstätt (1716—30): ebd. 15 (1963) 95—146; *ders.*, Christian Albert Anton v. Merle, Weihbischof von Worms (1734—65): ebd. 16 (1964) 200—248; *R. Haaß*, Das religiös-kirchliche Leben in Köln unter dem Einfluß der Francken-Siersdorf (1724—70): Spiegel der Geschichte, Festschr. für Max Braubach (Münster 1964) 581—589; *A. Ph. Brück*, Stephan Alexander Würdtwein: AMrhKG 2 (1950) 193—216; *H. Raab*, Valentin Heimes' Informativprozeß anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und

Mainz (1782): Jb. für das Bistum Mainz 7 (1957) 172—189; *A. Bach*, Der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes und die „Weinpredigt" in Goethes „St. Rochusfest zu Bingen": RhVjbl 27 (1962) 97—116; *A. F. Ludwig*, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theolog. Aufklärung und kirchl. Restauration, 2 Bde (Paderborn 1904/06).

Den Dreißigjährigen Krieg hatte der Westfälische Friede beendet, den Frieden aber vermochte er dem Reich nicht zu bringen. In einer bis in das erste Drittel des 18. Jh. kaum von einigen Friedensjahren unterbrochenen Abfolge von Kriegen waren in der „konstituierten Anarchie" des Reiches die geistlichen Staaten als wehrlose Objekte den großen Mächten ausgeliefert, immer wieder von Feldzügen und Kriegsfolgen heimgesucht, in ihrer Existenz durch Säkularisationsprojekte und auf europäischen Friedenskongressen wiederholt bedroht und in ihrem Wiederaufbau durch ihre eigene Verfassung als Wahlstaaten, Mitherrschaft der Domkapitel, Mangel an Kontinuität und die Doppelfunktion der geistlichen Fürsten stark gehemmt.

Das Erzstift Trier z. B. hatte zwischen 1500 und 1720 einhundert Kriegs-, Pest- und Besatzungsjahre zu erdulden[1]. In dem kleinen, von reformiertem kurpfälzischem Gebiet fast ganz eingeschlossenen Hochstift Worms, dessen Dom den Schweden als Garnisonskirche gedient hatte, konnten erst, nachdem die katholischen Neuburger auf das Haus Pfalz-Simmern in der Kurpfalz gefolgt waren, die furchtbaren Zerstörungen des Orléansschen Krieges unter Fürstbischof Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg (1694—1732) einigermaßen überwunden und an eine Wiederherstellung des kirchlichen Lebens nicht zuletzt im Schutz der umstrittenen Rijswijker Klausel gedacht werden. Die Türkennot[2], bis in Motive und Gestalten volksfrommen Brauchtums hinein spürbar, wurde erst mit dem Frieden von Passarowitz (1718) gebannt, und längere Friedenszeiten im Westen leiteten erst die Friedensschlüsse von Utrecht, Rastatt, Baden (1713/14) und Aachen (1748) ein. Mit den im barocken Überschwang und ziemlich gleichförmig fast überall vorgetragenen Klagen über die Not der Zeit, das Elend der Kriege im Westen, die Türkengefahr im Osten mischt sich das Jammern über Pest, Teuerung und Sittenverfall[3]. Auch wenn die tendenziöse Übertreibung in zeitgenössischen Berichten in Rechnung gestellt und die Verhältnisse als

[1] *G. Reitz*, Die Größe des geistlichen und ritterschaftlichen Grundbesitzes im ehemaligen Kur-Trier (Koblenz 1919) 43.

[2] *H. Watzl* (Hrsg.), Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683 (Graz - Köln 1956); *L. A. Veit - L. Lenhart*, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (Freiburg i. Br. 1956) 64 f.

[3] Über die schweren Kriegszeiten von 1701 bis 1713 bemerkt der Luxemburger Karmelit P. Pacificus a Cruce: „Jetzo ist alles im Krieg und in einem übelen Stand: Niederland ist noch niederer geworden durch Krieg; Elsaß ist ein Elendsas worden; der Rheinstrom ein Peinstrom; Italien ist ein Ort der Bataillen . . . Allenthalben ist Krieg und Elend! . . ." Zit. nach *E. Donckel*, P. Pacificus a Cruce, Ordinis Fratrum B. M. V. de Monte Carmelo. Sein Leben — Sein Predigtwerk: Festschr. für Alois Thomas (Trier 1967) 106 Anm. 43. — Wenig später klagt ein anderer Zeitgenosse über die Zustände im Bistum Speyer: „Es war

keineswegs hoffnungslos angesetzt werden, bleibt der trotz Rückschlägen zäh weitergeführte politisch-wirtschaftliche Wiederaufbau sowie die Erneuerung und Vertiefung des religiös-kirchlichen Lebens, die in der sakralen Kunst unter den Wittelsbachern, Habsburgern, Pfalz-Neuburgern und Schönborn sinnfälligen Ausdruck fanden, eine imponierende Leistung.

Die militärisch-politisch ohnmächtigen, nur auf das Recht gestellten geistlichen Territorien des Reiches waren während des Dreißigjährigen Krieges besonders schwer heimgesucht worden. Kaum ein Fürstbischof hatte wie der glaubenseifrige Erzbischof Paris Lodron von Salzburg (1619—53) sein Land vor Krieg und Kriegsfolgen bewahren, die Universität, das Collegium Marianum (1645), das Rupertinum (1653) gründen und den Dom vollenden können [4]. Das Fürstbistum Lüttich unter Ferdinand von Bayern war auf Grund seiner Neutralität [5] ebensowenig ganz verschont geblieben wie das Hochstift Basel, wenn auch nach Kriegsende eine Abwanderung in stärker entvölkerte Gebiete des Reiches [6], etwa von Lüttich nach Seligenstadt, den gegenteiligen Eindruck erwecken mochte. Selbst in den Gebieten der Reichskirche, die Plünderung, Zerstörung nie direkt gespürt hatten, waren durch den Krieg die bereits vorhandene Verschuldung vergrößert, gewohnte Verbindungen zerrissen, Flüchtlingselend und verengte Lebensbedingungen herbeigeführt worden. Das Bistum Brixen war 1659 so stark verschuldet, daß die Annaten und Steuern an Tirol nicht gezahlt werden konnten und der größte Teil der Einnahmen für die Tilgung der Zinsen verwendet werden mußte. Im Fürstbistum Trient war nach einem Bericht des Bischofs Karl Emanuel vom Jahre 1653 die wirtschaftliche Lage kaum besser [7].

Schlimmer als in den Randbistümern der Reichskirche im Westen und südlich der Donau sah es auf politisch-wirtschaftlichem und religiös-sitt-

kein Schatten mehr von der disciplina ecclesiastica gewesen, kein Laster so groß, daß man unter der Geistlichkeit selbsten nicht ersehen. Die Lehre Christi ist erweislich an vielen Orten ein ohnbekanntes Wesen." Zit. nach *O. B. Roegele*, Damian Hugo von Schönborn und die Anfänge des Bruchsaler Priesterseminars: FreibDiözArch 71 (1951) 10.

[4] *F. Martin*, Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (1557—1812) (Salzburg [3]1966) 85—105.

[5] *P. Harsin*, Les origines diplomatiques de la neutralité liégeoise: Revue belge de philologie et d'histoire 5 (1926) 423—452.

[6] Vgl. zu den Bevölkerungsverlusten und Kriegsschäden *G. Franz*, Der Dreißigjährige Krieg und das deutsche Volk (Stuttgart [3]1961); *J. Schmidlin*, Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreißigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten (Freiburg i. Br. 1940); *A. Rothbauer*, Der Dreißigjährige Krieg im Spiegel der ältesten Langenloiser Matrik: Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich NF 35 (1964) 357—363; *H. Steinberg*, Der Dreißigjährige Krieg und der Kampf um die Vorherrschaft in Europa 1600—60 (Göttingen 1967) versucht neuerdings wenig überzeugend das „herkömmliche" Bild von der furchtbaren Katastrophe des Dreißigjährigen Krieges zu korrigieren und seine kultur- und sittenzerstörende Wirkung herabzudrücken.

[7] *I. Ph. Dengel*, Berichte von Bischöfen über den Stand ihrer Diözesen (Relationes status ecclesiarum). Als Beitrag zur Kirchengeschichte Österreichs im 16. und 17. Jh.: Forschungen und Mitteilungen zur Geschichte Tyrols und Vorarlbergs 6 (1907) 323—326 337—340.

lichem Gebiet um die Mitte des 17. Jh. in der „Pfaffengasse" an Rhein und Main sowie in den katholisch gebliebenen Hochstiften Norddeutschlands aus. In den meisten geistlichen Territorien mußten ganze Landstriche fast neu besiedelt, zahlreiche verödete Ortschaften, heruntergekommene Städte aufgebaut, hohe Schuldenlasten abgetragen, der Verwirrung in der Währung, den Übergriffen weltlicher Herren auf Güter und Gerechtsame von Kirchen und Geistlichen gesteuert werden. „Die uns erhaltenen Berichte über die nach Kriegsende vorgenommenen Visitationen entrollen trostlose Bilder von der Zerstörung der Kirchen, vom Tiefstand des spärlichen Klerus, von der Auflösung und Zerrüttung allen kirchlichen Lebens, von der sittlichen Verwilderung und dem wüsten Aberglauben der Bevölkerung."[8]

Beim Amtsantritt Johann Philipps von Schönborn in Mainz 1647 waren im sogenannten Oberstift mit der zweiten Residenzstadt Aschaffenburg von 105 Pfarreien 77 unbesetzt. Das linksrheinische Erzstift mit dem nach der schwedischen Besatzung zur Hälfte zerstörten Mainz blieb bis 1650 in den Händen der Franzosen. In dem Hochstift Bamberg war die „Bevölkerung durch Gewalttaten, Hunger und Seuchen dezimiert. Die Überlebenden waren infolge der wiederholten Kontributionen sehr verarmt."[9] Im Fürstbistum Münster sahen die religiösen und sittlichen Zustände bedenklicher aus als die wirtschaftlichen. Die Kirchenzucht war verfallen, seltsame Kultusformen hatten sich eingebürgert, ein großer Teil des Klerus lebte beim Regierungsantritt des Bischofs Christoph Bernhard von Galen im Konkubinat[10]. Die größte Diözese der Reichskirche, Konstanz, zählte im Jahre 1650 nach dem Rombericht ihres Bischofs Johann Franz Vogt von Altensumerau und Praßberg nur noch sechshundert besetzte Pfarreien von insgesamt mehr als tausend. Im Bistum Regensburg waren 1654 über dreihundert Seelsorgestellen vakant. Nicht besser sah es in den meisten übrigen Fürstbistümern aus, wo nicht selten außer den bekannten Kriegsfolgen fremde Besatzungstruppen, Streifzüge und beträchtliche Satisfaktionsforderungen[11] den politisch-wirtschaftlichen und religiös-kirchlichen Wiederaufbau erschwerten.

Die seit dem Spätmittelalter bestehende Verschuldung vieler Fürstbistümer konnte, soweit hierüber zuverlässige Angaben vorliegen, infolge der Kriegslasten, des Währungsverfalls, aber auch verfehlter Finanzpolitik, übertriebener Ausgaben für Hofhaltung, Bauvorhaben, Versorgung von Verwandten regierender Fürsten selbst in reichen Hochstiften nur in den

[8] *F. X. Seppelt*, Geschichte des Bistums Breslau (Breslau 1929) 71.
[9] *J. Kist*, Fürst und Erzbistum Bamberg (Bamberg ²1962) 103.
[10] *W. Kohl*, Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650—78 (Münster 1964) 26—32.
[11] So hatten z. B. auch die Fürstabteien Murbach und Luders eine ungeheure Summe an Satisfaktionsgeldern zu zahlen, was sich bis in das 18. Jh. hinein auswirkte; *A. Gatrio*, Die Abtei Murbach im Elsaß II (Straßburg 1895) 553.

seltensten Fällen in größerem Umfange reduziert werden [12]. Als ausgesprochen arme bzw. stark verschuldete Fürstbistümer galten während des 17. und 18. Jh. Chur, Konstanz, Regensburg, Paderborn, Hildesheim, zum Teil auch Worms, Speyer, Trier und Freising. Die Kumulation von Bistümern muß auch unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Als wirtschaftlich gesund und relativ reich, daher auch begehrte Objekte fürstlicher und reichsritterlicher Bistumspolitik, galten in derselben Zeit die Erzstifte Mainz — mit rund 1 500 000—1 700 000 Reichstaler jährlicher Einnahmen um 1790 — und Köln, die Hochstifte Münster, Straßburg, Würzburg, Augsburg, auch Bamberg nach dem Wiederaufbau unter Bischof Philipp Valentin Voit von Rieneck. Die Jahreseinkünfte des Bischofs Wilhelm Egon von Fürstenberg (1740) aus dem Fürstbistum Straßburg, den Abteien St. Arnulf in Metz, St. Michel und anderen Pfründen werden auf 600 000—700 000 Livres geschätzt, die Gesamteinkünfte des Kurfürst-Erzbischofs Max Franz von Köln auf mehr als eine Million Reichstaler.

Die berechtigte Kritik an der Finanzpolitik [13] mancher geistlicher Fürsten sollte indessen nicht ihre Verdienste um die Förderung der Kunst, vor allem der Architektur, etwa durch die Schönborn [14], der Malerei, Musik des Barock und Rokoko, aber auch der Wissenschaft und der Caritas übersehen, die bei einem Vergleich mit den mächtigeren weltlichen Territorien durchaus bestehen können. Die Nichtentwicklung stehender Heere als ersten Machtmittels des modernen absolutistischen Staates ließ die geistlichen Territorien, auch infolge der engen Verbindung von Militare und Aerarium, in der staatlichen Organisation und als politische Faktoren zurückbleiben, hielt ihnen aber die Möglichkeit frei, in älteren Formen die Grundfrage allen staatlichen Lebens zu lösen — ein erträgliches der natürlichen Ordnung entsprechendes

[12] Nach einem Bericht des Mainzer Kurfürst-Erzbischofs Friedrich Karl v. Ostein an Maria Theresia vom 20. 3. 1763 hatte ihm der Siebenjährige Krieg „statt Unterthanen schier nichts als Bettler hinterlassen. Stifter und Klöster liegen mit ihren Einkünften völlig darnieder. Ja, es ist kein Dörflein in meinem ganzen Erzstift so klein, daß es nicht schier so viel und oft mehreres, als es werth, schuldig ist." Nach einer Kurmainzer Aufstellung vom 16. 10. 1763 betrugen die Verluste und Schäden durch französische, kaiserliche, preußische und alliierte Truppen, die Ausgaben für das Mainzer Kontingent in der Reichsarmee eingeschlossen, 20 156 447 Gulden und 21 Kronen. Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Wien, MOG, 25 A, 20.

[13] Die Ausgaben-, Einnahmen- und Schuldenpolitik geistlicher Fürsten ist noch sehr wenig erforscht. Auf zwei einschlägige Untersuchungen für das 18. Jh. kann hier nur verwiesen werden: *H. Maas*, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte des Bistums Speyer während der Regierung des Fürstbischofs Franz Christoph von Hutten (1743—1770) (Diss. Göttingen 1931); *O. Schneider*, Die Finanzpolitik des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier = Finanzwissenschaftliche Forschungsarbeiten NF Heft 19 (Berlin 1958).

[14] *M. v. Freeden*, Würzburgs Residenz und Fürstenhof zur Schönbornzeit (Würzburg 1949); *ders.*, Kunst und Künstler am Hofe des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn (Würzburg 1949); *J. F. Abert*, Vom Mäzenatentum der Schönborn (Würzburg 1949); *M. Braubach*, Politik und Kultur an den geistlichen Fürstenhöfen Westfalens gegen Ende des alten Reiches: WZ 105 (1955) 65—82, auch in: Bonner historische Forschungen 33 (1969)

Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, Mensch und Staat früher und einfacher herbeizuführen, nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt eines künftigen, jenseitigen Heils. Der Mangel an Staatlichkeit, sosehr er auch den Territorien unter Krummstab und Inful zum Schicksal werden und die Kritik der Aufklärung provozieren mußte, konnte andererseits als Versprechen einer relativ größeren Freiheit und einer gewissen irdischen Glückseligkeit in dem Sprichwort „Unterm Krummstab ist gut ruhen" begrüßt werden. „Die höhnisch präcidirte Pfaffengasse macht die vor Deutsche Menschheit unschäzbare und ewigen Danks würdige Pyrenäen, daß nicht wie in Frankreich und Spanien Monarchenmacht alles in seine Ketten schlug und diese Alpen können bleiben", schreibt Friedrich Carl v. Moser am Vorabend der Säkularisation, und er fährt fort, nur dem geistlichen Fürsten komme „in buchstäblicher Bedeutung des Wortes der Name eines Staatsverwalters zu, weil schlechte, nachteilige Handlungen ihm nicht so wie einem weltlichen Souverain hingehen, weil er das Auge eines Capitels über und um sich hat" [15].

Nennenswerte Hilfe konnten die geistlichen Fürsten beim religiös-kirchlichen Wiederaufbau weder von Rom noch von den Nuntiaturen in Köln, Wien und Luzern erwarten. Von Reformtätigkeit der Nuntien wie im ausgehenden 16. oder in den beiden ersten Jahrzehnten des 17. Jh. wird nicht mehr allzuviel festzustellen sein [16]. Verschiedentlich wurden Reformen gegen den Widerstand der Nuntien von den Bischöfen durchgesetzt. Von dem weitgespannten Amts- und Jurisdiktionsbereich, den etwa der Kölner Nuntius Sanfelice mit dem Blick auf Metz, Toul, Verdun nicht aufzugeben mahnt und den noch der Uditore Fini 1670 in seiner Instruktion prätendiert — „si estende questa Nunziatura per tutto quel tratto di paese, che bagna il Rheno, cominciando da Basilea fino alle sue bocche dell'Oceano Britannico" [17] —, ist kaum mehr als das Herzstück, die Bistümer Köln und Lüttich, übriggeblieben, und auch dort nimmt unter Max Heinrich der

546—562; Kurfürst Clemens August, Landesherr und Mäzen des 18. Jahrhunderts. Katalog der Ausstellung in Schloß Augustusburg zu Brühl 1961 (Köln 1961).

[15] *F. C. v. Moser*, Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland (Frankfurt-Leipzig 1787) 163.

[16] *A. Franzen*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Sanfelice vom Jahre 1659; RQ 50 (1955) 69—88; *ders.* Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich (1650—1688): ebd. 52 (1957) 169—210; *H. Raab*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Fabrizio Paolucci: ebd. 55 (1960) 129—150; *ders.*, Die Relation des Kölner Nuntius Gaetano de' Cavalieri von 1732: ebd. 58 (1963) 71—88; *ders.*, Die Instruktion für den Kölner Nuntius Jacopo Oddi: ebd. 62 (1967) 36—69; *A. Levinson*, Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I. (1657—1669): AÖG 103 (1913) 547—831; *R. Scotti*, Helvetia sacra. Relatione de Vescovati, Abbatie, et altre dignità subordinate alla Nuntiatura helvetica (Macerata 1642); *K. Haid*, Aus der Aktenmappe des Monsignore Francesco Boccapaduglio, Nuntius in der Schweiz: ZSKG 38 (1944) 121—153.

[17] *L. Just*, Die Kölner Nuntiatur nach einer Information des Uditore Fini von 1670: AHVNrh 155/156 (1954) 314.

Widerspruch gegen die Jurisdiktion und die Existenz der Nuntiatur gefährliche Formen an[18].

Die latente Existenzkrise der Reichskirche oder der drohende „Totalruin" einzelner Fürstbistümer konnten weder durch die Nuntiaturen noch das ständig schwächer werdende Papsttum, sondern allein durch Kaiser und „Reich" und dank der Politik der Wittelsbacher und Habsburger, der Pfalz-Neuburger und der großen stiftsfähigen Familien, etwa der Eltz und Schönborn, der von der Leyen, Dalberg, Stadion, Metternich, Walderdorff und ihrer reichsritterlichen Verwandtschaft, schlecht und recht im ersten Jahrhundert nach dem Westfälischen Frieden, seit der Mitte des 18. Jh. mit ständig nachlassender Kraft abgewehrt werden. Die Sicherung des konfessionellen Besitzstandes und die Rekatholisierung in der Oberpfalz, in Schlesien, Jülich und Berg, in den Diasporagebieten der Reichsbistümer ist zum großen Teil ihr Verdienst. Überschätzt werden gewöhnlich die konfessionspolitischen Folgen der Fürstenkonversionen[19].

Unverständlich wird die im Vergleich zu den romanischen Ländern mit einiger Verspätung, in größerem Umfang erst nach 1648 einsetzende Erneuerung des religiös-kirchlichen Lebens in der Reichskirche bleiben, wenn man nicht ihre besondere Verfassung und die zum Teil auch daraus erwachsenden Schwierigkeiten in Rechnung stellt[20].

Im System der Reichsverfassung waren die Bischöfe nicht nur Würdenträger der Hierarchie, Nachfolger der Apostel, sondern zugleich als Inhaber der als Zepterlehen vergebenen geistlichen Territorien Stütze des Reiches, Reichsstände mit Sitz und Stimme auf dem Reichstag, Fürsten, mit einer von dem Westfälischen Frieden ihnen zugesprochenen Souveränität, die, aus Mangel an realer Macht, nur wenige mit Recht für sich in Anspruch nehmen durften. Die geistlich-weltliche Doppelfunktion der Fürstbischöfe und Fürstäbte konnte einen Gewinn für die Kirchenreform darstellen, aber auch eine Versuchung und nicht selten die Kräfte einzelner in der höfisch-absolu-

[18] Siehe unten Kapitel: Reichskirchlicher Episkopalismus.

[19] Über Johann Ludwig von Nassau-Hadamar, der 1628 in Wien zur katholischen Kirche übertrat und sich 1650 als Witwer und Vater einer größeren Anzahl von Kindern, die zum Teil schon in den deutschen Kapiteln saßen, um das Fürstbistum Münster bewarb, vgl. *K. Wolf*, Johann Ludwig, Graf von Nassau-Hadamar: Nassauische Lebensbilder II (Wiesbaden 1943) 109—123; *W. Kohl*, Nassauische Absichten auf das Bistum Münster: Westfalen 36 (1958) 91—102; über Ernst von Hessen-Rheinfels, der in St. Goar, Bad Schwalbach, Rotenburg a. d. Fulda die Rekatholisierung förderte, vgl. *H. Raab*, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623—93) (St. Goar 1964). — Keine oder nur geringe konfessionspolitische Folgen hatten die Konversionen der Herzöge Alexander Heinrich von Holstein (1649), Johann Friedrich von Hannover (1651), des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach, des Kurfürsten Friedrich August I. von Sachsen, der Herzöge von Württemberg usw.

[20] Es versteht sich von selbst, daß hier nicht die trotz mancher Monographien noch weitgehend unerschlossene Geschichte der gegenreformatorischen und reformerischen Bestrebungen des 17. u. frühen 18. Jh. in der Reichskirche geschrieben werden kann.

tistischen Welt übersteigen, den Fürsten oder Weltmann über den Bischof siegen lassen. Der häufig in der zeitgenössischen Kritik verlangte Verzicht auf Prunk und Repräsentation oder die Forderung nach vertiefter wissenschaftlicher Bildung[21] berühren das Kernproblem der Reichskirche nur an der Oberfläche.

Eine Reichskirche im Sinne eines alle Bistümer umfassenden Verbandes mit einer geistlichen Spitze, die mit Leitungsgewalt ausgestattet gewesen wäre, hat es nicht gegeben. Die Reichskirche war, was die Geschlossenheit betraf, nicht mit der Ecclesia Gallicana zu vergleichen, stellte aber, als erst einmal die kirchenrechtliche und historische Begründung des Episkopalismus, zunächst in Anlehnung an den Gallikanismus, gewisse Fortschritte gemacht hatte, die eigenen Freiheiten — Fürstabt Martin Gerbert spricht sogar von einer „Nationalfreyheit der deutschen Kirche" — voll Stolz über die gallikanischen, die im Grunde nur Ausdruck der Herrschaft des Königs über die Kirche seien.

Formalrechtlich gründete sich das Leben der Reichskirche zunächst und ausschließlich auf das Wiener Konkordat von 1448[22], mit den wichtigsten Bestimmungen über die Besetzung der Reichsbistümer, der Pfründen und über die finanziellen Leistungen an die Römische Kurie. Im späten 17. Jh. wurde im Zusammenhang mit der zwiespältigen Kölner Wahl von 1688 und den Bemühungen von G. W. Leibniz eine Wiederbelebung des Wormser Konkordats und eine Inanspruchnahme des daraus abgeleiteten kaiserlichen Entscheidungsrechts zwiespältiger Wahlen versucht[23]. Das episkopalistische Reichskirchenrecht rückte die wiederentdeckten Concordata Principum von 1447, vor allem die darin bestätigte Mainzer Akzeptation von 1439 in den Vordergrund und wollte über deren Bestimmungen das Wiener Konkordat modifiziert wissen[24]. Die einschlägigen Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens, des Westfälischen Friedens, der kaiserlichen Wahlkapitula-

[21] Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels vertrat in seinem „Speculum pro Episcopo et simul Principi saeculari" die Auffassung, daß einem Bischof nur „propter duritiem cordis, das ist nach der heutigen Welt Zustand" die Vereinigung von geistlicher und weltlicher Macht hingehen dürfe. Kein Bischof sollte sich wie Christoph Bernhard von Galen in Münster, wie die Päpste Julius II., Innozenz X. „in Krieg und Kriegsgeschäften implicieren" dürfen. Gründliche theologische Kenntnisse, akademische Grade, seelsorgerische Erfahrung seien von jedem Bischofskandidaten zu fordern. Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand dürfe nicht von der Wählbarkeit ausschließen. — Für Fürstabt Bernhard Frank von Disentis ist etwa 80 Jahre später ein „ungebildeter Bischof ein stummer Herold". *L. Schmid*, Bernhard Frank von Frankenberg, Fürstabt von Disentis 1742—63 (Chur 1958) 53.

[22] *H. Raab*, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jh. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (Wiesbaden 1956).

[23] *P. Kopfermann*, Das Wiener Konkordat im deutschen Staatsrecht (Berlin 1908).

[24] Siehe unten Kapitel: Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

tion, schließlich die Rijswijker Klausel galten, neben den großen Friedensschlüssen des 17. und 18. Jh., den Reformkonzilien von Konstanz und Basel als die Grundlagen der Reichskirche. Zu einem den Forderungen der Zeit entsprechenden neuen Konkordat hat es die Reichskirche im 17. und 18. Jh. nicht gebracht.

Als uraltes, einigendes Band der Reichsbistümer wurde die Mainzer Kirchenprovinz und die Idee eines Primas Germaniae beschworen. Den Titel eines „Primas Germaniae" konnten zwar die Erzbischöfe von Salzburg seit dem Übergang Magdeburgs zur Reformation beanspruchen, seit der Mitte des 17. Jh. mit kaiserlicher Unterstützung behaupten und 1750 sogar von der Reichskanzlei anerkannt sehen. Mehr als ein Ehrentitel ist dieser, auch als die Kurfürst-Erzbischöfe von Mainz danach zu streben begannen, zu keiner Zeit gewesen, wenn auch Mainz mit einem gewissen Recht als die Metropolis Germaniae bis zum Untergang des Reiches gelten mochte, „zunehmend in reichsverfassungsrechtlichem Sinne, abnehmend im Sinne des kirchlichen Primats und kaum im Sinne der Territorialgewalt" [25]. Als Kurerzkanzler des Reiches nahm der Mainzer Erzbischof die angesehenste Stellung unter den geistlichen Fürsten ein [26] — die Fürstbischöfe von Eichstätt legten sich den Titel eines „Sanctae Moguntinae Sedis Cancellarius" bei — und hatte über die Unversehrtheit des Reiches und die Rechte der Reichskirche zu wachen. Aber seine kirchlichen Befugnisse waren trotz des gelegentlichen Gebrauchs des Primastitels und verschiedener Versuche, sich zum Sprecher reichskirchlicher Interessen zu machen, keine anderen als die der übrigen drei Erzbischöfe.

Umfang und Grenzen der Reichskirche sind nie genau umschrieben, entsprechen auch nicht Wessenbergs späterer „deutscher Kirche" unter einem deutschen Primas [27], sondern sind vielmehr am ehesten noch nach dem Geltungsbereich des Wiener Konkordats (1448) mit dem reichskirchlichen Grundgesetz der freien Bischofswahl zu bestimmen. Fließende, unklare Grenzen, Kompetenzüberschneidungen, kuriose Rechtsverhältnisse — es sei nur erinnert an die Fürstabteien St. Gallen, Murbach-Luders, an die Salzburger Eigenbistümer, an die Abteien „nullius dioecesis" [28] und Quasibistümer, an die Alternation in Osnabrück und an die konfessionell gemischten Domkapitel und Stifte — geben der Verfassung der Reichskirche ihre besondere Note und erschweren manche Reformen. Die Zahl der Bistümer bleibt in den 150 Jahren nach dem Westfälischen Frieden konstant, sieht man von der Erhebung Fuldas und Corveys zu Bistümern in der zweiten

[25] *J. Bärmann*, Moguntiae Metropolis Germaniae (Mainz 1965) 23.
[26] *H. Mathy*, Über das Mainzer Erzkanzleramt in der Neuzeit. Stand und Aufgaben der Forschung: Geschichtl. Landeskunde II (1965) 109—149.
[27] *I. H. v. Wessenberg*, Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfange des deutschen Bundes (1818).
[28] *Ph. Hofmeister*, Gefreite Abteien und Prälaturen: ZSavRGkan 50 (1964) 176 ff.

Hälfte des 18. Jh. ab. Zu gegenreformatorischen Bistumsgründungen in der Reichskirche reichten Kraft und Wille nicht, obwohl nicht erst Joseph II. die Notwendigkeit empfunden hat, die fast tausend Jahre alte Bistumsorganisation neu zu ordnen. Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623—93) verlangte für das Reich 150 Erzbistümer und Bistümer mit jeweils nicht mehr als 200 Pfarreien und nicht über 4000 Taler Jahreseinkünften. Einzelne Korrekturen kirchlicher Verwaltungsbezirke konnten nur mit beträchtlicher Mühe durchgesetzt, der jahrhundertealte Exemtionsstreit zwischen Salzburg und Passau [29] erst 1728 zugunsten des letzteren entschieden werden.

Die Reichskirche hörte praktisch an den Grenzen der kaiserlichen Hausmacht auf, griff aber andererseits über die Grenzen der Eidgenossenschaft und Frankreichs hinüber. Ihre Verhältnisse im bayerischen Machtbereich lassen sich trotz übereinstimmender Details mit denen der rheinischen geistlichen Kurstaaten nicht ohne weiteres vergleichen. In den österreichischen Erblanden war die Kirche weitgehend Landeskirche, ihre Bischöfe trotz beträchtlichem Landbesitz nur Landstände. Mit Ausnahme der adeligen Reichskleriker, die in Wien oder in Prag eine Rolle spielten (der Reichsvizekanzler Walderdorff, die beiden Erzbischöfe Manderscheid und Salm-Salm), der Bischöfe von Brixen, Trient, Seckau, Lavant konnte der Klerus der Erblande, soweit er nicht gleichzeitig in den Domkapiteln von Passau, Salzburg, Regensburg oder in Reichsstiften saß, nur ein schwaches Gefühl der Verbundenheit mit dem stiftischen Deutschland haben. Seit der Wende zum 18. Jh. begannen zudem die habsburgischen Träger der Kaiserkrone mit dem Herausbau einer österreichischen Monarchie aus dem Reich mehr und mehr sich als Herren einer Landeskirche zu fühlen.

Dennoch wird man, wenn man nach einer Spitze der Reichskirche sucht, die auf dieselbe Einfluß nehmen konnte, sie am ehesten noch im Kaiser, dem „Advocatus ecclesiae“ [30], sehen dürfen. Zwar war der Sitz der deutschen Könige und Kaiser im Chorgestühl mancher Domkirche zu einer ehrwürdigen Verlassenschaft geworden und verband sich mit der Würde eines Erzkanzlers der Kaiserin, die der Fürstabt von Fulda bekleidete, oder dem von dem Fürstabt von Kempten beanspruchten Erzmarschallamt nur ein höchst bescheidener Einfluß, doch zeigt sich darin oder in dem künstlerischen Programm stiftischer Kaisersäle, in der Historiographie sowohl als der Architektur der Germania Sacra ihre „amphibische Konstitution“ [31]. Das Kaisertum blieb, ungeachtet der konfessionellen Spaltung des Reiches,

[29] *E. M. Eder*, Beiträge zum Passauer Exemtionsstreit (Phil. Diss. Wien 1962).

[30] *L. Glier*, Die Advocatia ecclesiae Romanae imperatoris in der Zeit von 1519 bis 1648 (Diss. Erlangen 1897); *R. Müller*, Die rechtlichen Wandlungen der Advocatia Ecclesiae des römischen Kaisers deutscher Nation (Jur. Diss. Erlangen 1895).

[31] Dieser u. E. treffende Ausdruck zuerst bei *N. Lieb*, Die Stiftsanlagen des Barocks in Altbayern und Schwaben: SM 29 (1968) 120: „Die heute kaum mehr verständliche, gewissermaßen amphibisch erscheinende Konstitution der Reichsstifte hat in der Architektur ihre Selbstdarstellung und ihre Rechtfertigung. Die Synthese von Kloster und Reichsstifts-

katholisch, in Anspruch und Aufgabe halb geistlich. In den geistlichen Staaten war nicht nur aus politischem Selbsterhaltungstrieb allgemein die Reichsverbundenheit stärker als in den meisten weltlichen Territorien. Nur innerhalb des Reiches konnten diese zahlreichen größeren und kleineren Papacäsarien politisch-kulturelles Leben entfalten oder sich ihrer politischen Machtlosigkeit im Vergleich mit dem Aufstieg der modern absolutistischen Staaten bewußt werden [32].

Durch die Reichsgrundgesetze, insbesondere durch den Westfälischen Frieden und die Wahlkapitulation, war der Kaiser verpflichtet, den Status quo der Reichskirche zu sichern [33], die Concordata Nationis Germanicae aufrechtzuerhalten und die Beschwerden gegen die Römische Kurie abzustellen [34]. Die deutschen Könige bzw. die Kaiser übten seit dem 13. Jh. das Recht der „Ersten Bitten" (Jus primariarum precum) [35] auch ohne päpstliches Indult und behaupteten es unter Joseph I. in einer heftigen Auseinandersetzung mit Rom. Sie erteilten Panisbriefe, „wodurch einer frommen Stiftung oder Gemeinde, wo ein gemeinschaftlicher Tisch üblich war oder noch ist, aufgetragen wird, einer gewissen Person ohne Unterschied des Standes, Geschlechts oder der Religion lebenslänglichen Unterhalt in Natur oder Geld abzureichen" [36].

Auf die Besetzung der Reichsbistümer und damit auf die Politik der geistlichen Territorien konnte das Reichsoberhaupt bei grundsätzlicher Achtung der Wahlfreiheit der Domkapitel durch Entsendung von Wahlbotschaftern, Rekommendationen, Gnadenerweise an österreichische oder reichspatriotische Domherren, auf politischem oder finanziellem Wege ein-

staat entspricht in ihrer architekturschöpferischen Bedeutung in etwa der Verbindung von Bischofs- und Königskirche in der gotischen Kathedrale." — *G. Iller*, Die Malereien des Kaisersaales zu Fulda (1939).

[32] *Jos. v. Eichendorff*, Über die Folgen der Aufhebung der Landeshoheit der Bischöfe und Klöster in Deutschland: Sämtl. WW, hrsg. von *W. Kosch - A. Sauer*, Bd 10 (Regensburg 1911) 169: „Als die einzig übriggebliebenen Ruinen eines ungeheuren alten Tempels unterhielten (die geistlichen Territorien) mitten im Strome der Verwandlung eine beständige, fast mystische Gemeinschaft und Hinweisung auf eine große Vergangenheit, deren Erinnerung andere Staaten nicht hastig genug vernichten zu können glaubten."

[33] So ermahnte z. B. Ferdinand III. 1656 die Eidgenossenschaft, daß sie das Stift Sankt Gallen bei den „vom Heil. Röm. Reich zu Lehen habenden Regalien, Rechten und Gerechtigkeiten" unangefochten ließe. Kaiser und Reich betrachteten, wie auch ihr Verhalten während des Toggenburger Krieges zeigt, die Reichszugehörigkeit des Stiftes als durch den Westfälischen Frieden nicht angetastet.

[34] *W. Wagner*, Das Staatsrecht des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Eine Darstellung der Reichsverfassung gegen Ende des 18. Jh. nach einer Handschrift der Wiener Staatsbibliothek (Karlsruhe 1968) 58—62.

[35] *H. E. Feine*, Papst, Erste Bitten und Regierungsantritt des Kaisers seit dem Ausgang des Mittelalters: ZSavRGkan 20 (1931) 1—101; *F. J. Heyen*, Die kaiserlichen Ersten Bitten für das Erzbistum Trier von Ferdinand I. bis Franz II. (1531—1792): Festschr. für Alois Thomas (Trier 1967) 175—188.

[36] *W. Wagner*, Staatsrecht 64.

wirken. Die Anwesenheit eines kaiserlichen Wahlkommissars bei den entscheidenden Vorverhandlungen, nicht jedoch bei dem Wahlakt selbst, wurde als rechtlich notwendig erachtet[37]. Das Entscheidungsrecht zwiespältiger Bischofswahlen und das Exklusivrecht, zu deren Begründung die staatskirchlichen Fürsprecher einer verstärkten Advokatie auf das Wormser Konkordat und das Reichsherkommen zurückgriffen, konnten gegen die Domkapitel und den stiftsfähigen Adel nicht durchgesetzt werden.

In Trient, wo durch die Kompaktaten vom 18. September 1363 und die Speyerer Note von 1571 den Habsburgern weitgehende Zugeständnisse gemacht worden waren, in Brixen, Passau, Eichstätt und Salzburg, dessen „Ewiges Statut" (1606) die Wahl bayerischer Prinzen und österreichischer Erzherzöge untersagte und praktisch nur noch Tiroler und Vorderösterreicher episkopabel erscheinen ließ, gelangten in der Regel Kandidaten aus dem österreichischen Adel und kaiserlichen Diensten auf den Bischofsstuhl. Eine in der Reichskirche und in der Gesamtkirche einzigartige Stellung nahm Salzburg mit dem Privileg der Ernennung, Konfirmation und Konsekration der Bischöfe seiner vier kleinen Eigenbistümer Gurk, Seckau, Chiemsee und Lavant ein. Für Gurk war allerdings zwischen König Ferdinand I. und Erzbischof Matthäus Lang die Neuregelung getroffen worden (25. 10. 1535), daß von drei aufeinanderfolgenden Bischöfen die ersten zwei stets vom Landesherrn ernannt werden sollten.

In den geistlichen Territorien an Main und Mittelrhein, deren reichsritterliche Domkapitel wiederholt und erfolgreich fürstlichen Kandidaten ihre Unabhängigkeit demonstrierten, regierten meist gut kaiserlich und reichspatriotisch eingestellte Fürstbischöfe. Hier behauptete sich die Reichsritterschaft über Ahnenprobe und ständische oder reichskreismäßige Exklusivität sowohl gegen die großen katholischen Fürstenfamilien, die Wittelsbacher, Habsburger, Pfalz-Neuburger und die Wettiner, als auch gegen den mediaten Adel, der in den nordwestdeutschen Domkapiteln dominierte, aber bei der Abwehr fürstlicher Kandidaturen in einer ungleich schwierigeren Lage war, zumal im Zuge der Gegenreformation und dynastischer Familienpolitik die Koadjutorie immer weiter, bis zur „quasi-Erblichkeit" in einer Reihe geistlicher Staaten ausgedehnt wurde. Das Fürstbistum Freising konnte vom Münchener Hof als „unsere Pfarr" bezeichnet werden, und im Erzstift Köln konnten infolge der Wittelsbacher Koadjutorien — die Kurie hat, wenigstens in der Theorie, die Koadjutorwahl nie als eigentliche Elektion oder Postulation betrachtet — in mehr als zweihundert Jahren nur insgesamt zwei Bischofswahlen (1688 und 1763) stattfinden. Trotz beträchtlicher Nachteile hatten die Koadjutorien zum mindesten den Vor-

[37] Über den Anspruch zur Entsendung Reichsvikariatischer Kommissare zu Bischofswahlen vgl. *W. Hermkes*, Das Reichsvikariat in Deutschland. Reichsvikare nach dem Tode des Kaisers von der Goldenen Bulle bis zum Ende des Reiches (Karlsruhe 1968) sowie unten Kapitel 23: Staatskirchentum.

teil, daß Interregna und domkapitularische Sedisvakanzregierungen mit ihren bekannten nachteiligen Folgen vermieden wurden.

Die geistlichen Territorien waren Wahlstaaten, daher so gut wie ohne jede Kontinuität in ihrer Außen- und Innenpolitik, aber auch bei allen kirchlichen Reformbestrebungen. Erbteilungen und Erbstreitigkeiten blieben ihnen zwar erspart, von dynastischer Rivalität, vom Ehrgeiz stiftsfähiger Familien, ihrem Nepotismus und ihren Interessengegensätzen waren sie jedoch nicht verschont. Interregnum, Sedisvakanzregierung — als „domkapitularische Ernte" nicht unzutreffend charakterisiert — stehen vielfach im Zeichen heftiger Animosität gegenüber der Person, der Familie und der Regierungstätigkeit des verstorbenen Fürstbischofs sowie seiner Ratgeber, die verschiedentlich nicht von persönlicher Verfolgung verschont blieben [38]. Das sowie die beträchtlichen Unkosten einer Bischofswahl, die außerdem aufzubringenden Summen für Annaten, Servitien, Palliengelder erschwerten jede Reform außerordentlich. Nicht wenige Fürstbischöfe standen beim Amtsantritt ohne Mittel da, folglich ohne größere Autorität, zudem gebunden durch die im Westfälischen Frieden anerkannten Wahlkapitulationen [39], die den Domkapiteln Mitregierung im Hochstift, Anteil an der geistlichen Verwaltung des Bistums sicherten, insgesamt die ständische Verfassung geistlicher Territorien garantierten [40].

Von kirchlichen Reformwünschen fanden in den Wahlkapitulationen ihren Niederschlag die Forderung auf Verzicht nach Bistumskumulationen, das Verlangen nach strengerer Beobachtung der Residenzpflicht, Regelung der geistlichen Gerichtsbarkeit und Fürsorge für ältere und arme Geistliche. Öfter wurden die Gewählten darauf verpflichtet, keinen Koadjutor zu nehmen, nicht das Kardinalat zu suchen oder nur dann, wenn das Wahlrecht des Domkapitels gesichert ist, keine Orden zuzulassen, die eine Schmälerung der bischöflichen Jurisdiktion bedeuten könnten, die Ketzerei auszurotten und die katholische Mission zu fördern. In den Fürstbistümern Würzburg, Speyer, Eichstätt kam es wegen der Wahlkapitulationen zu langwierigen Prozessen. Der Würzburger Fürstbischof Johann Gottfried II. von Guttenberg erreichte, daß er 1690 durch den Papst von der Wahl-

[38] *G. Christ*, Der Wiener Hof und die Wahl Conrad Wilhelms v. Werdenau zum Fürstbischof von Würzburg 1683: Würzburger Diözesangeschichts-Bll. 26 (1964) 298.

[39] *J. F. Abert*, Die Wahlkapitulationen der Würzburger Fürstbischöfe bis zum Ende des 17. Jh.: Archiv des Hist. Vereins für Unterfranken u. Aschaffenburg 46 (1969) 104 ff; *J. Kremer*, Studien zur Gesch. der Trierer Wahlkapitulationen (1286—1786): Westdt. Zschr. ErgH 16; *G. Weigel*, Die Wahlkapitulationen der Bamberger Bischöfe 1328—1693 (Bamberg 1909); *L. Bruggaier*, Die Wahlkapitulationen der Bischöfe und Reichsfürsten von Eichstätt. Eine historisch-kanonistische Studie (Freiburg i. Br. 1915); *N. Fuchs*, Die Wahlkapitulationen der Fürstbischöfe von Regensburg 1437—1801: Verhandlungen des Hist. Vereins für Oberpfalz u. Regensburg 101 (1960/61) 5 ff.

[40] *R. v. Oer*, Landständische Verfassungen in den geistlichen Fürstentümern Nordwestdeutschlands: Ständische Vertretungen in Europa im 17. und 18. Jh., hrsg. von *D. Gerhard* (Göttingen 1969) 94—119.

kapitulation absolviert wurde. Eine ähnliche Lösung versuchten die Fürstbischöfe von Eichstätt, Bamberg und Konstanz zu erreichen. Nach der Prüfung aller deutschen Wahlkapitulationen durch eine 1692 eingesetzte Partikularkongregation erließ Innozenz XII. auf deren Vorschlag die Konstitution „Ecclesiae catholicae" (22. 9. 1695) („Innocentiana"), durch welche unter Androhung strengster Strafen Verträge irgendwelcher Art vor der Wahl völlig verboten, alle nach der Wahl einzugehenden Verpflichtungen der Bestätigung des Heiligen Stuhles unterworfen wurden, bevor sie Gültigkeit erlangen sollten. Kaiser Leopold I. sprach sich in ähnlichem Sinne für die Ungültigkeit der Wahlkapitulationen aus. Diese Constitutio Innocentiana versetzte den Kapitulationen in einigen deutschen Hochstiften — Würzburg, Bamberg, Köln, Salzburg — einen entscheidenden Stoß, konnte sie jedoch in den Kapiteln, die der päpstlichen Bulle und der kaiserlichen Resolution den Gehorsam verweigerten, nicht beseitigen. Dort kam es, da die Domkapitel die Bischöfe auf Einhaltung ihrer Bestimmungen und auf Verzicht eines Rekurses nach Rom festlegten, kein Fürstbischof mit Rücksicht auf seine Familie die Auseinandersetzung um die Wahlkapitulation suchen konnte, zu einem leidlichen Modus vivendi, der nur gelegentlich gestört wurde.

Die im Spätmittelalter in der Kirche abgebauten Standesunterschiede traten im 17. Jh. wieder stärker hervor. In einem wohl nie zuvor erlebten Umfang wurde im Zug der Existenzsicherung und der katholischen Erneuerung die reichskirchliche Hierarchie und Führungsschicht von den wenigen katholischen Fürstenfamilien und dem stiftsfähigen Adel gestellt. Bis zum Tod der Erzherzöge Leopold Wilhelm (1662) und Karl Joseph (1664) und des Kölner Kurfürsten Ferdinand (13. 9. 1650), der es auf fünf Hochstifte, eine Fürstabtei und eine Fürstpropstei gebracht, keine höheren Weihen empfangen, aber doch um die Reform sich verdient gemacht hatte, scheint die Reichskirche zur Hälfte fast von Habsburg und Wittelsbach beherrscht. Als dann das Erzhaus Österreich aus Mangel an männlichen Sprossen keinen Bischofskandidaten mehr stellen konnte[41], traten der erbländische Adel, später die verwandten Pfalz-Neuburger, die Lothringer und Wettiner an seine Stelle.

Zwar wurden Bistumskumulationen in dem Umfang wie unter Leopold Wilhelm von Österreich und Ferdinand von Bayern nach der Mitte des

[41] Schon *A. Schulte*, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (Stuttgart ²1922) hat wiederholt darauf hingewiesen, daß nicht wenige adelige Familien durch den Eintritt ihrer Söhne in den geistlichen Stand ihr eigenes Weiterleben in Frage stellten. — *H. L. Krick*, 212 Stammtafeln adeliger Familien, denen geistliche Würdenträger des Bistums Passau entsprossen sind (Schweiklberg 1924) bezeichnet von 212 Familien 134 als ausgestorben, davon allerdings ca. 60 durch andere Umstände als den Eintritt der männlichen Nachkommenschaft in den geistlichen Stand. Für die Schwächung einer Familie durch geistliche Berufe sei neben den Habsburgern an die Wittelsbacher, Pfalz-Neuburger, Slavata erinnert.

17. Jh. nur noch selten erreicht, doch blieb die nordwestdeutsche Germania Sacra von Lüttich bis Hildesheim noch ein weiteres Jahrhundert bis zum Tod des Kurfürst-Erzbischofs Clemens August von Köln (1761) eine fast geschlossene geistliche Sekundogenitur der Wittelsbacher; die Fürstbistümer Freising und Regensburg waren bis zum Tode des Kardinals Johann Theodor von Bayern (1763) fast durchweg von Wittelsbachern besetzt. Die Familie Thun stellte allein vier Fürstbischöfe von Passau. Das reiche Hochstift Straßburg war von 1663 bis 1704 in den Händen der Fürstenberg, dann bis zu seinem Untergang eine Pfründe der fürstlichen Familie Rohan. Das Fürstbistum Basel geriet unter die Herrschaft einer Gruppe „von zehn Familien, die rechts und links des Rheines saßen“ [42]. Die Geschichte der geistlichen Territorien an Main und Rhein wurde in drei Generationen entscheidend von der Herrschaft der Schönborn und verwandter Familien bestimmt [43].

Die dynastische Reichskirchenpolitik trug zweifellos zur Machtkonzentration, zur Sicherung des konfessionellen Besitzstandes und zur Verringerung von Säkularisationsverfahren bei, aber sie brachte auch als Mittel der Versorgungspolitik für jüngere, nicht immer für den geistlichen Stand berufener Fürstensöhne ernste Gefahren für die Kirche und erschwerte, selbst wenn man das Wirken der Weihbischöfe genügend berücksichtigt, infolge der Bistumskumulation eine von der Hierarchie getragene kirchliche Reform. An schwachen, theologisch ungebildeten Bischöfen, deren Interesse an Politik, Krieg, Kunst oder Vergnügungen größer war als an ihren kirchlichen Aufgaben, hat es der Reichskirche im ausgehenden 17. Jh. nicht gefehlt. Doch nimmt die Zahl der Bischöfe ohne höhere Weihen ab. An frommen, ja hervorragenden Oberhirten, die sich dem Ideal eines Bischofs näherten, ist weniger Mangel, als es auf den ersten Blick scheinen mag. An vorbildlichen Bischöfen, die um die Durchführung kirchlicher Reformen sich verdient gemacht haben, seien wenigstens genannt: der fast vergessene fromme Trierer Erzbischof Johann Hugo von Orsbeck, der Salzburger Erzbischof Johann Ernst von Thun († 1709), der Bischof von Passau Sebastian Graf von Pöking (1673—88), der reformeifrige Franz Wilhelm von Wartenberg, Bischof von Regensburg und Osnabrück († 1661), „einer der größten Kirchenpolitiker seines Jahrhunderts“ [44], oder J. F. Eckher von Kapfing († 1724), als Bischof von Freising „geradezu der Typ jenes barocken Kirchenfürsten, der geistig-seelisch tief im Tridentinum wurzelt“ [45].

[42] *H. Rössler*, Deutscher Adel 1555—1740 (Darmstadt 1965) 196.

[43] Ebd. 194 zitiert Rössler aus einem Bericht des kaiserlichen Gesandten an den rheinischen Kurhöfen Trauttmannsdorff von 1786, nach dem die Schönborn und Stadion immer noch zur Spitzengruppe des Kurmainzer Adels gehörten.

[44] *G. Schwaiger*, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649—61) (München 1954) 302.

[45] *B. Hubensteiner*, Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising (München 1954) 193.

Als „Erbherren" der Hochstifte, als „condomini et conregnantes" oder „patriae et statuum protectores" (Kurtrierische Wahlkapitulation von 1729) verstanden sich die Domherrn. Über diese „Kirchenstaatsprinzen" (Sartorius) ist oft hart geurteilt worden. Man hat ihre unfähige Durchschnittlichkeit, ihren Mangel an Glaubenseifer und theologischer Bildung, ihre Pfründenjägerei, Streitlust, Spiel- und Trunksucht — ein von den päpstlichen Nuntien fast als deutsches Nationallaster beklagtes Übel — kritisiert und ihnen ein gut Teil Schuld an den Mißständen in der Kirche und den nur verspätet und zögernd durchgeführten Reformen gegeben. Es wird indessen nicht leicht sein, ihnen gerecht zu werden, zumal wenn man die bei aller Ähnlichkeit im großen doch im Detail erheblichen Unterschiede zwischen Größe, Einkünften und Struktur der einzelnen Kapitel berücksichtigt. Der stiftsfähige Adel wurzelt zutiefst in der höfischen Welt des Barock. Phlegmatisch unfähige Pfründenbesitzer, begabte Politiker, weltgewandte Kavaliere gab es in den Dom- und Stiftskapiteln, aber auch stille Beter und demütig fromme Priester. Ruhm- und Geldgier waren verbreitet, aber auch Buß- und Sühnebereitschaft. Der stiftsfähige Adel hat nicht nur für die eigene Familie gesorgt, seine Leistungen für Kirche und Reich, für Kunst und Wissenschaft verdienen bei aller Kritik, die an der „aristokratischen Reichskirche" angemeldet werden kann, Anerkennung. Die Schönborn und Eltz, die Stadion und Dalberg, die von der Leyen, Breidbach-Bürresheim, Walderdorff, Fürstenberg, Thun und Firmian — um nur ein paar Namen zu nennen — prägten das innere und äußere Gesicht der Reichskirche und setzten mit ihren kirchlichen und politischen Entscheidungen, mit ihren Höfen und Kirchenbauten, ihren Sammlungen und Stiftungen unübersehbare Akzente der deutschen Geschichte.

Mit dem Streben nach politischer, wirtschaftlicher und konfessioneller Sicherung hängen die Bemühungen um gesteigerte Exklusivität zusammen. Die Ahnenproben wurden im 17. Jh. allgemein erhöht. Das Domkapitel von Bamberg ging 1606 zur Acht-Ahnen-Probe über. Das Statut des Mainzer Domkapitels vom 19. Dezember 1654 forderte von den Bewerbern um eine Dompräbende das Zeugnis von acht immatrikulierten Reichsrittern, daß ihre Ahnen dem Herkommen der Mainzer Kirche entsprachen. Gegen Ende des 17. Jh. verlangt man in den verbrüderten Kapiteln von Mainz, Bamberg, Würzburg 16 reichsunmittelbare Ahnen. In den Domkapiteln von Eichstätt, Konstanz, Passau, Regensburg begnügte man sich mit der Vier-Ahnen-Probe. Je weiter die Stifte nach Osten und Süden des Reiches liegen, um so geringer werden die Ansprüche an die Probanten und um so weniger weist man geschenkte Ahnen zurück. Der landsässige Adel dieser Gebiete mißt sich in seinen Forderungen nicht mit der Reichsritterschaft, die mit der Erhöhung der Ahnenproben in Bamberg, Würzburg, Mainz, dann auch in Trier, Worms, Speyer eine ständische Exklusivität erreicht und eine territoriale Ausschließlichkeit trotz des von Preußen und Hannover unterstütz-

ten Widerstandes des mediaten niederrheinisch-westfälischen Adels weitgehend durchsetzen kann. Die Bischöfe dieser Diözesen stammten — wenn man die besonderen Verhältnisse in Trier nicht in Rechnung stellt — fast ausnahmslos aus reichsritterlichen Familien des fränkischen, kurrheinischen und schwäbischen Kreises.

Eine territoriale Exklusivität war für das Bistum Chur bereits 1526 mit dem Ilanzer Artikelbrief erreicht, mit dem Domkapitel und Hochstift faktisch zu einer Institution der drei Bünde wurden. Einen stark italienischen bzw. tridentinischen Charakter hatte das Domkapitel von Trient. Seit 1687 standen dem französischen Hochadel acht von 24 Straßburger Domherrenpfründen offen, und seit 1713 wurden zu seinen Gunsten die Ahnenproben beträchtlich erleichtert. Im Domkapitel von Lüttich ging die Zahl der stiftsfähigen deutschen Adeligen ständig zurück. Im 18. Jh. versuchten die Domkapitel von Paderborn, Hildesheim und Münster zu einer ständischen und reichskreismäßigen Abschließung zu gelangen, indem sie die rheinische, schwäbische und fränkische Reichsritterschaft — mit Ausnahme der Kantone Hegau, Allgäu, Bodensee —, aber auch Böhmen und Mährer zur Aufschwörung nicht mehr zulassen wollte. Durchbrochen blieb die Herrschaft des Adels im Kölner Domkapitel, dessen Domgrafen zwar schon seit dem Ende des 15. Jh. die Probe mit 16 Ahnen nachweisen mußten, durch die acht auch Bürgerlichen zugänglichen Priesterpräbenden, für die Priesterweihe und akademischer Grad — die bis ins Mittelalter zurückreichende Ranggleichheit von Doktorwürde und Adel wirkte weiter — gefordert wurden. In den Domkapiteln von Lüttich, Brixen, Chur war das bürgerliche Element nicht nur vertreten, sondern gewann im 18. Jh. sogar an Einfluß.

Von einem Gegensatz zwischen aristokratischer Reichskirche und aufsteigendem Bürgertum wird man, selbst wenn man z. B. ständisch-territorial begründete Abwehrreaktionen auf die Kandidaturen stiftsfähiger Adeliger oder Reichsfürsten in Stablo-Malmedy oder in Lüttich anführt, nicht mehr leichthin sprechen können, wenn man die Zusammensetzung oberdeutscher Stifte, ihre Abtslisten — ein Musterbeispiel wäre St. Gallen [46] —, die Herkunft der Prälaten [47] sowie der Weihbischöfe ins Auge faßt. Der Eintritt in ein Kloster erfolgte im Barockzeitalter mehr unter dem Gesichtspunkt „des

[46] St. Gallen hob bereits 1430—36 die Absperrung gegen Nichtadelige auf. Von seinen acht Äbten zwischen 1630 und 1803 stammten drei aus niedersten Verhältnissen (2 Söhne armer Bauersleute, 1 Sohn eines Schuhmachers), die Mehrzahl der anderen aus der bürgerlichen Mittelschicht. Von über 350 Konventualen zwischen 1648 und 1803 waren nur sieben eigentliche Adelige. 1723 legte der letzte adelige Konventuale seine Profeß ab. Vgl. *J. Salzgeber*, Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter (München 1966).

[47] *E. Krausen*, Die Zusammensetzung bayerischer Prämonstratenserkonvente: HJ 86 (1966) 166 ff; *ders.*, Die Herkunft der bayerischen Prälaten des 17. u. 18. Jh.: ZBLG 27 (1964) 259—285.

sozialen Aufstiegs als der Versorgungspolitik“ [48], denn die Klöster dieser Zeit leisteten für die Reformen und kulturellen Bestrebungen, nicht zuletzt auch auf dem Gebiet des Standesausgleichs, einen hervorragenden Beitrag.

Das Tridentinum hatte die Stellung des Bischofs innerhalb der Diözese stärken, die für die vorreformatorische Entwicklung in der Reichskirche bezeichnende Trennung von bischöflichem Amt und weltlich-politischer Würde rückgängig machen wollen und die Forderung nach Abschaffung des Weihbischofs, dieser larva ecclesiae Dei, erhoben. Zwar war, vor allem seit der Mitte des 17. Jh., der Bischof wieder mehr zum Mittelpunkt des ganzen diözesanen Lebens geworden, und es gab fast keinen Sprengel der Reichskirche, der nicht zwischen dem Westfälischen Frieden und der katholischen Aufklärung zum mindesten einen, meist aber mehrere vorbildliche Bischöfe aufzuweisen hatte. Dennoch konnte es nicht, zumal wenn die Verhältnisse im reichskirchlichen Episkopat an dem tridentinischen oder frühchristlichen Ideal gemessen wurden, an Klagen über die Stellung der Weihbischöfe fehlen, über jene deutsche „bizarrerie, que l'Évêque in partibus n'est que pour les fonctions Épiscopales de l'ordre, et qu'il n'a que voir au gouvernement spirituel, celui qui en est chargé n'étant que Prêtre“ [49]. „Ein Ordinarius kann alles nach seinen Plänen tun“, klagt der gelehrte und tieffromme Weihbischof Niels Stensen, der aus Protest gegen die umstrittene Wahl des Kölner Kurfürsten Max Heinrich zum Fürstbischof von Münster sich aus dieser Diözese in sein Amtsgebiet der „Nordischen Missionen“ zurückzog, „aber mir sind nur Pontifikalhandlungen gestattet; deshalb liegen jene anderen Funktionen, wie Visitationen, Synoden, Einfluß auf das Schulwesen und anderes, was zur Vorbereitung der Weihekandidaten notwendig ist, nicht in meiner Hand.“ [50]

Hinter den adeligen geistlichen Fürsten, die nicht immer höhere Weihen empfangen hatten oder ihrer Residenzpflicht nachkommen konnten, treten die meist bürgerlichen Weihbischöfe selbst in kirchengeschichtlichen Darstellungen stark zurück, da sich ihr Wirken fast nur auf Pontifikalhandlungen zu beschränken scheint und ihr Leben offensichtlich zu arm an augenfälligen Ereignissen, zu glanz- und farblos ist, um auf ein historisches Interesse rechnen zu können. Das einseitige Bild der adeligen Reichskirche in der Neuzeit müßte indessen durch eine bessere Würdigung der Weihbischöfe entzerrt werden. Die Mainzer Weihbischöfe in partibus Rheni kamen in der Zeit zwischen dem Westfälischen Frieden und der Säkularisation fast ausschließlich aus dem Bürgertum, meist aus recht einfachen Verhältnissen. In

[48] *J. Salzgeber* a. a. O. 90.

[49] Antoine Arnauld an Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, 30. 9. 1683. Lettres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne II (Paris-Lausanne 1775) 353.

[50] Zit. nach *M. Bierbaum*, Niels Stensen. Von der Anatomie zur Theologie (1638—1688) (Münster o. J.) 100.

Speyer war zwischen 1600 und 1800 unter 10 Weihbischöfen kein Adeliger; die sieben Baseler Weihbischöfe derselben Zeit waren Bürger und Patrizier. In Straßburg dominierte, obwohl die Fürstbischöfe und das Domkapitel ausschließlich hochadelig waren, das bürgerliche Element absolut unter den Weihbischöfen. Unter den Augsburger Weihbischöfen überwogen im 17. Jh. die Bürgerlichen, im 18. Jh. die Reichsritter, so daß in zwei Jahrhunderten beide etwa gleich stark vertreten waren. Die in Augsburg erkennbare Tendenz zum Adel tritt in Konstanz, wo unter zehn Weihbischöfen ein Bürgerlicher zwischen 1600 und 1800 nachweisbar ist, noch stärker im Übergang von den graduierten Theologen der Gegenreformation zu den Freiherrn der Barockzeit hervor.

Auf den Schultern der Weihbischöfe ruhte mehr oder weniger die geistliche Betreuung der anvertrauten Sprengel und ein gut Teil der Reformarbeit. Ihre Tätigkeit prägte das andere, innere, auch heute noch viel zuwenig bekannte Gesicht der Reichskirche, die vielleicht manchmal doch zu sehr nur als „Adelskirche", als geistliche Fürstentümer, in der Verquickung von geistlicher und weltlicher Herrschaft, als Domäne katholischer Fürsten und Adelsfamilien gesehen wird.

Im Herzogtum Berg, dann als Weihbischöfe in Mainz und Köln widmeten die Brüder Peter und Adrian van Walenburch ihre ganze Kraft der kirchlichen Reform und der Wiedervereinigung im Glauben. Ihr Freund, der Konvertit Adolf Gottfried Volusius, Mathias Starck und Christian Nebel führten als Mainzer Weihbischöfe die Bemühungen um eine Vertiefung des kirchlichen Lebens weiter. In Norddeutschland bemühte sich der außerordentlich fähige Osnabrücker Weihbischof Kaspar Münster († 5. 2. 1654), „von brennendem Reformeifer erfüllt" [51], um die Durchführung des Restitutionsedikts und die Glaubensverbreitung. Seine beträchtliche Erbschaft kam zum größten Teil der Kölner Erzbruderschaft vom Leiden unseres Herrn [52] und damit der Konvertitenseelsorge zugute. Im Fürstbistum Münster und in den Nordischen Missionen wirkte der gelehrte Niels Stensen. Der von dem Jansenisten Antoine Arnauld als „action agréable à Dieu" begrüßte Versuch, Stensen als Weihbischof in den Dienst des frommen Trierer Oberhirten Johann Hugo von Orsbeck zu ziehen, zerschlug sich [53].

[51] *G. Denzler*, Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden (Paderborn 1969) 179.

[52] Über diese Erzbruderschaft vgl. *L. Just*, Beiträge zur Geschichte der Kölner Nuntiatur: QFIAB 36 (1956) 248—320.

[53] Stensen starb am 5. 12. 1686; bis zu seinem Tode, fast vier Monate, hatte er vergeblich auf eine Entscheidung aus Rom darüber gewartet, „sia in ordine alla licenza di ritornar in Italia, sia per veder cosa si possa far a Treveri, secondo le instanze dell'Eminentissimo Signor Elettore, sia di veder come posso trattenermi ne' vicariati". *G. Scherz - J. Raeder* (Hrsg.), Nicolai Stenonis epistolae et epistolae ad eum datae II (Hafniae - Friburgi 1952) 894 f; *H. Raab*, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus: AMrhKG 19 (1967) 48—56.

Starke Reformimpulse für die Diözese Regensburg gingen aus von Bischof Wartenbergs hervorragendem Mitarbeiter beim kirchlichen Wiederaufbau, dem Titularbischof von Almira, Sebastian Denich, und unter den kaum residierenden Wittelsbacher Fürstbischöfen Joseph Clemens, Clemens August und Johann Theodor von dem heiligmäßigen Weihbischof Gottfried Johann Frh. Langwerth von Simmern, einem Konvertiten und entfernten Verwandten des Freiherrn vom Stein[54]. Um die Wiederherstellung des kirchlichen Lebens im Bistum Augsburg bemühte sich während seiner langen Amtszeit der Titularbischof von Edremit, Kaspar Zeiler (1645—81). Im Bistum Basel wirkte der gelehrte Thomas Henrici, Titularbischof von Chrysopolis (1648 bis 1660), der in seinen Veröffentlichungen auch für die Reunion der Kirchen eingetreten ist. Die Weihbischöfe Peter Verhorst und Matthias v. Eyss führten im Erzstift Trier den Abwehrkampf gegen den Jansenismus. Unter den Francken-Siersdorf blühte in Köln kirchliches Leben auf. Johannes Brunetti und Elias Daniel von Sommerfeld in Breslau, Paul Aldringen (1592—1644), aus einer armen Luxemburger Familie, als Weihbischof unter Erzherzog Leopold Wilhelm der eigentliche Oberhirte und Reformator der Diözese Straßburg[55], seine Nachfolger Gabriel Haug und Johann Peter Quentel († 1710) aus der bekannten Kölner Druckerfamilie, Titularbischof von Adrianopel, zuletzt in Münster tätig, mögen für viele andere Weihbischöfe des 17. Jh., ihre Leistungen und Reformen auf kirchlichem Gebiet stehen. Durch politisch-diplomatische Missionen, Förderung der Wissenschaft und Kunst haben aus dem 18. Jh. die Weihbischöfe Nalbach in Trier, Jacquet in Lüttich, Toussaint Duvernin in Straßburg[56], Ungelter in Augsburg[57] eine Erwähnung verdient. Übertroffen werden sie durch eigene Leistungen in der Geschichtsforschung, der Kanonistik, in den Bemühungen um eine Reform des kirchlichen Lebens und um eine katholische Aufklärung von den großen bürgerlichen Weihbischöfen des ausgehenden 18. Jh., etwa von Johann Nikolaus von Hontheim aus einem alten Trierer Patriziergeschlecht, von den Mainzer Weihbischöfen Ludwig Philipp Behlen, Sohn einer einfachen Eichsfelder Familie, und Valentin Heimes, von kleinen Weinbauern des Rheingaus

[54] *H. Frh. Langwerth v. Simmern*, Aus Krieg und Frieden. Kulturhistorische Bilder aus einem Familienarchiv (Wiesbaden 1906) 83—254.

[55] Aldringens jüngerer Bruder Johann Markus wurde Domherr in Salzburg und Olmütz und war von 1633 bis 1664 Bischof von Seckau. — Auf „bürgerliche" Bischofsfamilien sollte in der Forschung einmal geachtet werden. Ein Beispiel bietet die Familie des Löwenwirts Hans Jakob Haus von Stein am Rhein bei Säckingen. Seine beiden Söhne Johann Christoph (1652—1725) und Johann Baptist (1672—1745) wurden Weihbischöfe von Basel, deren Großneffe Johann Baptist Gobel ebenfalls Weihbischof in Basel und schließlich konstitutioneller Bischof von Paris.

[56] *J. Gass*, Straßburger Theologen im Aufklärungszeitalter (1766—90) (Straßburg 1917) 183—185.

[57] *F. Zoepfl*, Weihbischof Ungelter und Christoph Schmid: Christoph v. Schmid und seine Zeitgenossen, hrsg. von *H. Pörnbacher* (Weißenhorn 1968) 43—49.

abstammend. Sie haben zusammen mit dem Wormser Weihbischof Stephan Alexander Würdtwein, der ein gewaltiges Quellenmaterial für die Reichskirchengeschichte bereitstellte, mit Weihbischof Seelmann in Speyer, seinem Nachfolger, dem bedeutenden Kanonisten Philipp Anton Schmidt[58], dem Bruder des „Geschichtsschreibers der Deutschen", schließlich mit Dalbergs Weihbischof Kolborn[59] den letzten Versuchen einer Reform der Reichskirche im episkopalistischen Sinn, der theologischen und kirchenrechtlichen Diskussion des ausgehenden 18. Jh. ihren Namen aufgeprägt. Und Valentin Heimes hat, nachdem hie und da im stiftischen Deutschland ähnliche Forderungen laut geworden waren, auf dem Emser Kongreß die Vorrechte des Adels in der Reichskirche zugunsten einer besseren Seelsorge beschränken wollen.

Um die wirtschaftliche Lage des Seelsorgeklerus und um seine Bildung war es in der ersten Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg durchweg schlecht und in den nächsten von Krieg und Epidemien heimgesuchten Jahrzehnten selten spürbar besser bestellt. Bitterste Armut, Hunger, völlig unzureichende Unterkunft sind nicht selten anzutreffen. Auf das Durchschnittseinkommen vieler Pfarrer trifft die Äußerung des Dekans Dr. Vogt von Bingen über die Situation in Niederheimbach zu: „Die Einkünfte des Pfarrers sind derart, daß ein Priester nicht priesterlich leben kann, er müßte denn nur von Milch, Brot und geräuchertem Fleisch leben, ohne Wein, ausgenommen zur Herbstzeit, wo er Most trinken darf, bis der fertige Wein verkauft ist."[60]

Habgier, Spiel- und Trunksucht, Übertretung des Zölibats konnten mancherorts die Folgen bitterer Notzeiten sein. Aus den Umständen wird es verständlich, warum manche Pfarrer die Pfarrgüter in Eigenwirtschaft nahmen, unbekümmert um die Lasten und die unausbleiblichen Folgen. Patronatsrecht und Inkorporation einerseits, Stolgebühren und Oblationen andererseits, aber auch wirtschaftliche und seelische Not, schwierigste Seelsorgearbeit und heiligmäßiges Leben können nur andeutungsweise die Probleme des Seelsorgeklerus in der zweiten Hälfte des 17. und im frühen 18. Jh. bis zu den Reformversuchen der Aufklärung und der Pfarregulierung Josephs II. umschreiben.

Was Leonhard Mayr, seit 1617 Pfarrer an der Hofkirche in Neuburg, in einer seiner letzten Predigten vor seinem Tode (1665) feststellt, darf auch von vielen Seelsorgern seiner Zeit gesagt werden: „Ich bin seit 1617 bei euch verblieben in manchen Widerwärtigkeiten, betrübten Zuständen, Teuerung, in Hunger und Kummer, grassierender Pest, in Leibs- und Lebensgefahren, bin nie von euch gewichen, sondern habe durchaus ver-

[58] *W. Kratz*, Exjesuiten als Bischöfe 1773—1822: AHSI 6 (1937) 200.

[59] *H. Raab*, Aus dem Briefwechsel des Aschaffenburger Weihbischofs J. H. K. v. Kolborn mit dem Generalvikar von Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg: Aschaffenburger Jb. 2 (1955) 98—135.

[60] *A. L. Veit*, Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647—73 (Freiburg i. Br. 1910) 64.

harrt. Mementote! Gedenket mein! Es sind während der Zeit 2857 gestorben, habe außer der Pest jedem eine Leichenexhortation gehalten, 2500 Kinder getauft und viele Bücher drucken lassen." [61]

Nicht selten war der Seelsorgeklerus hoffnungslos überlastet. Ohne die Hilfspastoration der Orden, insbesondere der Kapuziner, Karmeliter, Jesuiten, die Mithilfe auch der Stiftsgeistlichkeit wäre der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens bei dem großen Priestermangel im 17. Jh. nicht möglich gewesen. Beträchtlich war die Zahl der Klosterpfarreien in Bayern und Österreich (das Chorherrenstift St. Florian bei Linz versah 33, Klosterneuburg bei Wien 23 Pfarreien; im kurkölnischen Dekanat Zülpich waren 30 Pfarreien in Ordenshand). Diese Exposituren führten jedoch zu manchen Unzuträglichkeiten für die Expositi, ihre Konvente und den Weltklerus. Insgesamt ist jedoch um die Wende zum 18. Jh. nicht nur eine starke Zunahme der Priesterberufe, sondern auch eine Vertiefung des geistig-religiösen Lebens im Klerus festzustellen.

Schon im Urteil zeitgenössischer Quellen des 17. Jh. erschienen die Seminarien als das beste Mittel zur Wiederherstellung und Verbesserung der Kirchenzucht. Bei dem großen Mangel an Seelsorgern konnte einer exemplarischen Lebensführung vor theologischer Bildung leicht der Vorzug gegeben werden und damit eine wenig glückliche Alternative auch in die Rivalitäten des seelsorgerisch tätigen Regularklerus hineinwirken.

Das erste Priesterseminar auf deutschem Boden war zwar schon 1564 in Eichstätt von Bischof Martin von Schaumburg gegründet worden, gegen den Widerstand seines Domkapitels, doch hatten es die Schweden 1634 zerstört, und erst 1710 konnte es wieder eröffnet werden. Das 1565 vom Domkapitel in Breslau fast gegen den Willen des Bischofs gegründete Seminar begann nach dem Dreißigjährigen Krieg unter Erzherzog Leopold I. Wilhelm von Österreich (1656—62) wieder aufzublühen. Die Diözese Ermland besaß seit 1567 ein Priesterseminar; 1651 erhielt es, nachdem zwischen 1625 und 1637 infolge des Schwedeneinfalls der Unterricht hatte ruhen müssen, ein neues Gebäude. In Würzburg wurde 1570, in Salzburg 1577/79, für Basel 1606, für Augsburg 1614 in Dillingen ein Priesterseminar eröffnet. Mit Ausnahme des Salzburgers haben sich diese Seminare infolge von Kriegswirren oder finanziellen Nöten nicht kontinuierlich entwickeln können und mußten in der zweiten Hälfte des 17. oder im 18. Jh. reformiert oder neu gegründet werden, so für Basel unter Fürstbischof Johann Konrad von Reinach im Jahre 1716 [62].

[61] *Veit-Lenhart* 217.

[62] Ein Brief des Baseler Fürstbischofs aus dem Jahre 1718 beleuchtet die Situation: „Il a passé un siècle qu'un de mes prédécesseurs put élever un bâtiment dans ma ville de Porrentrui qui devait servir de Séminaire pour le Clergé de son diocèse, mais côme les guerres ensuites en ont affligé la plus grande partie, ce dessein est demeuré sans exécution ... La première raison qui m'y a porté a esté la disposition de l'Église ... et la seconde estait le

In Münster ging das 1613 eingerichtete, nach Weihbischof Johannes Kridt († 9.7.1577) benannte Seminarium 1639 ein. Erst unter Franz von Fürstenberg wurde 1776 im aufgehobenen Benediktinerkloster Überwasser ein neues Seminar eingerichtet. Am 1. Dezember 1615 eröffnete Erzbischof Ferdinand in Köln mit 12 Alumnen ein Priesterseminar in der Marzellenstraße, doch hörte es infolge der Kriegswirren im Mai 1645 zu existieren auf. Mit einer erschreckend geringen Zahl von Alumnen 1658/60 wieder eröffnet, mußte es 15 Jahre später wegen der katastrophalen Wirtschaftslage und der Auswirkungen des Holländischen Kriegs aufgelöst werden. Kaum zwei Neupriester waren jährlich in dieser Zeit aus dem Seminar hervorgegangen [63]. Erst 1738 wurde nach schwierigen Verhandlungen das Seminarium Clementinum eröffnet. Besser war es im Erzstift Mainz bestellt, wo der „deutsche Salomo", Johann Philipp von Schönborn, nachdem er bei einem Kuraufenthalt in Gastein Bartholomäus Holzhausers Weltpriesterinstitut kennengelernt hatte, ihm 1660 die Leitung des Priesterseminars übertrug. Holzhauser selbst übernahm die schwierige Pfarrei Bingen, und über ein Jahrhundert blieben St. Emmeran zu Mainz, die Pfarreien Frankfurt, Heppenheim an der Bergstraße, Duderstadt die Domäne der Bartholomiten. Von 1655 bis 1679 wurden unter ihrer Leitung am Würzburger Priesterseminar 187 Seminaristen ausgebildet [64].

In Osnabrück ging das von dem Reformbischof Franz Wilhelm von Wartenberg gegründete Seminar nach seinem Tode (1.9.1661) während der Regierung des evangelischen Pseudobischofs Ernst August bald unter, während das von Wartenberg in seiner zweiten Diözese Regensburg den Bartholomäern 1650 anvertraute, 1665 neu gegründete und den Jesuiten übergebene Seminar trotz beträchtlicher Schwierigkeiten bestehenblieb, aber erst unter Fürstbischof Anton Ignaz von Fugger (1769—87) aufzublühen begann [65].

Für die Fürstabtei St. Gallen entwickelte sich aus dem Klerikerkollegium an der Porta Beatissimae Virginis Mariae im 17. Jh. ein Weltpriestersemi-

dérèglement, l'ignorance et le libertinage qui commençoit à se glisser dans mon Clergé, le tout fautte d'occasion à instruire les Ecclésiastiques dans leurs ministères et à donner de vives corrections à ceux qui s'écartaient à leur devoir." Zit. nach *A. Schaer*, Le clergé paroissial catholique en haute Alsace sous l'Ancien régime 1648—1789 (Paris 1966) 119.

[63] *E. Reckers*, Gesch. des Kölner Priesterseminars (Köln 1929) 93.

[64] *M. Arneth*, Bartholomäus Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut (Würzburg 1959); *A. Werfer - H. Wildanger*, Der ehrwürdige Bartholomäus Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut (München ⁴1941); *K. Böck*, Bartholomäus Holzhauser: Lebensbilder aus dem bayerischen Schwaben 5 (1956) 221—238; *K. Braun*, Gesch. der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart, 2 Bde (Mainz 1897); *A. Ph. Brück*, Das Mainzer Priesterseminar der Bartholomisten: AMrhKG 15 (1963) 33—94.

[65] *G. Schwaiger*, Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg (1649—61) (München 1954) 151—171; *E. Meißner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711—87) (Tübingen 1969) 243 f.

nar, nachdem die bereits recht weit gediehene Einrichtung eines eigenen theologischen Studiums (1642) infolge des Krieges nicht hatte verwirklicht werden können [66].

An Neugründungen war nach der Sintflut des Dreißigjährigen Krieges bei der völligen Verarmung der geistlichen Territorien und ihrer tiefen Verschuldung aus der Zeit vor dem Krieg — unter Fürstbischof Jakob Fugger (1604—26) betrug sie für Konstanz z. B. 200 000 fl. — nicht zu denken. Es war nicht etwa der „Mangel an gutem Willen bei den Bischöfen, nicht etwa ein Sträuben gegen die Seminaridee als solche, sondern ganz einfach der vornehmliche Charakter der Seminarerrichtung als einer Finanzfrage, der die meisten Schwierigkeiten machen mußte" [67].

Zwar boten die päpstlichen Seminare in Fulda und Dillingen einen gewissen Ersatz und wirkte der relativ gründlich gebildete Ordensklerus erfolgreich in der Seelsorge. Dennoch ist es für die Reichskirche recht nachteilig gewesen, daß nicht wenige Bischöfe ihre Theologen in Ordenshäusern oder an auswärtigen und oft rückständigen Hochschulen ausbilden lassen mußten. Die gedrückten, manchmal sogar kümmerlichen Verhältnisse der Priesterausbildung nehmen sich vor dem Hintergrund der oft großartigen Architektur der geistlichen Staaten, landsässigen Stifte, ja selbst mancher Dorfkirchen und der prunkvollen Klosterbibliotheken befremdend aus [68]. Bekannt sind die Schwierigkeiten der Priesterausbildung für die große Diözese Chur, die, nur auf ein kleines fürstbischöfliches Territorium und geringe Einkünfte gestützt, ungeachtet der das ganze 17. Jh. durchziehenden Bemühungen um ein Diözesanseminar, auf das Jesuitenkolleg in Feldkirch (aufgehoben 1773) und auf die Studienplätze in Rom, Mailand, Wien und Dillingen bis in das Zeitalter Napoleons angewiesen blieb.

Erst gegen Ende des 17. und in den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. kam es, nachdem die schlimmsten Kriegsfolgen in der Germania Sacra überwunden waren, zur Wiederherstellung bereits bestehender und zur Eröffnung von neuen Seminaren. Eine neue Welle von Reformbestrebungen,

[66] *J. Duft*, Die Glaubenssorge der Fürstäbte von St. Gallen im 17. und 18. Jh. Ein Beitrag zur Seelsorgsgeschichte der katholischen Restauration als Vorgeschichte des Bistums Sankt Gallen (Luzern 1944) 103 ff.

[67] *E. Reckers*, Kölner Priesterseminar 25.

[68] Auf die Sitten der Theologiestudenten fallen, etwa von der Universität Dillingen, manche Schlaglichter. Dort herrschte, unmittelbar vor Sailers Anstellung, „besonders unter den Theologiestudierenden die unmäßigste Trunksucht, sogar im Alumnate, auch war der Eifer im Studieren erschlafft". Zit. nach *H. Schiel*, Johann Michael Sailer, Leben und Briefe I (Regensburg 1948) 84. — Sehr aufschlußreich sind die Eindrücke, die der Regens des Würzburger Priesterseminars, der spätere Weihbischof Fahrmann, auf einer „seminaristisch-literarisch-architektonischen Reise" 1787 sammelte. Am günstigsten war der Eindruck des Straßburger Seminars. „Die Zucht ist hier bei weitem nicht so strenge als zu Besançon, gleichwohl steht sie auf einem ganz guten ... Fuß. Auch sind die Seminaristen heiter und von Respekt und Liebe gegen ihre Oberen durchdrungen." Zit. nach *J. Gass*, Straßburger Theologen im Aufklärungszeitalter (Straßburg 1917) 3.

vor allem in der Schönbornzeit, der allein vier Diözesanseminare ihre Entstehung oder Förderung verdanken, läßt sich daraus ablesen. Für die Diözese Straßburg gründete Wilhelm Egon von Fürstenberg 1683 ein Seminar, das auch am Ende des 18. Jh. noch sich eines ausgezeichneten Rufes erfreute, und verlegte die katholische Universität von Molsheim in die Bischofsstadt. Das Bistum Freising erhielt, nachdem alle Anläufe seit der Salzburger Synode von 1569 ergebnislos geendet hatten, dank der energischen Forderung Papst Innozenz' XI. im Jahre 1691 schließlich ein Seminar[69].

In Königgrätz wurde 1706 und in Leitmeritz 1736 ein Priesterseminar gegründet. Unzureichend war noch um die Wende zum 18. Jh. für die Ausbildung des Klerus in Speyer und in Trier gesorgt. Das Alumnat des Speyerer Domkapitels war in den Wirren des Dreißigjährigen Krieges untergegangen. Erst 1723 konnte, da während des kriegerischen 17. Jh. stets die Mittel gefehlt hatten, von Fürstbischof Damian Hugo von Schönborn ein Pastoralseminar eingerichtet werden[70]. Trier besaß zwar das 1586/92 gegründete Bantusseminar und seit 1667 das auf einer Stiftung Ferdinands von Buchholtz errichtete adelige, reich dotierte Lambertusseminar[71], das jedoch Seelsorgeklerus kaum hervorbrachte. Die merkwürdige Gründung eines Priesterseminars in Koblenz während der Regierung des Kurfürsten Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg, der aus dynastisch-politischen Gründen auf die Weihen verzichtete, beleuchtet die schwierigen Verhältnisse. In Koblenz sollten zwölf jüngere, aber noch nicht genügend vorgebildete Priester mit acht älteren zusammenleben und sich in Theologie und kanonischem Recht weiterbilden[72]. Erst unter dem letzten Trierer Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen wurde mit dem Seminarium Clementinum eine befriedigende Lösung gefunden. Insgesamt verbesserte sich unter dem Einfluß reformkatholischer Bemühungen und einer gemäßigt administrativen Aufklärung die Lage des Seelsorgeklerus, etwa mit der Einrichtung der Emeritenhäuser und einer besseren Ausbildung des Priesternachwuchses erheblich. Unter Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn (1729—46) wurde das Bamberger Priesterseminar reformiert, unter seinem Bruder Damian Hugo in Konstanz[73] das Priestersemi-

[69] *B. Hubensteiner*, Die geistliche Stadt. Welt und Leben des Johann Franz Eckher von Kapfing und Liechteneck, Fürstbischofs von Freising (München 1954) 157.

[70] *O. B. Roegele*, Damian Hugo von Schoenborn und die Anfänge des Bruchsaler Priesterseminars: FreibDiözArch 71 (1951) 5—51.

[71] *P. A. Reuß*, Gesch. des bischöflichen Priesterseminars zu Trier (Trier 1890).

[72] *P. Reitz*, Das zweite Koblenzer Priesterseminar von 1728: Pastor bonus 40 (1929) 54—58.

[73] *F. Hundsnurscher*, Die finanziellen Grundlagen für die Ausbildung des Weltklerus im Fürstbistum Konstanz vom Tridentinischen Konzil bis zur Säkularisation mit einem Ausblick auf die übrigen nachtridentinischen Bistümer Deutschlands (Theol. Diss. Freiburg i. Br. 1968).

nar eröffnet (1734/35) und von dem dritten großen Schönborn dieser Generation, dem Trierer Kurfürsten und Ellwanger Fürstpropst Franz Georg, das Priesterseminar auf dem Schönenberg gegründet. In Paderborn kam es 1776 zur Gründung des Harsewinkelschen Seminarium clericorum, und in den letzten Tagen des Fürstbistums Chur, dessen Priesterausbildung mit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu und dem Wegfall der Studienplätze in Rom, Mailand, Wien und Dillingen gefährdet war, eröffnete Gottfried Purtscher am 9. September 1800 in Meran ein kleines Seminar, das indessen auf Grund des Preßburger Friedens nach dem Anfall Tirols von Bayern aufgehoben wurde.

11. Kapitel

Spanien und Portugal bis 1815

QUELLEN: *P. Díaz Plaja*, La vida española en el siglo XVIII (Barcelona 1946); *G. M. Jovellanos*, Obras publicadas e inéditas: Biblioteca de Autores Españoles 85—87 (Madrid 1950); *J. A. Llorente*, Colección diplomática de varios papeles antiguos y modernos sobre dispensas matrimoniales y otros puntos de disciplina eclesiástica (Madrid 1809); *A. Martínez Salazar*, Colección de memorias y noticias del gobierno general y político del Consejo de Castilla (Madrid 1764); *G. Maura Gamazo*, Documentos inéditos referentes a las postrimerías de la casa de Austria, 3 Bde (Madrid 1927/30); *G. Mayáns y Síscar*, Observaciones legales, histórico-críticas sobre el Concordato de 1753 (Madrid 1847); *A. Mercati*, Raccolta di Concordati (Rom 1954); *A. Muriel*, Historia del reinado de Carlos IV: BAE 114—115 (Madrid 1959); *ders.*, El gobierno de Carlos III o Instrucción reservada para dirección de la Junta de Estado que creó este monarca: BAE 115 (Madrid 1839); Edition: Novísima Recopilación de las leyes de España (Madrid 1805); *L. M. Portocarrero*, Sinodales de Toledo 1682 (Madrid 1682); *P. Rodríguez Campomanes*, Tratado de la regalía de España (Paris 1830); *J. Tejada y Ramiro*, Colección de Cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América VI (Madrid 1859); *A. Valladares*, Seminario Erudito, 34 Bde (in allen Bänden befinden sich wichtige historische Quellen); *R. de Vélez*, Apología del altar y del trono o historia de las llamadas Cortes e impugnaciones de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado, 2 Bde (Madrid 1818); *José Vives*, Informe del obispo Climent sobre beneficencia (Text): Analecta Sacra Tarraconensia 30 (1957) 159—182.

LITERATUR: *A. Baudrillart*, Philippe V et la Cour de France, 5 Bde (Paris 1890/1901); *C. Corona*, Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV (Madrid 1957); *W. Coxe*, L'Espagne sous les rois de la maison Bourbon, 5 Bde (Paris 1827); *M. Danvila*, Reinado de Carlos III, 6 Bde (Madrid 1891); *M. Defourneaux*, Pablo de Olavide ou l'afrancesado (1725—1803) (Paris 1959); *Desdevises du Desert*, Les institutions de l'Espagne au XVIII[e] siècle: Revue Hispanique 70 (1927) 1—556 (Ausgabe New York - Paris 1928); *ders.*, La société espagnole au XVIII[e] siècle (New York - Paris 1925); *R. Konetzke*, Gesch. des spanischen u. portugiesischen Volkes (Leipzig 1939); *A. Domínguez Ortiz*, La Sociedad española en el s. XVIII (Madrid 1955); *Conde de Fernán Núñez*, Vida de Carlos III, 2 Bde (Madrid 1898); *J. Fernández*, Un período de las relaciones entre Felipe V y la S. Sede (1707—17): Anthologica Annua 3 (1955) 9—88; *A. Ferrer del Río*, Historia del reinado de Carlos III, 4 Bde (Madrid 1858); *P. B. Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien, 5 Bde (Regensburg, 1862/79; Nachdr. Graz 1956) Bd III/2; *R. Heer*, The Eight-

eenth-Century Revolution in Spain (New Jersey 1958); *J. Gómez Arteche*, Reinado de Carlos IV, 3 Bde (Madrid 1894); *M. Jiménez Salas*, Historia de la Asistencia Social en España en la Edad Moderna (Madrid 1958); *V. Lafuente*, Historia eclesiástica de España, 6 Bde (Madrid 1875) Bd V u. VI; *Duque de Maura*, Vida y reinado de Carlos II, 3 Bde (Madrid 1942); *M. Menéndez y Pelayo*, Historia de los Heterodoxos españoles, 7 Bde (Madrid 1930/33) Bd VI u. VII; *V. Palacio Atard*, Los españoles de la Ilustración (Madrid 1964); *L. Pastor*, Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des MA Bd XIV/1 — XVI/3 (Freiburg i. Br. 1929—1932, Neudr. 1958 ff); *V. Rodríguez Casado*, El intento español de Ilustración cristiana: Estudios Americanos 9 (1955) 141—169; *ders.*, La política y los políticos en el reinado de Carlos III (Madrid 1962); *J. Sarrailh*, L'Espagne eclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle (Paris 1954); spanische Ausgabe: La España ilustrada de la segunda mitad del s. XVIII (Mexiko 1957); *L. Pfandl*, Spanische Literaturgesch. (Leipzig 1923).

Episkopat: *J. Gómez Bravo*, Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado, 2 Bde (Córdoba 1778) Bd II; *R. de Huesca*, Teatro histórico de las iglesias del reino de Aragón (fortgesetzt von *Lamberto de Zaragoza*) (Pamplona-Zaragoza 1796/1807) Bd IV u. VI—IX; *A. López Ferreiro*, Historia de la santa A. M. iglesia de Santiago de Compostela, 11 Bde (Santiago 1898/1909) Bd IX—XI; *J. Martín Carramolino*, Historia de Ávila, su provincia y obispado (Madrid 1873); *T. Minguella y Arnedo*, Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos, 3 Bde (Madrid 1910/13) Bd III; *E. Morera Llauradó*, Tarragona cristiana, 5 Bde (Tarragona 1898/1959) Bd IV u. V; *T. Muñoz y Soliva*, Noticia de todos los Ilmos. señores obispos que han regido la diócesis de Cuenca, aumentadas con los sucesos ... (Cuenca 1860); *L. B. Nadal*, Episcopologio de Vich, 3 Bde (Vich 1891/1904) Bd III; *V. Núñez Marqués*, Guía de la S. I. catedral del Burgo de Osma y breve historia del obispado de Osma (Madrid 1949); *E. Olmos y Canalda*, Los prelados valentinos (Madrid 1949); *D. Ortiz de Zúñiga*, Anales eclesiásticos ... de Sevilla, 5 Bde (Madrid 1795/96) Bd V; *M. R. Pazos*, El episcopado gallego a la luz de documentos romanos, 3 Bde (Madrid 1946); *J. M. Sanz y Artibucilla*, Historia de la fidelísima y vencedora ciudad de Tarazona, 2 Bde (Madrid 1929/30) Bd II; *J. Solano de Figueroa*, Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz, 8 Bde (Badajoz 1929/35) Bd VIII—IX; *J. A. Tapia Garrido*, Los obispos de Almería (Almería 1968).

Kirche und Staat: *Q. Aldea*, Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Comillas 1961); *J. de Covarruvias*, Máximas sobre recursos de fuerza y protección, 2 Bde (Madrid 1829); *L. Cuesta*, Jesuítas confesores de reyes y directores de la Biblioteca Nacional: Rev. Arch., Bibl. y Museos 69 (1961) 129—174; *C. García Martín*, El Tribunal de la Rota de la Nunciatura de España: Anthologica Annua 8 (1960) 143—278; *L. G. Alonso Getino*, Dominicos españoles confesores de Reyes: La Ciencia Tomista 14 (1916) 374—451; *A. de la Hera*, El regalismo borbónico (Madrid 1963); *V. Lafuente*, La retención de Bulas en España ante la Historia y el Derecho, 2 Bde (Madrid 1865); *R. S. de Lamadrid*, El Concordato español de 1753 ... (Jerez de la Frontera 1937); *R. Olaechea*, Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII, 2 Bde (Zaragoza 1965); *V. Rodríguez Casado*, Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III: Estudios Americanos 1 (1948—49) 5—57; *L. Sierra*, La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonio del ministro Urquijo de 1799 a 1813 (Bilbao 1964).

Universitäten: *C. M^a. Ajo G. Sáinz de Zúñiga*, Historia de las Universidades hispánicas ..., 6 Bde (Madrid 1957/67) Bd III—VI; *L. Sala Balust*, Reales reformas de los antiguos Colegios de Salamanca anteriores a las del reinado de Carlos III (1623—1770) (Valladolid 1956); *ders.*, Visitas y reforma de los Colegios Mayores de Salamanca en el reinado de Carlos III (Valladolid 1958).

Jesuiten: *A. Astraín*, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, 7 Bde (Madrid 1909/12); *F. Rodrigues*, História da Companhia de Jesus na

Assistência de Portugal, 7 Bde (Porto 1931/50); *M. Batllori*, La cultura hispano-italiana de los jesuítas expulsos (Madrid 1966); *C. Eguía*, Los jesuítas y el motin de Esquilache (Madrid 1947); *L. Frías*, Los jesuítas y el motín de Esquilache en la Historia de España por R. Altamira: RF 29 (1911) 160—174; *F. Rousseau*, Expulsion des jésuites en Espagne. Demarches de Charles III pour leur secularisation: RQH 75 (1904) I 113—179.

Personen: *Agreda, María de Jesús de*, Cartas de la Venerable Madre Sor — y del señor Rey Don Felipe IV, hrsg. *Ozcoidi y Udave*, 2 Bde (Madrid 1885/86) u. BAE 108; *P. Castagnoli*, Il cardinale Giulio Alberoni, 3 Bde (Piacenza 1929/31); *F. Tort Mitjans*, Biografía histórica de Francisco Armanyá Font OSA (Villanueva-Geltrú 1967); *C. Corona*, J. N. de Azara. Un embajador español en Roma (Zaragoza 1948); *J. Báguena*, El cardenal Belluga. Su vida y su obra (Murcia 1935); *A. Echánove SJ*, La preparación intelectual del P. Andrés Marcos Burriel SJ (1731—50): Hispania Sacra (im Druck); *S. de Ubrique*, Vida del Beato Diego José de Cádiz, 2 Bde (Sevilla 1926); *C. Gómez Rodeles*, Vida del P. Calatayud (Madrid 1882); *V. de la Fuente*, Obras escogidas del P. Fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos: BAE 56 141 142 143; *Francisco Mendez OSA*, Noticias sobre la vida, escritos y viajes del Rmo. P. Mtro. Fr. Enrique Flórez ... (Madrid 1860); *E. Reyero*, Misiones del P. Tirso González de Santalla (Santiago 1913); *Isla, José Francisco de*, Obras escogidas, con una noticia de su vida y escritos, hrsg. von Don *Pedro Felipe Monlau*: BAE 15; *Hans Juretschke*, Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista (Madrid, CSIC, 1951) (umfangreiche Bibliogr. 698—699); *A. Mestre*, Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayáns y Siscar (Valencia 1968); *J. M. March*, El restaurador de la Compañía de Jesús, beato José Pignatelli y su tiempo, 2 Bde (Barcelona 1935/44); *C. Pérez Bustamante*, Correspondencia reservada e inédita del P. Francisco de Rávago, confesor de Fernando VI. Einleitende Studie von *Carlos Pereyra* (Madrid 1936); *A. Jiménez*, Biografía del R. Padre Fray Martín Sarmiento y notas de sus obras impresas y manuscritas (Pontevedra 1884).

Portugal: *Fortunato de Almeida*, Historia da Igreja em Portugal, 8 Bde (Matosinhos 1921); *B. J. Wenzel*, Portugal und der Heilige Stuhl (Lissabon 1958); *J. S. da Silva Dias*, Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII), 2 Bde (Coimbra 1960); *F. Rodrigues*, História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal, 7 Bde (Porto 1931/50).

Die allgemeine geistige Situation

Die Struktur der Kirche in Spanien und Portugal während der Zeit von 1650 bis 1815 wird von den Regeln und der Mentalität des Ancien Régime bestimmt: eine sozial privilegierte Kirche mit einem bedeutenden landwirtschaftlichen und städtischen Besitz und mit unbestrittener Autorität über die Gläubigen, die im religiösen Bereich gründet, aber auch im politischen Einfluß bei offiziellen Stellen des Staates. Man muß den Zeitraum unterteilen: Das Jahrhundert von 1650 bis 1750 hat noch einen gegenreformatorischen Charakter, während die Zeitspanne von 1750 bis 1815 der Aufklärung zuzuordnen ist. Dieser Begriff ist jedoch genauer zu profilieren: Ist die spanische Aufklärung katholisch oder antireligiös? Ist sie ein Importprodukt, oder entspringt sie hier einer inneren Dynamik, obwohl sie von fremden Elementen gekennzeichnet ist? Welche Beziehung hat die spanische Aufklärung zu den Enzyklopädisten und der Französischen Revolution?

Stimmt sie zeitlich mit der des übrigen Europa überein? Hier liegt eine Reihe von erregenden Problemen, die hier nicht umfassend und adäquat beantwortet werden können, aber kurz erwähnt werden müssen, um sie als Perspektive für ein besseres Verständnis dieses Zeitraumes zu haben. Die drei Grundkomponenten der menschlichen Figur des spanischen „Aufgeklärten", wie er von nicht wenigen Geistlichen jener Epoche repräsentiert wird, sind: katholische Erziehung, europäische Kultur und sozial-wirtschaftlicher Reformismus.

Die spanische Aufklärung ist von Haus aus nicht antireligiös. Antiklerikale und sogar Ungläubige hätten sich zwar in sie eingliedern können, aber die typischen spanischen Aufklärer sind alle katholisch. Insbesondere galten die Geistlichen, die im Leben der Nation am meisten hervortraten, als große Vertreter dieser Variante der Aufklärung. Die Tatsache, daß die vordringlichste Sorge die sozial-volkswirtschaftliche Reform war, deren wichtigstes Instrument der Staat war, brachte keine Verachtung der übernatürlichen Ordnung und noch weniger eine Opposition ihr gegenüber mit sich. Und wenn die öffentliche Gewalt sich der Kirchenrechte in einer verderblichen und extrem zerstörerischen Weise bemächtigte, so war dies ein Irrtum der Gewalt, nicht aber der Aufklärung. Es gibt, ganz ähnlich wie in der Renaissance, die Aufklärung nur in ihren verschiedenen Schattierungen, je nach dem Geiste dessen, der sich ihr anpaßt.

Die Vertreter der vier Generationen der spanischen Aufklärung, auf die Vicens Vives[1] hinweist und deren Namen und Generationsstufung hier übernommen werden, sind Feijóo OSB (1676—1764), Flórez OSA (1702 bis 1783), Campomanes (1723—1802) und Jovellanos (1744—1811). Die zwei ersten waren hervorragende Persönlichkeiten aus religiösen Orden. Jovellanos empfing die geistliche Tonsur und blieb, obwohl dann nicht zum Priester geweiht, den Prinzipien des geistlichen Amtes immer treu. Campomanes, einer der großen Regalisten dieses Jahrhunderts, wurde von seinem Onkel, Domherrn von Oviedo, und von den Dominikanern aus Santillana erzogen und bekannte sich immer als Katholik.

Die geo- und soziographische und wirtschaftliche Situation

In dieser Zeit zählte man in Spanien acht Kirchenprovinzen und 56 Bistümer. Während des 17. Jh. gab es nur einen Wechsel, nämlich den Verlust des Bistums Elna, als Roussillon französisches Gebiet wurde (1659). Im 18. Jh. wurden vier neue Diözesen gegründet: Santander (1754), Tudela (1783), Ibiza und Menorca (1795); damit erhöhte sich die Zahl der Bistümer bis zum Ende des Jahrhunderts auf 59.

Die Bevölkerung der Iberischen Halbinsel belief sich Ende des 16. Jh. auf

[1] *J. Vicens Vives*, Aproximación a la Historia de España (Barcelona 1960) 175.

9 485 000 Einwohner, davon 1 250 000 in Portugal. Etwa drei Viertel, d. h. 6 910 000, entfielen auf Kastilien. Von diesen waren laut Felipe Ruiz: 33 087 Weltgeistliche, 26 297 Ordensleute und 20 369 Ordensschwestern; das waren insgesamt 11,33 Promille der Revölkerung. Diese Zahlen widerlegen die Übertreibung in einem Teil der Literatur, wo die geistliche Bevölkerung auf 200 000 beziffert wird. Die Gesamtbevölkerung Spaniens sank zum Ende des 17. Jh. hin bedeutend durch Kriege und Krankheiten, erlebte aber im 18. Jh. einen Aufschwung; 1797 zählte man 10 541 221 Einwohner. Nach Canga Argüelles waren davon 57 488 Weltgeistliche, 49 365 Ordensleute und 24 007 Ordensschwestern. In der Anzahl der Geistlichen sind auch die Träger der niederen Weihen enthalten. Die 73 372 Ordensleute und -schwestern gehörten 43 Orden an. Die männlichen Orden besaßen 2104 Häuser und die Ordensschwestern 976.

Am Anfang des 19. Jh. verfügte die Kirche in Spanien über insgesamt 59 Bistümer. Außerdem hatte sie 648 Dignitäten, 1768 Domherrnpfründen, 216 Pensionen und 200 halbe Pensionen in den Kathedralen und Stiftskirchen. Die Anzahl der Stiftskirchen belief sich auf 64, die der Pfarrer auf 16 481 [2]. Ebenso wie die Anzahl der Geistlichen hat man den Reichtum der Kirche in jener Zeit stark übertrieben. Trotzdem muß man feststellen, daß die Kirche wirtschaftlich gut versorgt war. Wie auch in der allgemeinen Gesellschaft bestand eine bedeutende Ungleichheit zwischen hohem und niederem Klerus. Die wichtigste Einnahmequelle war der „diezmo" oder der zehnte Teil des landwirtschaftlichen Bruttoerlöses. Er schwankte je nach der Ernte. 1592 wurde das kirchliche Jahreseinkommen auf 10 400 000 Dukaten beziffert, 1638 hatte es sich auf 7 000 000 vermindert. Außerdem gab es noch die einfachen Benefizien und die frommen Stiftungen. Aber diese Einnahmen verminderten sich um eine ganze Reihe von Beiträgen, die man dem Staat oder der römischen oder der nationalen kirchlichen Administration entrichten mußte: Annaten, bischöfliche Subsidien, Pensionen, Wohltätigkeitsfonds, monatliche Abgaben usw. Es existierten auch noch kirchliche Herrschaftssitze (Señorios), die von den Bistümern, Klöstern und anderen kirchlichen Körperschaften abhängig waren. Der größte Teil dieses wirtschaftlichen Systems verschwand mit dem Ancien Régime im 19. Jh.

Portugal zählte im 18. Jh. drei kirchliche Provinzen und 16 Diözesen.

Die Entwicklung der kirchlichen Institutionen

1. Beim Stand der heutigen Forschungen ist es nicht leicht, ein vollständiges Bild der Hierarchie zu vermitteln; man kann aber auf einige allgemeine Merkmale hinweisen.

[2] Censo de población de las provincias y partidos de la Corona de Castilla en el siglo XVI (Madrid 1829); *J. Nadal*, Historia de la población española (siglos XVI a XX) (Barcelona

Trotz der politischen Dekadenz zerfällt die kirchliche Disziplin nicht. Die Translation von Prälaten war in früheren Jahren häufiger; sie konnte aus der Sicht der pastoralen Verwaltung empfehlenswert sein, so daß jeweils zu fragen ist, ob Ranghöhe oder Belohnung das Motiv war.

Ende des 17. Jh. steigt in Spanien die Zahl der Ordensleute, die zu Bischöfen ernannt werden. Die Ursachen hierfür kennen wir nicht. In Rom hatte man kein volles Vertrauen zum spanischen Episkopat, so daß einige Male der Argwohn hinsichtlich der Treue dieses Episkopats zu den disziplinarischen Normen der Kurie zum Ausdruck gebracht wurde. Man vermutete eine höfische Unterwürfigkeit des Episkopats, der sich mehr für die Erfüllung der eigenen materiellen Interessen als für die Verteidigung der kirchlichen Jurisdiktion und der Entscheidungen der römischen Kurie einsetzte. Daher lenkte die Kurie die Aufmerksamkeit der Nuntien auf diese Situation und auf die vorhandene Spannung zwischen dem Niederklerus (der in einer großen Vereinigung, genannt „Congregación del clero de Castilla y de León", organisiert war) und den residierenden Bischöfen und empfahl ihnen, soweit gerechtfertigt, die Forderungen der Domkapitel gegen die Bischöfe zu unterstützen, die so vom Willen und Schutz des Nuntius um so abhängiger wurden. War diese Beurteilung der Situation durch das Staatssekretariat gerechtfertigt? Ohne Zweifel bestand die Gefahr, daß die Abhängigkeit vom König bei der Beförderung zu besser bezahlten oder sozial angeseheneren Stellen sich in eine goldene Kette und eine sanfte Fessel verwandeln konnte. Umgekehrt urteilte man in Spanien über die Kurie und den Nepotismus von Päpsten und Angehörigen der Kurie kritisch. Aus den Quellen läßt sich nicht erschließen, daß die Ergebenheit des Episkopats gegenüber dem König oder seinen dynastischen Sorgen ein grundsätzlicher Nachteil für die Kirche war. Die Verehrung des Königs im Episkopat hatte ihre Grenzen, und jeder Bischof akzeptierte in den Fällen, die wir kennen, nach seinem Gewissen die königlichen Erlasse oder legte in geistiger Freiheit seine pastoralen Pflichten dar, wenn sie es nicht erlaubten, die Erlasse zu beachten. Umgekehrt galt die Opposition spanischer Bischöfe gegen die Kurie häufig deren Zentralismus und Fiskalismus oder der antispanischen Politik der Päpste. Einen politischen und theologischen Episkopalismus wie in Frankreich hat es im 17. Jh. in Spanien ebensowenig gegeben wie einen Hofepiskopat; niemals bildete der Episkopat einen geschlossenen und solidarischen Block mit einer mehr oder weniger einheitlichen Mentalität für oder gegen Rom oder gegen Madrid[3].

1966); *Felipe Ruiz*, La población española en los tiempos modernos: Cuadernos de Historia. Anexos de la revista Hispania 1 (1967) 189—202; *Miguel Artola*, La España del Antiguo Régimen (Salamanca 1967); *José de Canga Argüelles*, Diccionario de Hacienda (Madrid 1833).

[3] Q. *Aldea*, Iglesia y Estado en el siglo XVII (Comillas [Santander] 1961) 105—108.

Mitte des 18. Jh. beklagt der Historiker und aufgeklärte Reformist Gregorio Mayáns y Siscar (1699—1781) das Desinteresse einiger Bischöfe an Kultur und Aufklärung und ihr Übermaß an Scholastizismus. Anderseits belegen die Forschungen von J. Sarrailh die Bemühungen der meisten Bischöfe auf dem Gebiet der Wohltätigkeit und materiellen Verbesserung innerhalb ihrer Diözesen. Da sie im allgemeinen von bescheidener Herkunft waren, blieben sie in Verbindung mit ihren Gläubigen. J. Sarrailh zählt eine Liste solcher „wohltätigen" Bischöfe auf, die energisch daran arbeiteten, die Not zu mildern und das Gedeihen ihrer Sprengel zu fördern; er weist auch auf die „wirtschaftlich regen" Bischöfe hin, die die öffentlichen Bauten förderten, Schulen und Armenhäuser errichteten.

Innerhalb des Episkopats trat die Gruppe jansenistischer Bischöfe[4] hervor, die, obwohl klein, sehr aktiv und einflußreich war: Asensio Salas und José Climent, beide Bischöfe von Barcelona, Felipe Bertrán von Salamanca, Antonio Tavira, ebenfalls von Salamanca und später von Osma u. a. Als Tavira Bischof von Salamanca war, besuchte er regelmäßig, zusammen mit dem Bischof und dem Archidiakon von Cuenca sowie zwei Domherren der Stiftskirche San Isidoro, die Zusammenkünfte bei der Gräfin von Montijo, der Übersetzerin des jansenistischen Werkes „Instrucciones cristianas sobre el sacramento del matrimonio", dessen Vorwort Bischof Climent schrieb.

Ende des 18. Jh. (am 19. 11. 1799) äußerte sich allerdings der österreichische Botschafter in Madrid, Kageneck, in wenig schmeichelhafter Weise über die Bischöfe jener Zeit. Darnach übten sie trotz ihres Vermögens keinen Einfluß auf die Regierung aus und bildeten keine soziale Körperschaft innerhalb der Monarchie, während sie für die frommen Menschen in der Provinz eine hohe Autorität darstellten. Es sei eine Gepflogenheit des damaligen spanischen Kabinetts, keine sehr intelligenten Leute für die hohen kirchlichen Ämter auszuwählen, keine Leute, die eine ernste Gefahr für das Regime hätten bedeuten können. Kageneck macht dem hohen Klerus nur wenige moralische Vorwürfe, aber die Mehrzahl der Prälaten sei bedeutungslos, von niedrigem Stand, manchmal intrigant, wenn sie zu Führungsstellen gelangten, ehr- und geldsüchtig. „Die Mehrzahl der Prälaten, die eine kleine Rolle am Hof spielen und sich sehr selten in der Hauptstadt zeigen, sind sehr fromm, aber auch sehr hartherzig." So beschreibt Kageneck den spanischen Episkopat am Ende des Ancien Régime[5]. Ohne Zweifel handelt es sich hier um eine Verallgemeinerung und Übertreibung, jedenfalls kann man dieses Urteil nicht auf das gesamte Jahrhundert ausdehnen. Daß die Bischöfe nicht so untertänig waren, wie man meinen könnte, zeigte sich anläßlich des regalistischen Dekrets von Urquijo (vom 5. 9. 1799), dem von 61 Bischöfen nur 10 zustimmten, unter ihnen der Führer der Jansenisten,

[4] *A. Mestre,* Ilustración y Reforma de la Iglesia (Valencia 1968) 219—229.

[5] *R. Olaechea,* Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII (Zaragoza 1965) II 586.

Antonio Tavira, Bischof von Salamanca, und Francisco Mateo Aguiriano, Bischof von Calahorra (vgl. unten). Bei allen Schwächen des Systems gab es während des Jahrhunderts große Bischofsgestalten, wie Belluga, Valero, Lorenzana.

2. Auch der Niederklerus war, wie in anderen Ländern und Epochen, zutiefst reform- und anpassungsbedürftig. Zwar waren die Forderungen der tridentinischen Reform theoretisch noch in Kraft. Aber breite Schichten des Klerus, mit Ausnahme einiger ausgewählten Gruppen, blieben weit hinter dem priesterlichen Ideal zurück. Unwissenheit, Geiz und weltlicher Geist waren die Mängel, die Kardinal Belluga, Bischof von Cartagena, in seinem langen Hirtenbrief von 1705 rügte. Um diesem Übel abzuhelfen, erließ Innozenz XIII. mit Hilfe Bellugas am 13. Mai 1723 die Bulle „Apostolici ministerii", die 26 Punkte zur Reform des Klerus enthielt. Diese Bulle ersetzte die Provinzialkonzilien, die der Erzbischof von Toledo, Francisco Valero, befürwortete, bzw. ein Nationalkonzil, das von einigen Politikern verlangt wurde. Von 1650 bis 1815 fanden keine Provinzialkonzilien statt, mit Ausnahme der Provinz Tarragona, wo 17 Versammlungen einberufen wurden, die Mehrheit davon wegen wirtschaftlicher Angelegenheiten[6].

3. Die Predigt hatte sich vom klassischen Ideal des „Goldenen Zeitalters" entfernt, das so viele Lehrmeister in Spanien hatte. Sogar Belluga beklagte die Albernheit der Reden „voller auserlesener Stimmen, überschäumender Sätze und spitzfindiger Begriffe". Pater Francisco Isla SJ kämpfte gegen diesen Zustand mit seiner Burleske „Fray Gerundio de Campazas" an, in der er die schweren Mängel der damaligen Predigt lächerlich machte; das brachte den Jesuiten wiederum den Zorn anderer religiöser Orden ein, die sich getroffen fühlten. Doch es gab eine große Schule von Volksmissionaren, die regelmäßig die Halbinsel durchzogen. Dominikaner, Franziskaner und Kapuziner wetteiferten traditionsgemäß in dieser apostolischen Aufgabe, führend waren die Jesuiten. Einer der bedeutendsten Volksmissionare dieser Epoche war Pater Jerónimo López (1589—1658), der unermüdlich Katalonien, Aragón und Valencia, die Balearischen Inseln, Navarra und viele Dörfer der beiden Kastilien durchwanderte. Er ist der Verfasser des bekannten „Acto de contrición", eines frommen Exerzitienbuches, mit dem er predigend durch die Straßen lief. Nachfolger in der pastoralen Tätigkeit von P. López war P. Tirso González (1624—1705), der später General der Gesellschaft Jesu wurde und der zusammen mit vielen anderen Helfern allein in Nordspanien innerhalb von 4 Jahren (1671—75) über 120 apostolische Reisen durchführte (manche dauerten länger als 20 Tage). Ein großer Volksmissionar war Pedro de Calatayud SJ (1689—1773) zusammen mit dem seligen Diego de Cádiz, einem Kapuziner. Die Früchte, die man von

[6] *Rafael Serra Ruiz*, El pensamiento social-político del Cardenal Belluga (Murcia 1963) 242—247.

diesen Missionen erntete, waren groß; vor allem erfuhr die sakramentale Praxis in den breiten Schichten des Volkes wieder eine neue Belebung.

Eine typische Frömmigkeitsform dieser Zeit war die Herz-Jesu-Verehrung. Sie wurde verbreitet durch die Patres Cardaveraz († 1720), Bernardo de Hoyos († 1735), Juan de Loyola († 1762) und Pedro de Calatayud. Calatayud gründete auf seinen apostolischen Fahrten Kongregationen, deren Mitglieder sich verpflichteten, sich der Herz-Jesu-Verehrung zu widmen und monatlich zu beichten und zu kommunizieren. Parallel zu den Volksmissionen ging die stillere Arbeit der Exerzitien einher, die allmählich das Leben bestimmter Gruppen von Priestern und Laien änderte.

In Portugal verdienen zwei große Gestalten besonders erwähnt zu werden: Antonio Vieira SJ (1608—97), der „der portugiesische Demosthenes" genannt wurde, und Manuel Bernardes, der mehr als Autor denn als Redner geschätzt war.

4. Die Verfolgung der Jesuiten begann im bevorzugten Land der Gesellschaft, in Portugal, wo unter dem schwachen König José I. der Minister Marquis de Pombal herrschte. Pombal ordnete zunächst die Beschlagnahme der Güter der Jesuiten an (1759), einige Monate später ihre Ausweisung: 1700 Jesuiten (außer den 900 Missionaren) wurden in der brutalsten Weise ausgewiesen, in den Kirchenstaat abgeschoben oder, was noch schlimmer war, in schmutzigen Zellen in ihrer eigenen Heimat eingesperrt. Ihre 20 Schulen wurden von Laien übernommen.

In Spanien besaßen die Jesuiten großen Einfluß und im Erziehungswesen praktisch ein Monopol: 130 Kollegien waren in ihrer Hand. Dies und die Vorurteile jener, die sich durch die Jesuiten in früheren Zeiten benachteiligt fühlten, ihr angeblicher Reichtum, die enge Verbindung der Gesellschaft Jesu mit dem Papst, die vermutete Opposition gegen die Autorität des Königs (den Jesuiten wurde der Aufstand von Esquilache zugeschrieben), die theologischen Meinungsverschiedenheiten, insbesondere der Probabilismus, den viele Orden und Bischöfe wie Lorenzana und Armañá als Laxismus bekämpften (ohne ihn wirklich zu kennen), ihr politischer und sozialer Einfluß und das Beispiel von Portugal und Frankreich, dies alles waren die Ursachen der Tragödie auch in Spanien. Das Gerichtsverfahren fand nicht wie üblich im „Consejo" von Kastilien statt, weil dort die Mehrheit den Jesuiten zugeneigt war. Aus diesem Grund bildete man den berühmten „Consejo extraordinario", von dem alle ausgeschlossen wurden, die den Jesuiten in irgendeiner Weise verbunden waren. In der Nacht vom 2. auf 3. April 1767 wurden alle spanischen Jesuiten, etwa 2700 und ebenso viele in Übersee, aus ihrer Heimat ausgewiesen, ohne daß sie angehört noch ordnungsgemäß verurteilt worden waren. Die Angst vor Repressionen des Königs verhinderte es, daß sich Proteststimmen erhoben. Die Gründe für diese Entscheidung blieben das Geheimnis Karls III., der durch seinen römischen Botschafter Moñino das Breve „Dominus ac Redemptor" (21.7.

1773) von Clemens XIV. erreichte. Von 56 Berichten der 1769 vom König befragten Bischöfe stimmten 42 den Maßnahmen gegen die Gesellschaft zu, 6 versagten ihre Meinung, und 8 erklärten sich dagegen [7].

5. Dem tridentinischen Dekret „Pro Seminariis", das die Gründung eines Seminars in jeder Diözese bestimmte, versuchte man mit großer Sorgfalt zu entsprechen. Aber die aufgetretenen Schwierigkeiten erschwerten seine weitere Durchführung. Die große Zahl von Universitätskollegien, die die Elite der studierenden Jugend aufnahmen, und die großen Kosten für den Bau von neuen Gebäuden wurden als solche Hemmnisse betrachtet. Wichtiger als die Gebäudekosten waren die Seminarleitung, die Auswahl der jungen Studienanwärter und die Studienpläne, die im allgemeinen veraltet waren. Bis Ende des 16. Jh. wurden 20 Seminare gegründet, im 17. Jh. 8 und im 18. Jh. 17, insgesamt bis 1816 45. In Portugal wurden von den 13 damals bestehenden Seminaren 5 im 18. Jh. gegründet.

Die Scholastik und vor allem die theologischen Studien an den Universitäten gingen wie überall in Europa langsam zurück. Es fehlte an Originalität und Aktualität. Man begnügte sich mit der Abfassung der zweifellos nötigen „Cursus" oder Kompendien des theologischen oder philosophischen Wissens für den Schulgebrauch; andererseits aber kamen hinter dem Rücken der Scholastik die neue Philosophie, die Aufklärung und die positiven Wissenschaften empor. Trotzdem gab es noch bedeutende Persönlichkeiten, wie Kardinal Alvaro Cienfuegos SJ († 1737), Pedro Manso OSA (1736), Luis de Losada SJ, Francisco Armañá OSA und andere. Anlaß zu einer heftigen Kontroverse gab der Moraltheologe Miguel de Molinos (1628—96), aus dessen „Geistlichem Führer" (Rom 1675) 68 Lehrsätze von Innozenz XI. als quietistisch verurteilt wurden.

Die historischen Studien erlebten durch Männer wie José Sáenz de Aguirre, Enrique Flórez (Verfasser der „España sagrada"), Andrés Burriel, Jaime Villanueva einen bemerkenswerten Aufschwung. Es gab eine Plejade von Literaten großer Qualität, wie Benito Feijóo, Francisco Isla und die Gruppe ausgewiesener italienischer Jesuiten [8]. Unter den geistlichen Schriftstellern sind erwähnenswert die ehrwürdige Mutter Agreda († 1665), die von Philipp IV. öfters konsultiert wurde, Manuel de Reguera y Álvarez de Paz und die Portugiesen Luis Brandão und Alonso de Andrade.

Die Autorität der Inquisition nahm erheblich ab, wie man der Zahl der damals abgehaltenen Autodafés entnehmen kann: Unter Philipp V. 782, unter Ferdinand VI. 34 und nur ein Dutzend unter Karl III. und Karl IV. Am 7. November 1781 wurde in Sevilla die letzte Verurteilung durch die Inquisition ausgesprochen.

[7] *V. Rodríguez Casado*, Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III: Estudios Americanos 1 (1948/49) 5—57; *F. Tort*, Francisco Armanyá (Villanueva - Geltrú 1967) 113—148.
[8] *M. Batllori*, La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos (Madrid 1966).

Großes Ansehen genossen die königlichen Beichtväter, die sich nicht auf den sakramentalen Bereich beschränkten, sondern auch in Staatsprobleme eingriffen. Im Staatsrat besaß der Beichtvater Stimm- und Wahlrecht wie jedes andere Ratsmitglied.

Bei den Habsburgern hatten diese Stelle die Dominikaner betreut. Philipp IV. hatte als Beichtväter u. a. Antonio de Sotomayor, Erzbischof von Damaskus und Generalinquisitor, und Juan de Santo Tomás, einen berühmten portugiesischen Theologen. Unter Karl II. folgten wieder die Dominikaner, aber die Königin Mariana brachte, der Gewohnheit des kaiserlichen Hofes folgend, den Pater Eberhard Nidhard mit. Die spanischen Bourbonen folgten dem französischen Brauch; Philipp V. hatte als Beichtvater den Jesuiten P. Daubenton. Der letzte und wohl bekannteste der Jesuiten-Beichtväter war P. Francisco de Rávago, Professor für Theologie am römischen Kolleg und Provinzial von Kastilien.

Im 16. Jh. und zu Beginn des 17. Jh. wurden zwanzig spanische Heilige kanonisiert, während in dem hier behandelten Zeitraum bis heute nur zwei Heiligsprechungen zu verzeichnen sind: die des José Oriol (1650—1702) und des José Pignatelli (1737—1811).

Kirche und Staat

Die Beziehungen zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl beruhten auf dem Grundsatz der zwei Gewalten: der päpstlichen und der königlichen. Beide sind die höchsten in ihrem Bereich. Aber bei der Person des Papstes kam hinzu, daß er doppelt repräsentierte: einmal als Nachfolger Petri und zweitens als Fürst des Kirchenstaates. Für die Abgrenzung hielten sich die spanischen Politiker in Zweifelsfällen an die Formulierung von Gabriel Pereira: Immer, wenn man in Zweifel ist, ob ein bürgerliches Gesetz gegen das geistliche Wohl verstößt, muß man sich an die Entscheidung des Papstes halten; und immer, wenn man zweifelt, ob es gegen das politische Wohl verstößt, muß man sich an die Entscheidung der zivilen Gewalt halten. Nach diesen Prinzipien verstand man die Theorie der indirekten Gewalt des Papstes im Spanien der Habsburger; man folgte den großen spanischen Schriftstellern Vitoria, Molina, Mariana, Suárez usw. Erst kurz vor der Machtübernahme durch die Bourbonen formulierte Bossuet seine Auffassung vom göttlichen Ursprung der absoluten Gewalt des Monarchen, auf die die Bourbonen ihre Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jh. stützten[9] (vgl. Kap. 4 und 17).

Die Rechtsansprüche der königlichen Intervention gründeten außer in der allgemeinen Stellung des christlichen Fürsten in der Verpflichtung, für die

[9] Q. *Aldea,* Iglesia y Estado en el siglo XVII, 57—63.

Einhaltung der Dekrete des Konzils von Trient zu sorgen, und vor allem im Königlichen Patronat Spaniens, aus dem sich auch das Missionspatronat über Neu-Indien herleitet. Die Institution des Patronats in Spanien wurde auf den sechsten Kanon des 12. Konzils von Toledo (681) zurückgeführt und im ersten Gesetz, Abs. 6 des ersten Bandes der „Nueva recopilación", von Philipp II. (1565) wie folgt formuliert: „Rechtmäßig und auf Grund alter Sitte, gerechter Ansprüche und apostolischer Konzessionen sind wir Patrone aller Kathedralkirchen dieser Königreiche und steht uns die Ernennung der Erzbischöfe und Bischöfe, der Prälaten- und Abtswürden dieser Königreiche zu, auch wenn sie in Rom vakant werden." Die entscheidenden Schritte in der Entwicklung des Patronats waren: a) die Gewährung des universalen und ewigen Patronats über das Königreich Granada, die Kanarischen Inseln und Puerto Real (daher leitete man zum Teil auch das königliche Patronat über Neu-Indien ab), die durch die Bulle „Orthodoxae Fidei" vom 13. Dezember 1486 von Sixtus IV. bewilligt wurde; b) die Gewährung des Präsentationsrechtes bei den Kathedralkirchen und Konsistorialbenefizien für den Rest Spaniens durch eine Bulle Hadrians VI. vom 6. September 1523; c) die Gewährung des Königlichen Universalpatronats über das ganze nationale Territorium durch das Konkordat vom 11. Januar 1753. Benedikt XIV. behielt sich nur die Verleihung von 52 Pfründen vor. Damit erreichte das Präsentationsprivileg in der Geschichte Spaniens seinen Höhepunkt [10].

Seit Philipp II. waren Spanien und Portugal unter der spanischen Krone vereinigt. 1640 erhoben sich die Portugiesen gegen Philipp IV. und krönten Juan IV. (1640—70) zum König. Diese Tatsache stellte den Heiligen Stuhl vor große Probleme, nicht nur wegen der Anerkennung des neuen Königs durch den Heiligen Stuhl, sondern auch wegen der Besetzung der vakanten Bistümer in Portugal, deren Besetzung dem König vorbehalten war. Der Konflikt dauerte bis zur Konsolidierung der portugiesischen Unabhängigkeit. 1670 wurden die Beziehungen zwischen Portugal und Rom wiederaufgenommen und die Bistümer besetzt.

Eine besondere Rolle spielten die „Gravamina Ecclesiae Hispanae". Die Ständeparlamente von Kastilien und León überreichten 1632 dem König eine Bittschrift, in der die Lasten der spanischen Kirche seitens der römischen Kurie und der Madrider Nuntiatur aufgeführt wurden. Die Beschwerden, insbesonders gegen die Datarie, nahmen bis Ende des 18. Jh. zu. Mehrere spanische Kardinäle, wie Zapata und Gil de Albornoz, kritisierten die Erteilung der Ehedispensen, die Besetzung und Beurkundung der kirchlichen Pfründen und die Verteilung der Pensionen aus diesen Pfründen. Die komplizierten Gebühren bei den Ehedispensen, ihre hohen Sätze (zwei Tarife, die vom Ende des 17. bzw. aus dem 18. Jh. stammen, sind veröffentlicht) und die Willkür ihrer Anwendung führten dazu, daß Kardinal Zapata die

[10] Ebd. 63—111.

Datarie mit dem Hause eines Händlers verglich. Die Beschwerden gegen die Apostolische Kammer wegen der Spolien und der Einkünfte vakanter Bistümer hörten bis zur Verkündigung des Konkordats von 1753 nicht auf, dessen Artikel 20 diese Einkünfte den Kirchen zuspricht, aus denen sie stammten. Der Madrider Nuntiatur wurden Mißbräuche ökonomischer oder jurisdiktioneller, aber in enger Beziehung zum Ökonomischen stehender Art vorgeworfen: zu hohe Gebühren, Annahme von Prozessen erster Instanz, illegale Forderungen von Gold- und Silbergeld, Ehedispense gegen die tridentinischen Dekrete usw. Nachdem die von den Botschaftern in Rom, insbesondere von den außerordentlichen Botschaftern Pimentel und Chumacero im Jahr 1634, wiederholt vorgetragenen Beanstandungen nicht anerkannt wurden, benutzte man in Madrid den Tod des Nuntius Campeggi, um 1639 die Aktivität der Nuntiatur in Madrid für ein Jahr außer Kraft zu setzen. Die sogenannte „Übereinkunft" des Nuntius Facchinetti aus dem Jahr 1640 brachte eine neue Gebührenordnung; das Problem blieb bis zum Konkordat von 1753 und bis zum 26. März 1771, der Gründung der spanischen Rota nach dem Vorbild der Signatura iustitiae in Rom, ungelöst [11].

Der „Regalismus", d. h. der Mißbrauch der Privilegien oder Rechte des Königs in kirchlichen Dingen, ist kein eindeutiger Begriff. Man muß zwischen seiner Anwendung im Spanien der Habsburger und dem der Bourbonen unterscheiden. Auch ist die Dialektik zwischen dem modernen Staat mit seiner ständig wachsenden administrativen Verselbständigung und der innigen Verbundenheit zwischen Kirche und Staat in früheren Epochen zu berücksichtigen. Die übersteigerte kirchliche Immunität von Personen wie von Gütern hatte einen Staat im Staat geschaffen und Spannungen ausgelöst. Dadurch erklärt sich der Ursprung des Rekurses an den König, die Zurückhaltung päpstlicher Bullen und die Amortisationsgesetzgebung. Doch sind diese Vorgänge auch eine Seite in der Säkularisation der modernen Gesellschaft, die sich in der Usurpierung geistlicher Aufgaben wie auch in der Feindseligkeit gegenüber den kirchlichen Institutionen manifestierte [12].

Nach 1700, nach der Thronbesteigung des ersten Bourbonen Philipp V., verschärfte sich der monarchische Absolutismus nach französischem Vorbild; man versucht die Unabhängigkeit der Kirche einzuschränken. Der Regalismus richtete sich radikaler als zuvor gegen die päpstlichen Reservationen, die sich zu einer Art „Regalismus des Papstes" entwickelt hatten. Einer der Bischöfe, die den römischen Zentralismus bekämpften, war Francisco de Solis, Bischof von Ávila und später von Córdoba, welcher 1709 den berühmten „Dictamen sobre los abusos de la Corte Romana por lo tocante a las regalías de su M. C. y jurisdicción que reside en los obispos" verfaßte. Darin ging er so weit zu behaupten: „Auf Grund dieser Privilegien ist es

[11] Ebd. 115—185.

[12] *Alberto de la Hera*, El Regalismo Borbónico (Madrid 1963).

Ihrer Majestät erlaubt und ist sie sogar verpflichtet, ihre Königreiche und Kirchen vor der Sklaverei der römischen Kurie zu schützen und sie davon zu befreien ...“; er bezieht sich dabei auf die mißbräuchliche Beschränkung der bischöflichen Autorität, jedoch ohne ins Gegenteil zu verfallen.

Wegen der Anerkennung des Erzherzogs Karl als König von Spanien, zu der sich Papst Clemens XI. während des Krieges um die Nachfolge (1700 bis 1715) gezwungen sah, reagierte Philipp V. heftig und gründete die *Junta Magna*, die am 25. 2. 1709 die Ausweisung des Nuntius und die Schließung der Nuntiatur anordnete, die Spolien und Einkünfte vakanter Bistümer sequestrierte und die Beziehungen der Spanier mit Rom untersagte. Nachdem diese nach dem Frieden von Utrecht (1713) wiederhergestellt waren, schloß man 1717 ein provisorisches Konkordat ab, das ein Jahr später mit der erneuten Ausweisung des Nuntius zerbrach; erst im Juli 1720 konnte der Nuntius nach Madrid zurückkehren.

Mit der Inthronisation Karls III. (1759) verhärtete sich die Front der Verfechter des Regalismus. Die politisch-kirchlichen Verwicklungen durch das Mahnschreiben von Parma, die Ausweisung der Gesellschaft Jesu, das 4. Mexikanische Provinzialkonzil (1771) und die Staatsjunta (1784) mit ihrer berühmten „Instrucción reservada“ waren Erscheinungen eines extremen Regalismus. Karl IV. verfolgte weiterhin diesen Weg bis zur Veröffentlichung des Dekrets vom 5. September 1799, welches besagte, daß die spanischen Bischöfe im Falle einer Sedisvakanz des Heiligen Stuhles „im Einklang mit der alten Disziplin der Kirche Gebrauch von allen ihren Fakultäten für Ehedispensen und sonstigen Vollmachten ausüben würden“, ohne die päpstlichen Reservationen zu beachten [13]. Aus ihm sprach der extreme Geist des Ministers Urquijo, der von manchen als Schismatiker bezeichnet wurde. Der Vorgang lieferte jedoch nach einem Satz des österreichischen Botschafters Kageneck nur den Beweis, „daß in Spanien Schismen nicht möglich waren“ [14].

Mit dem Untergang des Ancien Régime, das von der Französischen Revolution weggefegt wurde, erloschen in Spanien langsam die Reste des bourbonischen Regalismus. Auch in Portugal hielten mit dem Aufstand von Porto im Jahre 1820 die neuen Ideen Einzug. In beiden Ländern wird damit die Epoche des Liberalismus eröffnet.

[13] *J. A. Llorente*, Colección Diplomática (Madrid 1809) 65—66. Hier sind einige der Antwortbriefe anläßlich des erwähnten Dekrets enthalten; *Luis Sierra*, La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1813 (Bilbao 1964).

[14] *R. Olaechea*, Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII, II 585.

12. Kapitel

Die Lage der Katholiken in Großbritannien und Irland im 17. und 18. Jahrhundert

BIBLIOGRAPHIEN: Für neuere Untersuchungen siehe vor allem RHE; Recusant History (Nijmegen 1958 ff); Irish Historical Studies (Dublin 1938 ff).
QUELLEN: Catholic Record Society, 60 Bde (London 1904 ff) (siehe A Catalogue of Fifty Volumes published by the Catholic Record Society, 1904/57); Archivum Hibernicum (Journal of the Catholic Record Society of Ireland, 28 Bde (Maynooth 1912 ff); Collectanea Hibernica, 12 Bde (Dublin 1958 ff); *J. Brady* (Hrsg.), Catholics and Catholicism in the [Irish] Eighteenth-Century Press (Maynooth 1965).
LITERATUR: *W. E. H. Lecky*, History of Ireland in the Eighteenth Century, 5 Bde (London 1892); *E. H. Burton*, The Life and Times of Bishop Challoner (London 1909); *R. Bagwell*, Ireland under the Stuarts, 3 Bde (London 1909/16, Neudr. London 1963); *W. Forbes-Leith*, Memoirs of Scottish Catholics during the 17th and 18th Centuries (London 1909); *B. N. Ward*, The Dawn of the Catholic Revival in England 1781—1803, 2 Bde (London 1909); *P. Guilday*, The English Catholic Refugees on the Continent 1558—1793 (London 1914); *W. P. Burke*, Irish Priests in the Penal Times (Waterford 1914, Neudr. Shannon 1969); *D. Gwynn*, The Struggle for Catholic Emancipation 1750—1829 (London 1928); *P. Hughes*, The Catholic Question 1685—1929 (London 1929); *M. J. Hynes*, The Mission of Rinuccini (Dublin 1932); *B. Hemphill*, The Early Vicars Apostolic of England 1685—1750 (London 1954); *M. Wall*, The Penal Laws 1691—1760 (Dublin 1961, Neudr. Dublin 1968); *B. Millett*, The Irish Franciscans 1651—1665 (Rom 1964); *ders.*, Survival and Reorganization 1650—1695, und *P. J. Corish*, The Origins of Catholic Nationalism (Dublin 1968).
ZEITSCHRIFTEN: Biographical Studies (Bognor Regis [England] 1951/56, seit 1957 unter dem Titel „Recusant History" weitergeführt); Innes Review (Glasgow 1950 ff); Irish Ecclesiastical Record (Dublin 1864/1968); Proceedings of the Irish Catholic Historical Committee (Dublin 1955 ff); Irish Historical Studies (Dublin 1938 ff).

Die frühen Stuarts

Die Geschichte des englischen Katholizismus in der ersten Hälfte des 17. Jh. wurde bereits kurz behandelt[1]. Es bliebe noch hinzuzufügen, daß der englische Katholizismus zu diesem Zeitpunkt bereits die soziale Struktur annahm, die er bis zur großen irischen Einwanderung während der industriellen Revolution beibehalten sollte: der Glaube überlebte in isolierten Gruppen auf den Gütern einzelner Landadeliger, die den Klerus unterhielten und folglich auch eine gewisse Kontrolle über ihn verlangten. Die gleiche Struktur war unter den wenigen Katholiken des schottischen Tieflands vorherrschend. Auf den gälisch sprechenden Inseln und im Hochland blieb der Katholizismus in stärkeren Gruppen erhalten. Sie wurden wirksam unter-

[1] Bd IV S. 666 f.

stützt von Franziskanermissionaren aus Irland, die 1619 ins Land gekommen waren[2]. In Wales wurde der Katholizismus nach 1650, als puritanische Prediger die nonkonformistische Tradition einführten, fast völlig verdrängt.

Irland dagegen war hauptsächlich katholisch geblieben. Als Untertan der englischen Krone, jedoch mit eigenem Parlament, hatte sich die Insel nicht zu einer homogenen Nation entwickelt. Zu Beginn des 17. Jh. sind drei Gruppen deutlich zu unterscheiden: die *Altiren* gälischer Abstammung; die *Altengländer*, Nachkommen englischer Siedler aus der Zeit vor der Reformation, und die *Neuengländer*, die seit der Reformation nach Irland gekommen waren. Die letzte Gruppe war protestantisch, die beiden anderen jedoch katholisch. Die Tudors hatten das Anliegen der religiösen Konformität der politischen Eroberung untergeordnet, und die Altengländer, die in den Parlamenten der Tudors stark vertreten waren, hatten dafür gesorgt, daß die Strafgesetze in Irland nie so streng waren wie in England. Daneben hatten die Altengländer auch die lokale Verwaltung in ihren Händen, so daß die Gesetze nicht so hart gehandhabt wurden, wie die Regierung es vielleicht wünschte. Den Iren — einem von Natur aus konservativen Volk, das aus religiösen Gründen dem Protestantismus gegenüber wenig aufgeschlossen war — stand seit etwa 1570 eine steigende Zahl von Priestern zur Verfügung, die auf dem Festland, den tridentinischen Idealen entsprechend, herangebildet worden waren; um 1600 bereits war eine beträchtliche Anzahl irischer Seminare auf dem Kontinent errichtet worden. Zu den Altiren fanden die Seminarpriester zwar keinen so unmittelbaren Zugang, aber diese hatten während der Eroberung durch die Tudors so viel gelitten, daß ihr katholisches Bekenntnis zu einem Teil ihres Widerstandes gegen die neuen Herrscher geworden war. Die Altengländer dagegen blieben auch weiterhin im Besitz ihrer Reichtümer und Güter[3].

Im frühen 17. Jh. kämpften die irischen Katholiken ohne Erfolg für ein politisches Abkommen, das sowohl ihre Loyalität als auch ihren Katholizismus anerkennen sollte. Wie in England setzte Jakob I. auch hier die elisabethanische Politik der Strafgesetzgebung fort. Er führte auch ihre Kolonisationspolitik weiter; ausgedehnte Ansiedlungen brachten vor allem in Ulster ein starkes protestantisches Element in das Land, mit dessen wirtschaftlichem Scharfsinn sich die konservativen irischen Katholiken nicht messen konnten. Die Politik des Königs schloß die Katholiken darüber hinaus auch vom öffentlichen Dienst aus. Schon im Parlament von 1613 trat klar zutage, daß der katholische Einfluß auf die Gesetzgebung bedenklich gesunken war[4]. Der politische Druck gegen sie wurde aufrechterhalten,

[2] *C. Giblin*, Irish Franciscan Mission to Scotland 1619—1646 (Dublin 1964).

[3] *A. Clarke*, The Old English in Ireland 1625—42 (London 1966); *P. J. Corish*, The Origins of Catholic Nationalism (Dublin 1968).

[4] *T. W. Moody*, The Irish Parliaments under Elizabeth and James I: Proceedings of the Royal Irish Academy 45 (1938/40) 42—81.

und um 1640 hatten die altenglischen Katholiken allen Grund zu der Befürchtung, daß sie in den Augen der Verwaltung nur „Halb-Untertanen" — wie Jakob I. sie genannt hatte — waren, die, ebenso wie die Altiren, auf Grund ihrer Religion ihrer politischen Rechte beraubt wurden und deren Recht auf Eigentum in Frage gestellt war.

Dennoch bestand zu dieser Zeit in der Praxis eine ausreichende Toleranz, die es der katholischen Kirche ermöglichte, eine umfassende Reorganisierung ihrer Mission durchzuführen. Aus den Kollegien des Kontinents erhielt Irland eine genügende Anzahl von Priestern, die dazu herangebildet worden war, ein Volk zu unterweisen, dessen religiöse Formung lange Zeit vernachlässigt worden war. Auch der katholische Episkopat war erneuert worden. Nominierungen auf die irischen Bischofssitze hatten auch in der Regierungszeit Elisabeths nicht aufgehört, obschon es bisweilen lange Vakanzen gegeben hatte. Die erste Generation der Seminarpriester stellte eine hervorragende Gruppe von Bischöfen, die um 1620 ernannt worden war. Sie sahen sich vor ernste Probleme gestellt, vor allem von seiten des Ordensklerus, der auch weiterhin das Recht auf die ausgedehnten Missionsbefugnisse beanspruchte, wie sie ihm vom Heiligen Stuhl in der Zeit Elisabeths gewährt worden waren. Den Bischöfen gelang es jedoch — in Zusammenarbeit mit der neugegründeten römischen Propagandakongregation — ein Pfarrsystem zu errichten; der Ordensklerus beruhigte sich, da es ihm nun möglich wurde, eigene Ordenshäuser zu gründen. 1636 war die Lage durch eine Reihe von Dekreten der Propaganda für die irische Mission stabilisiert[5].

1641 erhoben die altirischen Katholiken die Waffen, um ihre Rechte und ihr Eigentum zurückzuerobern. Nach kurzem Zögern schlossen sich ihnen auch die Altengländer an. Vereint in der Konföderation von Kilkenny unternahmen sie es erneut, ihre Stellung als „des Königs katholische Untertanen" zurückzugewinnen. Ihre Verhandlungen mit dem König waren schwierig und wurden noch mehr erschwert, als der päpstliche Nuntius, Rinuccini, der 1645 eintraf, die Restauration des Katholizismus auf der Grundlage streng gegenreformatorischer Grundsätze forderte, die der Komplexität der irischen Lage nicht Rechnung trugen. Verschiedene Versuche, seine Ansichten durch kirchliche Zensuren durchzusetzen, spalteten schließlich die Konföderation und zwangen ihn, das Land zu verlassen[6]. Dieses geschwächte und gespaltene Irland konnte von Oliver Cromwell leicht erobert werden.

[5] Siehe *B. Jennings* (Hrsg.), Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide 1622—1650: Archivum Hibernicum 22 (1959) 28—139.

[6] Vgl. Bd IV 667. Rinuccini schlug eine viel starrere Richtung in Irland ein, als der Nuntius Fabio Chigi (der spätere Papst Alexander VII.) auf der Friedenskonferenz zu Münster vertrat.

Commonwealth und Restauration

Unter der Herrschaft Cromwells in den Jahren um 1650 hatten beide Inseln nur eine einzige Verwaltung. Dies bedeutete, daß die repressiveren englischen Gesetze automatisch auch auf Irland ausgedehnt wurden. Cromwells Konzept der „Gewissensfreiheit" verurteilte den Anglikanismus der High Church Karls I. genauso wie den Katholizismus. Paradoxerweise bedeutete dies, daß die englischen Katholiken nicht der blutigen Verfolgung ausgesetzt waren, die sie vor allem deshalb befürchtet hatten, weil ihre Sympathien während des Bürgerkrieges auf royalistischer Seite gewesen waren. Sie entkamen der Verfolgung, weil sie zum einen nur eine kleine Gruppe derer waren, deren Glaubensbekenntnis verboten war, und zum anderen, weil sie sich zeitweilig erfolgreich auf das Prinzip der Gewissensfreiheit berufen konnten.

Die irischen Katholiken dagegen erlitten ein bitteres Schicksal. Zusätzlich zu der Tatsache, daß sie Katholiken waren, wurden sie auch als minderwertig und ungebildet, verbrecherisch und politisch gefährlich betrachtet. Cromwell hatte das Land in einem brutalen Ausrottungskrieg erobert. Im Verlauf dieses Krieges wurden eingekerkerte Kleriker in der Regel ohne Verhandlung hingerichtet. Darauf folgte eine umfangreiche Konfiskation: die begüterten Katholiken wurden in die Provinz Connaught verbannt. Die katholische Kontinuität in Irland mußte sich deshalb stark von jener in England unterscheiden.

Nach Kriegsende war ein Priester entsprechend dem elisabethanischen Erlaß von 1585 schon durch seine bloße Gegenwart in Irland des Verrats schuldig. Sehr viele gingen freiwillig ins Exil. Jene, die blieben, wurden unnachsichtig verfolgt; nach 1654 jedoch zog es die Regierung vor, die Gefangenen einzukerkern oder zu verbannen, statt sie hinzurichten. Nur eine verhältnismäßig geringe Zahl von Priestern konnte auch weiterhin — vermittels zahlreicher Hilfen und in verschiedenen Verkleidungen — ihren Dienst ausüben. Die Messe wurde gewöhnlich im Freien, auf dem „Mass-rock" (Messe-Felsen) gelesen. Dies war zweifellos die härteste Prüfung, die die irischen Katholiken je durchmachen mußten. Glücklicherweise dauerte sie nur kurze Zeit.

Die Reorganisationsarbeit der vorhergegangenen Generation war völlig zunichte gemacht, und wieder übten die Priester ihr Amt auf Grund missionarischer Befugnisse, soweit sie überhaupt welche hatten, aus. Um 1657 jedoch erstellte die Propaganda in Rom neue Pläne für die irische Mission. Zwei Bischöfe waren gegen Ende des Jahres 1659 zurückgekehrt. Seit dem 29. Mai 1660 nahm Karl II. wieder den Thron seines Vaters ein.

Nach der Restauration hatten England, Irland und Schottland wieder getrennte Parlamente. Das Parlament war nun bedeutend mächtiger als unter den frühen Stuarts, und der König, der seine persönliche Autorität zu

sichern bestrebt war, wollte sich um die Unterstützung seines königlichen Vetters, Ludwigs XIV. von Frankreich, bemühen. Daher wurde der Kampf zwischen König und Parlament in *England* vom Mißtrauen des Parlaments gegen das Wohlwollen des Königs gegenüber den Katholiken begleitet (Karl selbst wurde auf seinem Sterbebett Katholik, und sein Bruder, der Thronanwärter, Jakob, Herzog von York, konvertierte kurz nach 1668).

1670 unterzeichnete Karl den Vertrag von Dover mit Ludwig XIV. Das Parlament konterte 1671 mit einer Akte, die den katholischen Klerus verbannte; Karl wiederum veröffentlichte 1672 die Declaration of Indulgence, die die Toleranz auf die Dissenters, also auch auf die Katholiken, ausdehnte. Das Parlament jedoch erwies sich als stärker, und die Test Acts von 1673 und 1678 bestätigten den Ausschluß der Katholiken vom öffentlichen Leben; die Machtverhältnisse zwischen König und Parlament waren jedoch genügend ausgeglichen, um den Katholiken eine praktische Tolerierung zu gewährleisten. Unter dem katholischen Landadel und damit auch dessen Pächtern und Vasallen fielen einige vom Glauben ab. Eine sehr reduzierte katholische kirchliche Autorität wurde durch ein Kanonikerkapitel aufrechterhalten, das 1623 erstmals von dem Apostolischen Vikar William Bishop errichtet wurde. Es stellte eine konservative Körperschaft mit gallikanischer Tendenz dar, in der Vakanzen durch Zuwahl wieder besetzt wurden.

In *Irland* mußte es Karl hinnehmen, daß die Macht bei jenen lag, die von den großen Landkonfiskationen profitiert hatten und die sich nun in steigendem Maße als das „Protestant Interest" verstanden. In dem Bestreben, ihre Loyalität zu beweisen, leisteten katholische Laien einer Bewegung beachtliche Unterstützung, die als „the Remonstrance" bekannt war und von der irischen Kirche eine Erklärung gallikanischer Prinzipien erreichen wollte. Der Widerstand des Klerus gegen diese Forderung — der in einem gewissen Grad als Rechtfertigung von Rinuccinis ultramontaner Haltung vor 20 Jahren gelten kann — spitzte sich in einer Synode, die 1666 in Dublin stattfand, zu; aber bereits zu diesem Zeitpunkt war es deutlich geworden, daß die große Mehrheit der enteigneten Katholiken ihre Güter nicht wieder zurückerhalten würde.

Wieder mußte die Kirche ihre Seelsorgstätigkeit neu aufbauen. Es gab nur zwei Bischöfe im Lande, und jene, die noch im Exil lebten, waren durch die Ereignisse der Religionskämpfe politisch kompromittiert und durften nicht zurückkehren. Es herrschte ein wirklicher Priestermangel. Fast ein Jahrzehnt hindurch wurden keine Bischöfe ernannt, Priester jedoch wurden in beträchtlicher Anzahl — oft nur mit ungenügender oder gar keiner Vorbereitung auf das Priesteramt — geweiht. Beide Entscheidungen scheinen von Rom getroffen worden zu sein, zweifellos waren es Fehlentscheidungen[7].

Erst 1669 kam es zu den ersten Bischofsernennungen; bereits 1671 waren

[7] *B. Millett*, Survival and Reorganization 1650—1695 (Dublin 1968) 12—22.

die meisten Sitze wieder besetzt. Die neuen Bischöfe waren wieder würdige Männer, einige von ihnen sogar hervorragend. Begünstigt durch die größere Toleranz der Jahre um 1670, begannen sie durch eine Reihe von Synoden und Visitationen mit der Wiedererrichtung des Pfarreiensystems. Die Toleranz war jedoch nur relativ — man war auch weiterhin auf den Mass-rock angewiesen. Daneben gab es einige bescheidene Kapellen oder „Mass-houses", die die Katholiken errichten konnten; aber 1673 befahl eine königliche Proklamation die Verbannung aller Ordensangehörigen und Kleriker mit Jurisdiktionsvollmacht. Diese Proklamation wurde zwar nicht streng durchgeführt, beeinträchtigte jedoch den stark bedrängten Episkopat. Einige der im letzten Jahrzehnt übereilt geweihten Kleriker erwiesen sich als ungeeignet. Der Wiederaufbau des Pfarreiensystems führte zu erneuten Divergenzen zwischen Welt- und Ordensklerus, die nun noch durch die Tatsache verschärft wurden, daß der gesamte Klerus von den Spenden des Volkes abhängig war, da die katholische Laienwelt wie auch der Klerus seinen gesamten Reichtum und Besitz verloren hatten.

Die Katholiken beider Inseln waren blutigen Verfolgungen ausgesetzt, als 1678 Titus Oates eine Verschwörung anzettelte, um den Herzog von York von der Thronfolge auszuschließen[8]. Oates war ein prinzipienloser Abenteurer und wirkte äußerst unglaubwürdig; er konnte sich jedoch infolge der damals herrschenden politischen Hysterie durchsetzen. Der Erzbischof von Dublin wurde am 11. Oktober 1678 inhaftiert, er starb im November 1680 im Gefängnis. In England begannen die Prozesse am 15. November 1678. Mehr als 25 Katholiken wurden hingerichtet und Hunderte eingekerkert. Das letzte und bekannteste Opfer war der selige Oliver Plunkett, Erzbischof von Armagh, der am 1. Juli 1681 in Tyburn hingerichtet wurde. Er war sowohl das letzte Opfer der Verschwörung als auch der letzte Priester, der unter Wirkung der Strafgesetze hingerichtet wurde.

Die Hysterie brach so plötzlich zusammen, wie sie gekommen war; Jakob II. folgte seinem Bruder nach dessen Tod im Februar 1685 auf dem Thron. Er war ein unfähiger Politiker und ignorierte die Tatsache, daß höchstens 10 Prozent seiner englischen Untertanen bereit waren, eine katholische Monarchie zu akzeptieren. Die Geburt eines katholischen Thronfolgers am 10. Juni 1686 kostete ihm seinen Thron, der auf seine protestantische Tochter Maria und deren Gemahl Wilhelm von Oranien überging. Jakob floh nach Frankreich und kehrte später nach Irland zurück, um dort den Widerstand zu leiten.

In Irland hatte die große katholische Mehrheit genügend Freiheit gehabt, um ihre Religion unbehindert auszuüben. Die Bischöfe erhielten einen staatlichen Unterhalt, und die Glaubensgemeinden wurden in aller Öffentlichkeit errichtet. Als Jakob in Irland ankam, hielt er 1689 ein Parlament, das

[8] Siehe vor allem *J. Lane*, Titus Oates (London 1949).

die Religionsfreiheit und die Rückgabe des konfiszierten Eigentums an die Katholiken versprach. Der weitere Verlauf wurde jedoch bestimmt durch Wilhelms Sieg über die irisch-jakobitischen Kräfte, der dem „Protestant interest" wieder die politische Macht einbrachte [9].

Der Strafkodex des 18. Jahrhunderts

Nach dem Sieg Oraniens wurden jene Gesetze, die die Katholiken aus dem öffentlichen Leben in *England* ausschlossen, erneut spürbar verschärft. Auf der anderen Seite erwiesen sich verschiedene Gesetze, die den Besitz betrafen, als unwirksam, und die begüterten katholischen Aristokraten wurden auf sozialer Ebene auch weiterhin akzeptiert; dennoch kam es bei ihnen im folgenden Jahrhundert immer wieder zum Glaubensabfall. In der Regierungszeit Jakobs II. hatten sich etwa 300 000 als Katholiken bekannt, um 1780 war diese Zahl auf 70 000 gesunken.

Eine bedeutende Akte von 1700 hob die 1585 gesetzlich erlassene Todesstrafe auf und setzte an ihre Stelle lebenslängliche Inhaftierung. Wilhelm neigte zu der in Holland praktizierten Lösung einer begrenzten Toleranz, und obschon der englische Protestantismus dies nicht akzeptieren konnte, herrschte in der Praxis eine zunehmende Duldsamkeit; nur wenige Priester wurden tatsächlich inhaftiert. Jene, die unter dem Schutz des katholischen Landadels standen, waren fast völlig sicher, obschon der Preis für diese Sicherheit mitunter eine demütigende Abhängigkeit gewesen sein mag. Andere Kleriker, vor allem in London, mußten ihr Amt in größerer Heimlichkeit ausüben. Bischof Giffard, der Apostolische Vikar des Londoner Distrikts, war mehrfach inhaftiert.

Die bischöfliche Jurisdiktion war in England unter der Regierung Jakobs II. wiederhergestellt worden. John Leyburn wurde 1685 zum Apostolischen Vikar ernannt, und 1688 teilte man das Land in vier Distrikte mit je einem Apostolischen Vikar ein. Alle vier Vikare wurden während der Revolution inhaftiert, darnach jedoch wieder freigelassen. Ihre Autorität über den Klerus mußte natürlich sehr behutsam ausgeübt werden, vor allem gegenüber jenen Klerikern, die Kapläne beim Landadel waren, und insbesondere dem Ordensklerus, der sich gegen die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion stellte, bis schließlich Benedikt XIV. im Jahr 1753 eine endgültige Entscheidung zugunsten der Bischöfe fällte.

Die einzig wirklich hervorragende Figur unter den englischen Bischöfen des 18. Jh. war Richard Challoner (1691—1781), der dem Londoner Distrikt mehr als 40 Jahre vorstand. Zurückhaltend, streng, von sehr englischer Prägung, hatte er großen bildenden Einfluß auf den Katholizismus

[9] *J. G. Simms*, Jacobite Ireland 1685—91 (London 1969).

nicht nur in England, sondern in gewissem Ausmaß auch in Irland. Diese große Wirksamkeit gelang ihm durch seine zahlreichen Schriften, die er in einem mit Arbeit erfüllten seelsorglichen Leben noch zusätzlich verfaßte. Der „Garden of the Soul" (1740) wurde zusammen mit „Think well on't" (1728) und „Meditations" (1753) fast zu einem Synonym für diese Richtung der Spiritualität. Daneben war Challoner auch einflußreich durch seine Übersetzungen der „Imitatio Christi", der „Confessiones" des Augustinus und der „Introduction à la vie dévote" des Franz von Sales. Seine Überarbeitung der Bibelübersetzung von Douai-Reims blieb bis in die jüngste Zeit die meistverwendete englische Heilige Schrift.

Die *schottischen* Katholiken standen unter einer sehr ähnlichen Strafgesetzgebung wie jene Englands[10], die für sie häufig noch drückender war, da in Schottland die jakobitischen Sympathien weiter verbreitet waren. 1653 war ein Priester für die Leitung der schottischen Mission bestellt worden, und 1694 wurde Bischof Thomas Nicholson zum Apostolischen Vikar ernannt. 1731 wurden zwei Vikariate errichtet, eines für das Hochland und das andere für das Tiefland. Von dem entlegenen Flecken aus, in dem jeder der Bischöfe seine Residenz hatte, leitete er die Heranbildung der Priesterkandidaten, um das Seine zum Nachwuchs, der aus den kontinentalen schottischen Kollegien kam, beizutragen. Die Katholiken des Hochlands hatten sehr unter der Repression nach 1745 zu leiden, und es kam zu einer anhaltenden Emigrationsbewegung vor allem in jenes Land, das den Namen „Neuschottland" erhielt.

In *Irland* stand die Minderheit, die das „Protestant interest" bildete, vor sehr komplexen Problemen. Theoretisch war sie zur Ausrottung des Katholizismus verpflichtet; aber man konnte praktisch keine Massenkonversion beabsichtigen, da diese eine unmittelbare Bedrohung des Besitzes bedeutet hätte, den das „Protestant interest" durch Konfiskationen gewonnen hatte. Der Vertrag von Limerick (1691) hatte in seinen religiösen Punkten den Katholiken sogar bessere Bedingungen versprochen, als sie unter Karl II. herrschten. Wilhelm wollte diese Abmachung respektieren; nach dem Vertrag von Rijswijk (1697) war er jedoch mehr geneigt, dem protestantischen Parlament in Dublin nachzugeben.

Eine Akte von 1697 befahl die Verbannung aller Ordensangehörigen und Kleriker mit Jurisdiktionsgewalt und verhängte über jene, die zurückkehrten, die Todesstrafe. Etwa 500 Ordenskleriker wurden deportiert, und nur drei Bischöfen gelang es zu bleiben. Der Weltklerus hatte sich immer einer gewissen Immunität erfreut, die ihre Ursache in dem Widerstand der Altengländer in den elisabethanischen Parlamenten hatte. Es wurde angestrebt, den Klerus durch den Registration Act von 1703 zu überwachen

[10] Die Act of Union (1707) vereinigte England mit Schottland als Königreich Großbritannien mit einem einzigen Parlament in London.

und möglichst zu unterdrücken. Nach diesem Act wurde für jede Pfarrei ein Priester amtlich eingetragen, der hier sein Amt unter strenger Kontrolle auszuüben hatte. Es wurden keinerlei Vorkehrungen getroffen, um vakante Stellen wieder zu besetzen. 1704 trugen sich 1089 Priester gemäß dem Registration Act ein, einschließlich der drei Bischöfe und einer Anzahl weiterer Priester, die als Ordenskleriker identifiziert werden können.

Das System der Kontrolle und eventuellen Ausrottung brach mit der Abschwörungsakte von 1709 zusammen, die von jedem registrierten Priester einen Eid verlangte, in dem dieser der Sache der Stuarts abschwor. Nur 30 leisteten ihn, und obwohl für eine weitere Generation neue Strafgesetze hinzukamen, hatte die Regierung nun endgültig das Ziel einer religiösen Konformität aufgegeben und sich statt dessen einer Politik sozialer und politischer Erniedrigung verschrieben. Die Bann- und Registrierungsakte wurden nicht konsequent durchgeführt. Kein Priester wurde mehr zum Tode verurteilt. Dazu kam, daß das Parlament zwar Gesetze erließ, deren Handhabung jedoch in Händen einer Exekutive lag, die unmittelbar der englischen Krone unterstand. Der Verwaltungsapparat war schwach, besonders in entfernteren Gebieten, und selbst in Dublin mußte er stets mit Umsicht vorgehen, um nicht die katholischen Massen zum Aufruhr zu bringen.

1707 wurden, trotz der Bannakte, die Bischofsernennungen wiederaufgenommen, und 1720 waren schon fast alle Sitze besetzt. Kleriker wurden ordiniert, einige auf dem Kontinent, einige im Lande selbst, diese letzteren jedoch häufig mit nur ungenügender Vorbereitung. Der Ordensklerus fand zahlreichen Nachwuchs und konnte seit 1720 wieder ein gewisses Maß an Gemeinschaftsleben aufnehmen. Viele seiner Vertreter waren jedoch nicht persönlich engagiert und standen oft mit dem Pfarrklerus in unerfreulichem Wettbewerb um die Almosen der Gläubigen. Die Bischöfe wollten trotz großer Schwierigkeiten wieder einen Pfarrklerus einsetzen. Jedoch mußte ein Bischof, weil schon seine bloße Gegenwart unter das gesetzliche Verbot fiel, seine Funktionen sehr vorsichtig ausüben, besonders in Zeiten politischer Spannung, wie z. B. 1715 oder 1745. Er war immer von Armut bedrängt, und es war mitunter sehr schwierig für ihn, ständig in seiner Diözese zu leben.

Um 1730 jedoch bildete sich ein einigermaßen stabiles Pfarreiensystem heraus. Die Konflikte zwischen Welt- und Ordensklerus wurden durch eine Reihe römischer Entscheidungen geregelt, die 1751 von Benedikt XIV. bestätigt wurden[11]. Diese legten dem Ordensklerus Beschränkungen auf, die sogar über die Bestimmungen des allgemeinen Kanonischen Rechtes hinausgingen. Sie begrenzten anderseits auch die Zahl der Kleriker, die ein Bischof

[11] Siehe *H. Fenning*, John Kent's Report on the Irish Mission 1742: Archivum Hibernicum 28 (1966) 59—102.

weihen durfte, vielleicht zu rigoros; doch war das Gesetz durch wohlbegründete Beschwerden motiviert, vor allem wegen zahlreicher Weihen, die übereilt erteilt worden waren. Innerhalb kurzer Zeit kam es zu Klagen über einen Mangel an Klerikern zur Betreuung der wachsenden Bevölkerung; doch war diese Situation nie bedrohlich. Die kontinentalen Kollegien sorgten für den notwendigen Priesternachwuchs, bis sie durch die Französische Revolution geschlossen wurden und 1795 Maynooth ihre Funktion übernahm.

Um die Jahrhundertmitte wurde der „Mass-rock" allenthalben durch das „Mass-house" ersetzt; in Ulster jedoch dauerte dieser Prozeß länger, da dort die Mehrheit seit der großen Ansiedlung zu Beginn des 17. Jh. protestantisch war. Der Pfarrklerus hatte größtenteils eigene Häuser, und die Ordensleute konnten ihr Gemeinschaftsleben aufrechterhalten. Jede der beiden Gruppen fand das ihr gemäße Missionsgebiet. Durch die Opfergaben der Gläubigen war ein angemessenes Auskommen beider gewährleistet. Im 18. Jh. hatte Irland schließlich seinen Frieden gefunden, und es kam zu einer langsamen wirtschaftlichen Besserung. Erst als England im Gegensatz zu Irland industrialisiert wurde, verschärften sich die Probleme wieder. Die meisten Katholiken waren arm, und zwar in allen sozialen Schichten, obschon eine kleine Zahl von Landadeligen wenigstens einige ihrer Güter behalten hatte und eine Mittelschicht aus Handwerk und Handel einen gewissen Wohlstand aufzubauen vermochte. Nach dem ersten Relief Act von 1782 begann man, eigentliche Kirchen zu bauen. Ein Bericht der Bischöfe an die Regierung aus dem Jahr 1800 stellt fest, daß das durchschnittliche Jahreseinkommen eines Bischofs 300 Pfund Sterling und das eines Pfarrers 65 Pfund Sterling betrug. Dies ergab eine zwar bescheidene, jedoch ausreichende Lebensbasis.

Der lange Kampf um die Messe hatte diese fest in den Mittelpunkt des religiösen Lebens in Irland gestellt. Die Verehrung der Allerseligsten Jungfrau und vor allem der Rosenkranz waren ebenfalls tief verwurzelt. Katholische Lehrer, obschon durch das Gesetz geächtet, unterrichteten auch weiterhin und arbeiteten mit dem Klerus im Katechismusunterricht zusammen. Seit dem späten 17. Jh. waren Erbauungsschriften in englischer Sprache weit verbreitet, und im 18. Jh. entwickelte sich ein ansehnliches Verlagswesen und ein entsprechender Vertrieb. Den Verzeichnissen der Buchhändler ist zu entnehmen, daß in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Werke von Richard Challoner am populärsten waren. Fast nichts wurde in irischer Sprache gedruckt, aber nicht wenige handgeschriebene Erbauungsschriften wurden durch Kopien verbreitet, ein Verfahren, das eine lange Tradition kennt. Auch diese Schriften waren zum größten Teil Übersetzungen, gelegentlich aus dem Englischen; meist jedoch waren es Übertragungen europäischer Werke aus dem Geist gegenreformatorischer Spiritualität.

Auch die traditionellen Frömmigkeitsübungen überlebten. Vor allem die

großen Wallfahrten blieben auch weiterhin lebendig, obwohl die Bischöfe sie häufig wegen der damit verbundenen Gefahr des Aberglaubens verboten; auch von der Regierung wurden sie untersagt, da diese jede Ansammlung katholischer Gruppen fürchtete. Die moderne irisch-katholische Spiritualität, wie sie sich im 18. Jh. ausformte, ist eine Mischung aus Altem und Neuem. Zumindest im englischsprechenden Mittelstand war sie gekennzeichnet durch ein strenges und ängstliches Ethos. Es wird gewöhnlich dem jansenistischen Einfluß zugeschrieben; historisch ist dieser Zusammenhang jedoch nicht aufweisbar[12], und es können viele andere Ursachen dafür vermutet werden. Der irische Katholizismus ist generell von einer traditionellen Strenge gekennzeichnet; sogar heute noch gilt die immer noch populäre Wallfahrt nach Lough Derg als eine echte Bußübung. Diese Einstellung leitet sich in gewissem Ausmaß auch von der strengen Haltung Challoners her, vielleicht sogar noch mehr vom Erlebnis der Verfolgung, das sich den irischen Katholiken stark ins Bewußtsein eingeschrieben hat.

Katholische Emanzipation

Die Relief Acts, durch die die Strafgesetze aufgehoben wurden, waren hauptsächlich von der Situation in *Irland* her veranlaßt, für das die politischen Folgen der Acts äußerst schwerwiegend waren. Bei zahlreichen Anlässen unter der Regierung Georgs II. (1727—60) waren Vorschläge eingebracht worden, die auf die Bewilligung einer „angemessenen Zahl" von Pfarrern und sogar einiger Bischöfe zielten, vorausgesetzt, daß diese ein gewisses Maß an staatlicher Kontrolle akzeptierten. Diese Vorschläge waren jedoch für das Parlament unannehmbar. Die Thronbesteigung Georgs III. (1760), der Tod des ältesten Sohnes Jakobs II. (1766) und die amerikanische Declaration of Rights (1774) schufen ein gewandeltes politisches Klima, in dem nun Erleichterungen für die Katholiken möglich wurden.

Die Declaration of Rights hatte von der englischen Tradition her für die politisch Unterdrückten Stellung genommen. Ein dringlicheres Problem lag darin, daß England seine Armee vergrößern mußte und die Katholiken Irlands und des schottischen Hochlands Rekruten für die Armee versprachen. Sie zu den Waffen zu rufen, ohne ihnen ein gewisses Maß an politischer Anerkennung zu gewähren, war unmöglich. In Irland wurde daher 1774 ein Untertaneneid, der vor allem in politische Begriffe gefaßt war, vom Parlament akzeptiert und nach einigem Zögern auch von den Katholiken angenommen. 1782 hatte man weitere echte Zugeständnisse gemacht.

[12] Siehe *R. Clark*, Strangers and Sojourners at Port Royal (Cambridge 1932) 210 ff; *C. Giblin*, Catalogue of Material of Irish Interest in the Collection Nunziatura di Fiandra (Vatican Archives): Collectanea Hibernica 5 (1962) 73 ff.

In England waren die Konzessionen sogar noch leichter durchzusetzen; ein Versuch, sie auch auf Schottland auszuweiten, mußte jedoch angesichts des protestantischen Aufruhrs aufgegeben werden.

Die gallikanisch gesinnten Laien Englands gründeten 1782 den „Cisalpine Club", der einen Untertaneneid für England vorschlug, der jenem sehr ähnlich war, den Jakob I. im Jahr 1607 vorgeschrieben hatte. Dieser Eid verwarf die päpstliche Absetzungsgewalt als „häretisch" und griff damit eine fast überholte Frage wieder auf. Noch wichtiger war, daß er jegliche geistliche Autorität des Papstes zurückwies, die mit den Gesetzen und Konstitutionen des Königreiches nicht übereinstimmte. Die Apostolischen Vikare widersetzten sich, und das Parlament beschloß, diesen Vorschlag durch den irischen Eid von 1774 zu ersetzen.

Die volle religiöse Emanzipation war in England 1791 erreicht und wurde 1793 auf Schottland ausgedehnt. Auch die irischen Katholiken gewannen 1793 eine ähnliche Erleichterung, die eine Mittelschicht, in der sich die Anfänge einer katholischen Demokratie entwickelten, in einem langen Kampf dem sich sträubenden Parlament abrang.

Viele politische Mängel blieben auch weiterhin bestehen; ihre Beseitigung war schwierig, solange Irland mit seiner beträchtlichen katholischen Mehrheit sein eigenes Parlament behielt. William Pitt, der englische Premierminister, schlug ein gemeinsames Parlament für die beiden Inseln und eine gewisse staatliche Kontrolle über die Ernennungen in der katholischen Hierarchie vor. Nach dem plötzlichen Verlust all ihrer kontinentalen Seminare hatten die irischen Bischöfe einen Zuschuß seitens der Regierung angenommen, als Maynooth 1795 gegründet wurde; 1799 akzeptierten sie im Prinzip ein Veto der Regierung für bischöfliche Ernennungen.

Die Union der Parlamente fand 1801 statt; aber Georg III. weigerte sich, die katholische Emanzipation zu unterstützen. Die Frage des Veto beherrschte in der Folgezeit die öffentlichen und parlamentarischen Diskussionen. 1805 billigte der Heilige Stuhl ein gewisses Vetorecht und schuf damit annehmbare Voraussetzungen für die Führer der katholischen Laienwelt in England. In Irland jedoch lehnte die aufkeimende katholische Demokratie diese Konzession ab; im Februar 1809 erklärten die irischen Bischöfe das Veto für unannehmbar. Ein römischer Bescheid von 1813 und ein weiterer von Pius VII. im Jahr 1815 sprachen für das Veto; keiner von beiden jedoch erschien für Irland annehmbar. 1813 hatte die irische katholische Demokratie in Daniel O'Connell einen begabten Führer gefunden. Die politische Emanzipation wurde schließlich 1829 gewährt, ohne daß der Kirche irgendwelche Verpflichtungen gegenüber der Regierung entstanden. Nur die Kuratoren von Maynooth blieben dem Parlament verantwortlich mit Rücksicht auf die jährliche Beihilfe bis zum Irish Church Act von 1869.

Die orthodoxe Kirche in Rußland

QUELLEN: Polnoe sobranie zakonov rossijskoj imperii. Sobranie 1. 45 Bde (St. Petersburg 1826/30); *A. Theiner*, Monuments historiques relatifs aux règnes d'Alexis Michaélowitch, Féodor III et Pierre le Grand czars de Russie (Rom 1859); Opisanie dokumentov i del, chranjaščichsja v archive svjatejšago pravitel'stvujaščago sinoda, 22 Bde (St. Petersburg 1868/1914); *W. Regel* (Hrsg.), Analecta byzantino-russica (St. Petersburg 1891); *Ae. Herman*, De fontibus iuris ecclesiastici Russorum. Commentarius historico-canonicus (Rom 1936).

FORSCHUNGSBERICHTE: *G. Stökl*, Russische Gesch. von der Entstehung des Kiever Reiches bis zum Ende der Wirren: JGO NF 6 (1958) 201—254 468—488; *W. Leitsch*, Russische Gesch. von der Wahl Michail Romanovs bis zur Ermordung Pauls: JGO NF 9 (1961) 541—580, 10 (1962) 215—264.

LITERATUR: *J. Ch. Grot*, Bemerkungen über die Religionsfreiheit der Ausländer im Russischen Reiche, 3 Bde (St. Petersburg - Leipzig 1797/98); *T. V. Barsov*, Svjatejšij synod v ego prošlom (St. Petersburg 1896); *A. M. Ammann*, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950; mit Lit.); *I. Smolitsch*, Russisches Mönchtum (Würzburg 1953); *E. Winter*, Rußland und das Papsttum, 2 Bde (Berlin 1960/61); *H. Koch*, Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas (Wiesbaden 1962); *H. Neubauer*, Car und Selbstherrscher (Wiesbaden 1964); *I. Smolitsch*, Gesch. der russischen Kirche 1700—1917 (Leiden 1964; mit Lit.); *K. Onasch*, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte: Die Kirche in ihrer Gesch. III (Göttingen 1967) M 1 — M 122.

Der Aufstieg des Moskauer Fürsten- bzw. Großfürstentums zum Zartum und die enge Verbindung der orthodoxen Kirche in Rußland mit den Herrschern in Moskau führten zur Verlagerung des Metropolitansitzes von Kiew und ganz Rußland nach Norden. Die Abhängigkeit der russischen Tochterkirche vom Patriarchat von Konstantinopel lockerte sich, wie u. a. 1393 ein Brief des Patriarchen Antonios an den Großfürsten Wasilij I. (1389 bis 1425) bezeugt[1]. Mit der vom Großfürsten Wasilij II. (1425—62) gewünschten Wahl des Bischofs Jona von Rjasan zum Metropoliten (1448 bis 1461) auf der Moskauer Synode 1448 und ihrer Bestätigung auf der Synode 1459 erreichte sie praktisch ihre Autokephalie, wenn sie auch erst nach der Erhebung zum Patriarchat aus dem jurisdiktionellen Verband von Konstantinopel entlassen wurde.

Moskau, das Dritte Rom[2]

Nach dem Fall der Kaiserstadt am Bosporus 1453 bauten die Metropoliten von Moskau gemeinsam mit den Moskauer Herrschern ihre Selbständigkeit aus und wuchsen in die zentrale Stellung hinein, die Byzanz als das Neue,

[1] *H.-G. Beck*, Die byzantinische Kirche: Hdb. der KG III/2 (1968) 619—620.

[2] *V. Malinin*, Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija (Kiew 1901); *N. F.*

Zweite Rom fast ein Jahrtausend lang behauptet hatte. In der Formulierung vom Dritten Rom fand die Symbiose zwischen den Moskauer Zaren und Metropoliten ein einprägsames Symbol. Iwan III. (1462—1505) heiratete 1472 in zweiter Ehe Sophia (Zoë), die Nichte des letzten Paläologenkaisers Konstantinos XI. (1448—53). Er übernahm den byzantinischen Doppeladler in sein Wappen [3], den griechischen Kaisertitel Autokrator und die byzantinische Hofetikette. Metropolit Zosima (1490—95) bezeichnete 1492 den „gotterwählten, glaubenstreuen Iwan Wasiljewitsch als Zaren und Selbstbeherrscher für ganz Rußland, als einen neuen Kaiser Konstantin für das neue Konstantinopel-Moskau" [4]. Am Anfang des 16. Jh. finden sich in den Schriften des Mönches Filofej vom Kloster des heiligen Eleasar bei Pskow die wesentlichen Elemente der Idee vom Dritten Rom. In seinem Schreiben an den Großfürsten Wasilij III. (1505—33) [5] heißt es: „Denn die Kirche des Alten Rom ist gefallen durch den Unglauben der Apollinarischen Ketzerei. Der Kirche des Zweiten Rom, der Konstantinstadt, haben die Hagar-Enkel mit Äxten und Beilen die Tore zerschmettert. Dies ist jetzt die Kirche des Dritten, Neuen Rom, Deines erhabenen Reiches Heilige Katholische (sbornaje) Apostolische Kirche, die an den Enden des Erdkreises im orthodoxen christlichen Glauben auf der ganzen Erde heller als die Sonne leuchtet. Wisse, Majestät, frommer Car, daß alle Reiche des orthodoxen christlichen Glaubens zusammen übergegangen sind in Dein einziges Reich. Du allein bist auf der ganzen Erde der Car der Christen." [6]

Diese Gedankengänge dürfen nicht überschätzt werden, zumal neben panegyrischen Sätzen auf das Dritte Rom Mahnungen an den rechtgläubigen Zaren stehen, die Orthodoxie Rußlands und den Bestand der Kirche zu schützen. Sie dürfen aber auch nicht unterschätzt werden, als ob nur Flüchtlinge aus Serbien und Byzanz im russischen Großfürstentum, in dem

Kapterev, Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoky v XVI i XVII stoletijach (Sergiev Posad ²1914 = Den Haag-Paris 1968) 26—102; *N. Zernov*, Moscow the Third Rome (London 1937); *H. Rahner*, Vom ersten bis zum dritten Rom (Innsbruck 1950); *I. Smolitsch*, Mönchtum 129—134; *H. Schaeder*, Moskau das Dritte Rom (Darmstadt ²1957); *W. Lettenbauer*, Moskau das dritte Rom (München 1961); *H.-D. Döpmann*, Der Einfluß der Kirche auf die moskowitische Staatsidee (Berlin 1967) 152—160; *K. Onasch* a. a. O. 30—34; *M. Hellmann*, Moskau und Byzanz: JGO NF 17 (1969) 338—344; *H. v. Rimscha*, Geschichte Rußlands (Darmstadt ²1970) 152—159.

[3] Diese Übernahme wird angefochten von *M. Hellmann* a. a. O. 330—338.

[4] *A. M. Ammann* a. a. O. 164.

[5] *V. Malinin* a. a. O. Anhang 49—66a; *H. Schaeder* a. a. O. 206—209. — Vgl. auch *N. Andrejev*, Filofey and his epistle to Ivan Vasilyevich: SEER 38 (1959) 1—31.

[6] *H. Schaeder* a. a. O. 206—207. — In einem Schreiben an Michail G. Misjur'Munechin, einen Beamten des Großfürsten (*V. Malinin* a. a. O. Anhang 37—47), heißt es nach einem ähnlichen Lobpreis des Zaren: „Alle christlichen Reiche sind vergangen und sind zusammen übergegangen in das Eine Reich unseres Herrschers, gemäß den prophetischen Büchern: das ist das Russische Reich ... Denn zwei Rome sind gefallen, aber das dritte steht, und ein viertes wird es nicht geben" (*H. Schaeder* a. a. O. 204).

einzigen nicht von Ungläubigen beherrschten Land, „den Hort der Rechtgläubigkeit, die Hoffnung auf Befreiung der Heimat" erblickten[7]. Geistesgeschichtliche, politische und religiöse Motive, Rom-, Neurom-, Jerusalemideen, byzantinisches Erbe, messianisches Sendungsbewußtsein und eschatologische Vorstellungen durchdrangen einander und formten eine Konzeption, die sich als geschichtsmächtig erweisen sollte. Die Theorie von Moskau als dem Dritten Rom verlieh den orthodoxen Gläubigen und dem Zaren ein starkes Sendungsbewußtsein, das in der russischen Staats- und Reichsideologie weiterwirkte und sich noch in den ersten Jahrzehnten des neu errichteten Moskauer Patriarchats im 20. Jh. nachweisen läßt[8].

Das erste Moskauer Patriarchat

Die seit der Mitte des 15. Jh. bestehende Autokephalie der russischen Kirche stand unter der Leitung der Metropoliten von Moskau, die bei der Symbiose von Kirche und Staat im Großfürstentum Moskau und der wachsenden Macht des Moskauer Zartums immer stärker in die Abhängigkeit vom Staat gerieten. Metropolit Makarij (1542—63) publizierte gemeinsam mit Iwan IV. (1533—84) eine neue Kirchenordnung. Auf der Hundertkapitelsynode 1551[9] wurden u. a. die Auseinandersetzungen zwischen den „Uneigennützigen", den Anhängern des Starez Nil Sorskij († 1508), der für eine völlige Trennung von Kirche und Staat eintrat, und den „Besitzenden", den nach ihrem Begründer Josif von Wolokalamsk († 1515) genannten Josifiten, die eine enge Zusammenarbeit von Kirche und Staat befürworteten und durch ein straff organisiertes Mönchtum der Kirche eine Kerntruppe zur Durchdringung der Gesellschaft zur Verfügung stellen wollten, durch einen Kompromiß gelöst. Die seit 1560 einsetzende Terrorherrschaft Iwans IV., die ihm den Beinamen des Schrecklichen (groznyj) eintrug, griff aber rigoros in die kirchlichen Verhältnisse ein. Die Nachfolger Makarijs bemühten sich vergeblich, seinem Wüten Einhalt zu gebieten. Metropolit Afanasij (1564—66) resignierte, Metropolit German (1566) wurde verjagt, Metropolit Filipp (1566—68) in ein Kloster verbannt und 1569 erdrosselt[10]. Ihre Nachfolger Kirill III. (1570—77), Antonij (1577—80) und Dionisij (1581—86) standen dem Treiben Iwans IV. ohnmächtig gegenüber, der seine Selbstherrschaft auf Gott zurückführte und den Kirchenbesitz für Staatszwecke nutzte.

Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat blieb unter seinem schwach-

[7] *M. Hellmann* a. a. O. 342.

[8] Vgl. *H. Rahner* a. a. O. 18; *H. Koch*, Schriften 195—225 (mit Lit.).

[9] *Ae. Herman* a. a. O. 51—64.

[10] Der Martyrer-Metropolit Filipp wurde 1636 als Streiter für die Wahrheit heiliggesprochen, 1652 wurden seine Gebeine nach Moskau überführt.

sinnigen Sohn Fedor I. (1584—98) und dessen für ihn regierenden Schwager Boris Godunow bestehen, der ihm als Zar folgte (1598—1605). Als Metropolit Dionisij versuchte, den Einfluß Godunows einzuschränken, wurde er seines Amtes enthoben und durch Erzbischof Jov von Rostow ersetzt (Metropolit 1586—89, Patriarch 1589—1605). Mit einer gewissen Berechtigung läßt sich das „Ab- und Einsetzen der Hierarchen durch den Herrscher" als „russischer Gallikanismus" bezeichnen[11]. Dieses Vorgehen hinderte die unter der Oberherrschaft des Sultans leidenden Patriarchen des Orients nicht, vom Moskauer Zaren Spenden zu erbitten und zu erlangen. Verhandlungen und Besuche brachten es mit sich, daß dessen Autorität innerhalb der Gesamtorthodoxie wuchs. 1585 ließ z. B. Patriarch Silvester von Alexandrien dem Zaren mitteilen, „er möge die Heiligen Stätten von Byzanz nicht seines Schutzes entbehren lassen" [12]. Gleichzeitig prophezeite er ihm das Erbe Kaiser Konstantins. Diese und andere Verlautbarungen legten es der Regierung nahe, die Rangerhöhung der autokephalen russischen Kirche zum Patriarchat zu erstreben, um ihre Position im Sinne der orthodoxen Symphonie von Staat und Kirche zu verstärken. Als Patriarch Joachim V. von Antiochien 1586 Moskau als Bittsteller aufsuchte, erhielt er mit großzügigen Geldspenden für die anderen Patriarchen den Auftrag, für ein Moskauer Patriarchat zu werben. Nachdem 1557 die Serben die Wiederherstellung ihres Patriarchates Ipek auf Veranlassung des Großwesirs Mehmet Sokolovic erlangt hatten, wurde der ökumenische Patriarch vor die Entscheidung gestellt, ein weiteres selbständiges Patriarchat anzuerkennen.

Als Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel 1588 in Moskau eintraf, wurde er unter Druck gesetzt, bis er in die Errichtung eines eigenen Patriarchates von Moskau und des ganzen russischen Zartums (patriaršestvo moskovskoe i vsego rossijskago carstvija) einwilligte. Die im Januar 1589 tagende Synode [13] schlug drei Kandidaten für den neuen Würdenträger vor, von denen der Zar den Metropoliten Jov von Moskau erwählte. Dieser wurde am 26. Januar 1589 als erster russischer Patriarch von Jeremias II. gesalbt und inthronisiert. Auf einer Synode wurden gleichzeitig die Eparchien von Nowgorod, Kasan, Saraj (Kruticy) und Rostow zu Metropolien erhoben. Die kirchliche Organisation umfaßte außerdem sechs Erzbistümer und acht Bistümer, deren Grenzen umschrieben wurden.

Zar Fedor I. bzw. Boris Godunow verlangten von Jeremias II. die Bestätigung des Patriarchates durch einen Synodalbeschluß der übrigen

[11] *K. Onasch* a. a. O. 57. — *K. Onasch* a. a. O. 29 Anm. 11 bezeichnet die von ihm gezogene Parallele zum Gallikanismus als „russischen Gallikanismus innerhalb der byzantinischen Orthodoxie". Die von ihm angeführten Beispiele stellen eine fruchtbare Arbeitshypothese dar.

[12] *A. I. Muravev,* Snošenija Rossiis Vostokom do dělam cerkovnym I (St. Petersburg (1858) 151. [13] *Ae. Herman* a. a. O. 57—58.

Patriarchen. Die im Mai 1590 in Konstantinopel tagende Synode[14], bei der der Patriarch von Alexandrien fehlte — Silvester war gestorben, sein Nachfolger noch nicht gewählt —, billigte das Vorgehen des Jeremias II. und teilte dem Moskauer Patriarchat den fünften Platz in der Reihe der Patriarchate zu (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau). Mit dieser Einordnung war der Zar nicht zufrieden, er beanspruchte den dritten Platz. Außerdem bestand er darauf, daß auch Meletios Pigas, der neue Patriarch von Alexandrien, der erst im Juni 1590 sein Amt angetreten und gegen den Beschluß protestiert hatte, sein Einverständnis gab. Fedor I. schickte Boten zu den vier Patriarchen mit drängenden Briefen und Geldspenden, um sein Anliegen durchzusetzen. Eine Synode in Konstantinopel sprach 1593 endlich die Einwilligung aller Patriarchen aus[15], ohne allerdings die Rangfolge zu ändern.

Die Errichtung des Moskauer Patriarchates 1589 und ihre Anerkennung durch die Gesamtorthodoxie beseitigte die Sonderstellung, die die russische Kirche seit der Mitte des 15. Jh. usurpiert hatte, und brachte ihre Slawisierung zum Abschluß. Die Diarchie der geistlichen und weltlichen Herrschaft, die als zusammengehörig empfunden wurde, repräsentierten nun Zar und Patriarch, die gegenseitig aufeinander angewiesen waren. Nach der Theorie des Dritten Rom standen sie nebeneinander, um gemeinsam zum Heil der ihnen anvertrauten Gläubigen zu wirken; faktisch blieben die Patriarchen aber von den Zaren abhängig, so wie es vorher bei den russischen Großfürsten und den Moskauer Metropoliten der Fall gewesen war. Nur unter besonderen Umständen gelang es einigen von den insgesamt elf Patriarchen (1589—1700), sich neben der Selbstherrschaft der Zaren zu behaupten und durch ihre kraftvolle Persönlichkeit die Autorität der Kirche zu stärken.

Patriarch Jov (1589—1605) stand völlig im Schatten von Fedor I. und Boris Godunow. Nach dem Aussterben der Dynastie der Rurikiden gab sich in der Zeit der „Wirren" (smuta) der falsche Demetrius (Dimitrij) als Sohn Iwans IV. aus. Er eroberte mit polnischer Hilfe 1605 Moskau, setzte Jov ab und ließ an seine Stelle Ignatij, bisher Erzbischof von Rjasan, zum Patriarchen (1605/06) wählen. Dieser mußte nach Ermordung Dimitrijs unter der Regierung des Zaren Wasilij IV. Schujskij (1606—10) dem Metropoliten von Kasan, Germogen, weichen, der von 1606 bis 1612 Patriarch war. Als die Polen 1610 erneut bis Moskau vorstießen, warfen sie ihn ins Gefängnis und hoben wieder Ignatij auf den Patriarchensitz. Germogen schürte den nationalen Widerstand gegen die Polen, so daß die äußeren Bedrohungen und Erschütterungen Rußlands durch die Wahl des Zaren Michail Romanow (1613—45) überwunden werden konnten[15a].

[14] *W. Regel* a. a. O. 85—91.

[15] *Ae. Herman* a. a. O. 40—41.

[15a] *H. Jedin*, Das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums: Hdb. der KG IV (1967) 545—547.

Sein Vater Fedor Romanow, der nach dem Eintritt ins Kloster den Namen Filaret angenommen hatte und als Metropolit von Rostow von den Polen bis 1618 gefangengehalten wurde, war als Patriarch vorgesehen. Als er 1619 die Freiheit wiedererlangte, übernahm er das höchste kirchliche Amt in Rußland (1619—33), nachdem es sieben Jahre lang (1612—19) von einem Verweser verwaltet worden war. Bis zu seinem Tode ergab sich in der russischen Kirchengeschichte eine einmalige Konstellation, da Vater und Sohn — beide führten den Titel „erhabener Herrscher" (velikij gosudar) — als Patriarch und Zar gemeinsam regierten. Die orthodoxe Symphonie zwischen geistlicher und weltlicher Macht wurde in dieser Zweizarenherrschaft (dvoecarstvie) eine Realität, in der sich beide Gewalten gegenseitig stärkten und der Idee vom Dritten Rom eine eigenartige Ausprägung verliehen. Durch Gründung des Erzbistums Tobol'sk in Sibirien (1620), Neuordnung der Patriarchatsverwaltung im Staatsverband (1625) und Ablehnung aller vom Westen stammenden Infiltrationen der römisch-katholischen Kirche, der Unierten und Protestanten stabilisierte sich das Moskauer Patriarchat.

Die nächsten Patriarchen Joasaf (1634—40) und Josif (1642—52) zehrten noch von dem Erbe ihres Vorgängers Filaret, wenn sich auch seit dem Regierungsantritt des Zaren Alexej (1645—76), der 1649 eine Kodifizierung des geltenden Rechts durchführte, die Tendenz zur Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt bemerkbar machte. Mit der Errichtung einer staatlichen Zentralbehörde für Kirchenangelegenheiten und dem Verbot von Gütererwerb durch die Kirche setzte der Abbau der kirchlichen Privilegien ein. Patriarch Nikon (1652—66) [16] versuchte noch einmal, den Vorrang der Kirche vor dem Staat zu erreichen. Er entwickelte ein Idealbild der kirchlichen Selbständigkeit im Anschluß an die Epanagoge, ein zwischen 879 und 886 entstandenes byzantinisches Gesetzbuch, in dem Patriarch Photios die Vormachtstellung des Kaisers in der Ostkirche bekämpfte. Nikon formulierte: „Dem Zaren sind die leiblichen Angelegenheiten anvertraut, den Geistlichen aber die Seelen ... deshalb steht das Priestertum weit höher als das Zartum." [17] Sein Rückgriff auf griechische Vorbilder zeigte sich auch in der Neuherausgabe der Kirchenrechtssammlung des Nomokanon (kormčaja kniga) [18] und in der Verbesserung liturgischer Texte nach griechischen Originalen, um die Abweichungen zu korrigieren, die sich in Rußland eingebürgert hatten. Mit dieser Maßnahme setzte er die Anschauungen gräkophiler russischer Hierarchen fort, die sich von den Kontakten mit den orientalischen Patriarchaten eine Hebung des Bildungsniveaus der Geistlichen und der Seelsorge versprachen. Nikon, der bereits 1648 den Patriarchen Paisios von Jerusalem in Moskau kennengelernt hatte, bekam vom ehe-

[16] *N. F. Kapterev*, Patriarch Nikon i caf Aleksej Michajlovič, 2 Bde (Sergiev Posad 1909/12); *M. V. Zyzykin*, Patriarch Nikon, 3 Bde (Warschau 1931/38).

[17] *A. V. Karešev*, Očerki poistorii russkoj cerkvi II (Paris 1959) 195.

[18] *Ae. Herman* a. a. O. 23—33; *H. Neubauer* a. a. O. 134—135.

maligen ökumenischen Patriarchen Athanasios III. Patellaros, der 1653/54 in Rußland weilte, Texte, u. a. „einen Ritus der bischöflichen Vollziehung der Liturgie im Osten“ [19]. 1653 sandte ihm der amtierende ökumenische Patriarch von Konstantinopel Paisios I. einen umfangreichen Sammelband, der genaue Vorschriften der Feier der griechisch-orthodoxen Liturgie und Beschreibungen der heiligen Geräte und Gewänder enthielt.

Mit Hilfe dieser und anderer Unterlagen begann Nikon sein Reformwerk. In einer Mahnung an den Moskauer Klerus ordnete er 1653 eine Reduzierung der 17 Kniebeugen bei bestimmten Gebeten auf vier an und schrieb vor, sich mit drei statt mit zwei Fingern zu bekreuzigen [20]. Schon diese ersten nach griechischem Vorbild dekretierten Reformen erregten in Moskau Verwirrung. Die Moskauer Protopopen Avvakum (1621—82) [21] und Iwan Neronow protestierten gegen die Neuerungen und appellierten an den Zaren als Beschützer der Rechtgläubigkeit. Nikon ließ auf der Moskauer Synode 1653 Neronow verurteilen, degradieren und in ein entlegenes Kloster verbannen; Avvakum wurde nach Sibirien geschickt. Auf den Moskauer Synoden 1654, 1655 und 1656 [22] erwirkte der Patriarch die Angleichung der Liturgie an die byzantinische, unterstützt vom serbischen Patriarchen Gabriel, dem Patriarchen Makarios von Antiochien und Gesandten des ökumenischen Patriarchen Paisios I. Zar Alexej bestätigte die Reformbeschlüsse, verlieh ihnen Gesetzeskraft und anerkannte die Strafbestimmungen gegen die Widerspruch erhebenden Geistlichen, die er zu mildern suchte. Die enge Verbindung des Moskauer Patriarchen mit dem von Konstantinopel eröffnete kirchenpolitische Perspektiven: Da 1654 im Vertrag von Perejaslaw der größte Teil der Ukraine mit Rußland vereinigt worden war — Nikon nannte sich seitdem Patriarch von Groß-, Klein- und Weißrußland —, schien der Weg nach Konstantinopel geöffnet. Der ehemalige ökumenische Patriarch Athanasios III. Patellaros hatte bei seinem Moskauer Aufenthalt angedeutet, daß sich die Orthodoxen im Sultanat unter den Schutz des Zaren stellen könnten, und forderte ihn auf, „Konstantinopel zu erobern und seinen Patriarchen als ökumenischen Patriarchen dort einzusetzen“ [23]. Das Dritte Rom hatte Aussichten, sich mit dem Zweiten zu vereinigen.

Nikon, der sich seit 1654 wie sein Vorgänger Filaret als „velikij gosudar“ titulieren durfte, war während des russisch-polnischen Krieges 1654/55 Reichsverweser. Sein gesteigertes Selbstbewußtsein, die Überbetonung seiner Stellung, vor allem die anschwellende Bewegung der „Altgläubigen“,

[19] *I. Smolitsch*, Mönchtum 366.

[20] *J. Chrysostomus*, Die „Pomorskie Otvety“ als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jh. (Rom 1957) 174—192; *H. Koch*, Schriften 94—103.

[21] *P. Pascal*, Avvakum et les débuts du Raskol (Paris ²1963; mit Lit.).

[22] *Ae. Herman* a. a. O. 60—61. [23] *A. M. Ammann* a. a. O. 270.

die die Reformen[24] als Einbruch in die geheiligte russische Tradition empfanden, den Kampf gegen Staat und Kirche aufnahmen und ein bis heute nicht überwundenes Schisma (raskol)[25] innerhalb der russischen Orthodoxie auslösten, trugen dazu bei, daß es 1658 zum Bruch zwischen ihm und dem Zaren kam. Nikon drohte mit Resignation, Alexej entzog ihm den Titel „velikij gosudar" und berief 1660 eine Bischofssynode, die erklären sollte, der Patriarch habe freiwillig auf sein Amt verzichtet. Als dieser Versuch scheiterte, wurden griechische Theologen eingeschaltet und Gutachten von den vier alten Patriarchaten angefordert. Auf der großen Moskauer Synode 1666/67[26], an der auch die Patriarchen Paisios von Alexandrien und Makarios von Antiochien sowie zahlreiche griechische Kirchenfürsten und Mönche teilnahmen, wurde Nikon wegen Ablehnung der gemeinsamen Stellungnahme der orthodoxen Patriarchen, Umbildung des geltenden kirchlichen Rechtes und seines ungerechtfertigten Rücktrittes abgesetzt. Er mußte sich als einfacher Mönch in ein Kloster zurückziehen, wo er die letzten 15 Jahre seines Lebens verbrachte († 1682). Der Versuch Nikons, das Patriarchenamt aufzuwerten, war gescheitert, der Zar hatte seinen Willen durchgesetzt. Ende Januar 1667 stellte die Synode eine Dreierliste für den Nachfolger auf, von denen Alexej den hochbetagten Abt des Dreifaltigkeitsklosters bei Moskau Joasaf zum Patriarchen bestimmte. Der Sturz Nikons verfestigte die Priorität der weltlichen Herrschaft in kirchlichen Angelegenheiten.

Die letzten vier Patriarchen, die mehr oder weniger direkt von der Regierung eingesetzt wurden, konnten diese Entwicklung nicht mehr aufhalten. Joasaf II. (1667—72) folgte in allem den Winken Alexejs. Er vertrat zwar am Ende der großen Synode die Rechte der Kirche und erreichte eine Milderung der 1649 eingeschränkten geistlichen Gerichtsbarkeit, mußte aber erkennen, daß die von Nikon durchgeführte Reform der liturgischen Bücher vom Zaren angeraten worden sei. Die Stellung des Zaren in der Kirche wurde nach den Aufzeichnungen des zum Jerusalemer Patriarchat gehörenden Paisios Ligarides[27] durch die Kompromißformel gelöst, „keine

[24] *P. Hauptmann*, Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreform des 17. Jh. (Göttingen 1963). — Ebd. 86: Aufzählung der Hauptbestandteile der Nikonschen Kultusreform: Textrevision der Agenden, Dreifinger- statt Zweifingerkreuz, dreifaches statt zweifaches Alleluja, Schreibung und Aussprache des Jesusnamens „Jisus" statt „Isus", Reduzierung der liturgischen Verneigungen bis zum Erdboden, Änderungen im Nicänokonstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, Fünfzahl der Prosphoren statt Siebenzahl, Umkehrung der Prozessionsrichtung.

[25] *V. V. Andreev*, Raskol i ego značenie v narodnoj russkoj istorii (St. Petersburg 1870 = Osnabrück 1965); *J. Chrysostomus* a. a. O. 1—34; *V. Pleyer*, Das russische Altgläubigentum (München 1960); *P. Hauptmann* a. a. O.

[26] *Ae. Herman* a. a. O. 63—64. — Über die Absetzung Nikons und ihre Folgen vgl. *H. Neubauer* a. a. O. 142—198.

[27] *N. F. Kapterev*, Patriarch Nikon II 227—250.

der beiden Gewalten solle sich in die Belange der anderen einmischen. In weltlichen Dingen sollte der Car, in geistlichen der Patriarch den Vorrang haben."[28] Die Synodalbeschlüsse ehrten den Zaren als neuen Konstantin, als Eiferer für den Glauben, Verteidiger des wahren Glaubens, Richter und Rächer für Altgläubige und Ungehorsame[29]. Die Altgläubigen lehnten ihre Verurteilung als unkanonisch und parteilich ab. Die Brüderschaft des Soloweckij-Klosters am Weißen Meer begründete in mehreren Bittschriften ihre Anschauungen: sie war überzeugt, das Ende der Welt stehe unmittelbar bevor, da Zar und Hierarchen vom alten Glauben abgefallen seien und den Auftrag des Dritten Rom verraten hätten, während die Synodalen die Idee vom Dritten Rom in ihrem Sinne interpretierten. Sie nahm den vom Patriarchen Joasaf II. ernannten Archimandriten Josif nicht an und wählte eigene Vorsteher. Die Mönche verteidigten sich leidenschaftlich und widerstanden seit 1670 den gegen sie eingesetzten Truppen, bis 1676 ihr Kloster erstürmt wurde[30].

Dem nur sieben Monate amtierenden Patriarchen Pitirim (1672/73) folgte Joakim (1674—90). Er betrachtete es neben der Förderung einer straffen Kirchen- und Klosterzucht und der Abwehr aller vom Westen eindringenden Einflüsse als eine seiner Hauptaufgaben, die Beschlüsse der Synode von 1666/67 durchzuführen. Das zeigte sich schon in der Bischofssynode 1675[31] und noch stärker auf der Synode 1682[32], die u. a. die Reform der liturgischen Bücher weiterentwickelte und die Bestrafung der Altgläubigen erneut als Pflicht des Staates erklärte. Eines der ersten Opfer war der Protopope Avvakum, der 1682 auf dem Scheiterhaufen endete. Ein Religionsgespräch am Anfang der Regierung der Zarewna Sofija (1682—89), die nach dem Tode des Zaren Fedor II. (1676—82) für ihre minderjährigen Brüder Iwan V. und Peter I. die Regentschaft übernahm, schloß mit drakonischen Maßnahmen und Hinrichtungen der Hauptsprecher der Altgläubigen. Ein Ukas vom 7. April 1685 verfügte ihre Verfolgung und Verurteilung als Aufständische und Staatsfeinde. In den nächsten Jahren wurden Tausende von ihnen hingerichtet, viele entzogen sich den Häschern durch Selbstverbrennung. Sie verwarfen das kirchliche und staatliche Vorgehen als vom Antichristen diktiert, idealisierten die kirchliche Vergangenheit Rußlands und warben als Wanderprediger für ihre Vorstellungen; es entstanden die beiden Gruppen der Priestertreuen (popovcy) und der Priesterlosen (bezpopovcy). Die Unterdrückung des Raskol hatte für das russische Mönchtum schwerwiegende Folgen. Waren bisher viele Klöster die Mittelpunkte religiöser Innerlichkeit und literarischer Produktion gewesen, so versiegten nun die Quellen dieser Fruchtbarkeit. Die meisten Mönche

[28] *H. Neubauer* a. a. O. 176. [29] Ebd. 177—178.
[30] *I. Smolitsch*, Mönchtum 374—381.
[31] *Ae. Herman* a. a. O. 64. [32] Ebd. 64—65.

gerieten wegen ihres Anschlusses an die Altgläubigen und ihrer Ablehnung der von der Patriarchatskirche und später von der Regierung verfügten Reformen in den Verdacht der Staatsfeindlichkeit.

Die Synode 1682 beschäftigte sich ferner mit der Sitten- und Ausbildungsreform des Welt- und Ordensklerus. Neben der Neugründung von Bistümern wurde die Organisation der Metropolien gestrafft. 1685 wurde die Kiewer Metropolie dem Patriarchat einverleibt; 1686 entließ sie Patriarch Dionysios von Konstantinopel aus seiner Jurisdiktion. Mit dieser Eingliederung verstärkten sich die Spannungen innerhalb der russischen Kirche, da die vom ukrainischen Metropoliten Petrus Mogila (Mohyla) (1633—47) in Kiew gegründete Akademie sich für die Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und der Gegenreformation aufgeschlossen zeigte, neben der Kenntnis des Griechischen auch die des Lateinischen verlangte und in der zweiten Hälfte des 17. Jh. über die Grenzen der Ukraine Einfluß gewann. Durch einen ihrer Schüler, Simeon von Polock (1629—80), der in Moskau als Prinzenerzieher gewirkt und eine Lateinschule eröffnet hatte, und den mit ihm befreundeten Mönchspriester Sil'vester Medwedew wurde die in Kiew gepflegte weitgespannte Geistigkeit auch in Moskau verbreitet[33]. Das Ringen zwischen den konservativen Kräften und den Kreisen der „Lateiner", die von der Regierung unterstützt wurden, spitzte sich bei den Verhandlungen über die Gründung einer Hohen Schule in Moskau zu[34]. Eine slawisch-griechisch-lateinische Akademie wurde zwar 1687 in Moskau geschaffen, aber Patriarch Joakim setzte auf der Moskauer Synode 1689/90[35] durch, daß die Anhänger der ukrainischen Richtung abgesetzt, Medwedew verurteilt, laisiert und hingerichtet wurde.

Die relative Geschlossenheit des kirchlichen Lebens in Rußland zur Zeit der Anfänge des Patriarchates wich am Ende des 17. Jh. beachtlichen Differenzierungen[36]: Wenn auch kirchenrechtliche, liturgische und hagiographische Veröffentlichungen überwogen, so bildete die Revision der Kultusbücher einen neuen wissenschaftlichen Beitrag. Die inneren Kämpfe mit ukrainischen und griechischen Theologen führten zur Auflockerung der Traditionsgebundenheit. Die von der Ukraine nach Rußland einströmende Barockkultur befruchtete die kirchliche Literatur, Architektur, Malerei und Musik. Der Ikonenmaler Simeon Uschakow (1626—86) bediente sich typisch barocker allegorischer Emblematik, die Ikonen zeigten Ansätze zum individuellen Porträt. In der Architektur verbanden sich traditionelle Elemente mit griechischen Anregungen und Einflüssen des Barock. Im Kirchengesang begann sich neben der Homophonie die Polyphonie auszubreiten. Die russische Kirche erhielt also zur Zeit des ersten Patri-

[33] *A. M. Ammann* a. a. O. 346—355.
[34] *H. Neubauer* a. a. O. 204—221.
[35] *Ae. Herman* a. a. O. 65.
[36] *Jugie* I 558—578. — *K. Onasch* a. a. O. 77—87.

archates zahlreiche Anregungen, die allerdings von maßgebenden konservativen Kreisen abgelehnt wurden.

Zu ihnen gehörte Patriarch Adrian (1690—1700). Er versuchte noch einmal, die Privilegien der Kirche zu schützen, aber er hatte nicht die Kraft, sich gegen Peter I.[37] durchzusetzen, der 1689—96 gemeinsam mit seinem debilen Halbbruder Iwan V. und nach dessen Tod als Selbstherrscher (1696 bis 1725) das russische Reich regierte und umbildete. Adrian war wie sein Vorgänger Joakim so der Tradition verhaftet, daß er der Vorliebe des Zaren für Ausländer und dessen Europareise (1697/98) verständnislos gegenüberstand. Als Peter I. 1698 aus dem Ausland zurückkehrte und gegen die am Strelitzenaufstand Beteiligten rücksichtslos vorging, bat der seit 1696 gelähmte Adrian vergeblich um Milde; fortan verkehrten Zar und Patriarch nur noch brieflich miteinander. Die Patriarchatskirche und die Altgläubigen waren sich in der Ablehnung neuer, vom Zaren eingeführter Bräuche einig, wie z. B. des Bartscherens und der europäischen Kleidung. Peter I. scheute sich nicht, kirchliche Zeremonien zu parodieren und zu verhöhnen. Seine Kirchenpolitik[38] war ein integrierender Bestandteil seines vom Rationalismus und der Frühaufklärung geprägten Reformwillens, der das von ihm eigenwillig interpretierte Allgemeinwohl (vsenarodnaja pol'za) im Sinne der Staatsräson im Auge hatte und die Kirche in seine Dienste spannte. Er berücksichtigte die Verbundenheit seines Volkes mit dem orthodoxen Glauben, erblickte aber in der Kirche nur eine Institution für die sittliche Erziehung, die er nicht durch religiös verankerte Gebote, sondern durch Gesetzesnormen durchsetzen wollte. Auf seiner Auslandsreise hatte er in katholischen und protestantischen Ländern die Abhängigkeit der Kirchen von der weltlichen Macht kennengelernt. Er war entschlossen, auch die Kirche in Rußland dem Staat unterzuordnen.

Die Auflösung des Patriarchates und die Errichtung des Heiligen Synods

Der Tod des Patriarchen Adrian am 16. Oktober 1700 war gleichzeitig das Ende der selbständigen Patriarchatsverwaltung. Peter I. griff eigenmächtig in die kirchlichen Verhältnisse ein. Er ließ nicht zu, daß ein neuer Patriarch gewählt wurde, er bestimmte zwei Monate später Stefan Jaworskij (1658—1722)[39], den Metropoliten von Rjasan, zum Administrator

[37] *R. Wittram*, Peter I. Czar und Kaiser. Zur Gesch. Peter des Großen in seiner Zeit, 2 Bde (Göttingen 1964).

[38] *H. Koch*, Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter (Breslau 1929); *R. Stupperich*, Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen (Königsberg/Pr.-Berlin 1936); *R. Wittram*, Peters des Großen Verhältnis zur Religion und den Kirchen: HZ 173 (1952) 261—296; *I. Smolitsch*, Geschichte 57—75.

[39] *J. Šerech*, Stefan Yavorsky and the Conflict of Ideologies in the Age of Peter the Great: SEER 30 (1951/52) 40—62.

und Verweser des Patriarchenstuhles. Ihm wurde die Leitung der geistlichen Angelegenheiten, das Vorschlagsrecht für die Besetzung vakanter Bistümer — ihre Gesamtzahl betrug 23 — und die Aufsicht über die Kirchengegner, besonders die Altgläubigen, übertragen, während die Leitung der Kirchengüter dem Klosteramt (1701—20) übergeben und die kirchliche Gerichtsbarkeit wesentlich eingeschränkt wurden. Der Zar glaubte, in Stefan Jaworskij, dem ehemaligen Professor der Kiewer Akademie, der sich mit kontroverstheologischen Fragen beschäftigt und in der Moskauer Akademie 1697/98 Vorlesungen gehalten hatte, einen für seine Pläne aufgeschlossenen Hierarchen gefunden zu haben.

Es kam zunächst zur Zusammenarbeit beim Ausbau der Heiden- und Mohammedanermission[40] und im Kampf mit den Altgläubigen, mit denen sich Stefan Jaworskij 1703 in der Schrift „Die Anzeichen des Erscheinens des Antichristen und das Ende der Welt" auseinandersetzte[41]. Die Beschlagnahme klösterlicher Einkünfte durch den Zaren, mit denen er seine Aufrüstung finanzierte, seine Toleranzpraxis gegenüber den Protestanten, denen er Gewissensfreiheit gewährte und bei der Angliederung der Ostseeprovinzen an Rußland selbständige Rechte garantierte, die Ernennung des Pastors Barthold Vagetius zum Superintendenten der lutherischen Gemeinden in Rußland und die Unterordnung des Klosteramtes unter den 1711 geschaffenen „Regierenden Senat", der als höchstes Kontrollamt alle administrativen und richterlichen Funktionen an sich riß, verstimmten den Patriarchatsverweser. 1712 nahm er in einer Predigt gegen die Kirchenpolitik Peters I. und die Hochzeit mit Katharina Skrawronka, der späteren Kaiserin Katharina I., Stellung: „Du stürmisches Meer der Gesetzesüberschreitungen der Menschen, warum brichst du und verwüstest du die Ufer? Das Ufer ist das Gottesgesetz; es besteht seit der Erschaffung darin, nicht die Frau des Nächsten zu begehren, nicht seine eigene zu verlassen ..."[42] Der Zar hatte sich 1689 von Ewdokija Lopuchina, der Mutter des Zarewitsch Alexej, getrennt und ihren Eintritt in ein Kloster verfügt. In der gleichen Predigt brachte Stefan Jaworskij auch seine Sympathie für den Thronfolger zum Ausdruck, der mit den Regierungsmethoden seines Vaters nicht einverstanden war. Die Folge dieser Andeutungen war ein dreijähriges Predigtverbot. Seine Polemik gegen protestantische Kreise in Moskau und den Stabsarzt Dimitrij Twerentinow, der calvinistische Anschauungen vertrat, führten zur Vorladung vor den Senat. Als der Bader Foma Iwanow, ein Anhänger dieses Arztes, Ikonen zerhackte, ließ ihn der Patriarchatsverweser 1714 durch eine Bischofssynode zum Tode auf dem Scheiterhaufen verurteilen. Der über

[40] *J. Glazik*, Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen (Münster/Westf. 1954); *ders.*, Die Islammission der russisch-orthodoxen Kirche (Münster/Westf. 1959).

[41] *I. Smolitsch*, Geschichte 80.

[42] Ebd. 87.

dieses Vorgehen empörte Zar zwang Stefan Jaworskij zu demütigenden Entschuldigungen. Fortan wagte dieser nicht mehr, offen seine Meinung zu sagen. Er legte sie in seinem „Stein des Glaubens, den Söhnen der heiligen, orthodox-katholischen östlichen Kirche zur Festigung und geistlichen Erbauung, denen aber, die sich stoßen am Stein des Anstoßes und Ärgernisses, zur Aufrichtung und Besserung" [43] nieder. In diesem Manuskript, das er dem Zarewitsch Alexej widmete, äußerte er über das Verhältnis von Kirche und Staat, die Kirche sei dem Staat übergeordnet. „Caren sind Hüter göttlicher und kirchlicher Gesetze, aber nicht Gesetzgeber; sie haben auch nicht zu bestimmen, was zum Glauben zu gehören hat." [44]

Als der Konflikt zwischen Peter I. und seinem Sohn 1718 einen Prozeß gegen Alexej und seine Anhänger auslöste, erstreckte sich die Untersuchung auch auf geistliche Würdenträger, die für die verbreitete Opposition gegen den Zaren und eine angebliche Verschwörung zur Verantwortung gezogen wurden. Stefan Jaworskij trat für Begnadigung ein, konnte aber das Todesurteil nicht verhindern. Der Gegensatz zwischen Peter I., der mit der Gründung von St. Petersburg (1703) ein Symbol für das von ihm verwandelte Rußland geschaffen hatte, und dem Patriarchatsverweser war unüberbrückbar geworden. Die Eingriffe des Selbstherrschers in die Verwaltung des Patriarchates lähmten das kirchliche Leben von Jahr zu Jahr stärker. 1714 verbot er für zehn Jahre die Errichtung neuer Kirchen zugunsten des Aufbaues des 1712 zur Residenz erhobenen St. Petersburg. 1716 ordnete der Senat an, die Bischöfe hätten sich eidlich zu verpflichten, mit den Gegnern der Kirche milde umzugehen, Geistliche und Kirchendiener nur nach Bedarf einzustellen und sich nicht in weltliche Angelegenheiten einzumischen. 1717 verlangte der Zar von allen Beichtvätern, ihm persönlich mitzuteilen, wenn sie Nachrichten von staatsfeindlichen Bestrebungen erhielten. 1718 beauftragte er Feofan Prokopowitsch (1681—1736) [45] mit der Ausarbeitung einer „Beschreibung und Beurteilung eines geistlichen Kollegiums", um auch die kirchliche Zentralgewalt in seinem Sinne zu lenken und in die Gesamtverwaltung des Staates einzubeziehen.

Feofan Prokopowitsch war einer der bedeutendsten russischen Theologen in der ersten Hälfte des 18. Jh., der zwar auf bestimmte protestantische Grundgedanken und Anliegen der Aufklärung zurückgriff, aber das byzantinische Erbe und das Moskauer Traditionsgut mit den Forderungen seiner Zeit zu verbinden suchte. Nach seinen Studien an der Kiewer Akademie war er vorübergehend unierter Basilianermönch geworden und hatte am

[43] *K. Onasch* a. a. O. 100.

[44] *R. Stupperich*, Staatsgedanke 51—52.

[45] *R. Stupperich*, Feofan Prokopovič in der neueren Lit.: Festschr. für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag, hrsg. von *P. Brang* mit *H. Bräuer* und *H. Jablonowski* (Heidelberg 1967) 284—293; *H.-J. Härtel*, Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič (Würzburg 1970; mit Lit.).

griechischen Kolleg St. Athanasius in Rom den Kursus der katholischen scholastischen Philosophie absolviert (1698—1701). Auf seiner Rückreise hatte er in der Schweiz calvinistische und in Deutschland lutherische Theologen kennengelernt. In Kiew wurde er 1704 orthodoxer Mönchspriester und stieg in der Akademie bald zum Professor (1706) und Rektor (1711) auf. 1716 berief ihn der Zar, der ihn seit 1706 persönlich kannte, als seinen Berater nach St. Petersburg und erreichte, daß er trotz der Bedenken des Patriarchatsverwalters 1718 Bischof von Pskow wurde.

Seit seiner Predigt über die Macht und Ehre des Zaren vom 6. April 1718, deren Grundgedanken er 1722 in seiner Schrift „Recht des monarchischen Willens" vertiefte, wurde die Zusammenarbeit zwischen ihm und dem Zaren immer enger. Aus ihr erwuchs das Geistliche Reglement (duchovnyj reglament), das die russische Kirche zum Bestandteil der Staatsordnung machte und an ihre Spitze den Heiligen Synod als staatliche Institution stellte[46]. Der von Feofan Prokopowitsch 1720 entworfene Text wurde von Peter I. korrigiert, dem Senat zur Kenntnis und allen Bischöfen zur Unterschrift vorgelegt. Er regelte die kirchliche Aufsicht, das Bildungswesen, die Gottesdienstordnung, die Besetzung der kirchlichen Ämter, das geistliche Gericht und die Verwaltung der Kirchengüter. Das Manifest des Zaren vom 25. Januar 1721[47] erhob die im Reglement vorgesehene „konziliäre" Regierung der Kirche zu ihrem Grundgesetz und gebot, das Geistliche Kollegium dürfe nichts ohne seine Einwilligung tun. In der ersten Sitzung am 14. Februar 1721 hielt Feofan Prokopowitsch die Eröffnungsrede, in der er von Joh 15, 16 ausging und die entscheidende Rolle des monarchischen Willens unterstrich. Auf ihr wurde die Bezeichnung Geistliches Kollegium in Heiligster Dirigierender Synod umgewandelt. Er setzte sich aus elf Mitgliedern zusammen, die fürstlich dotiert wurden. Als Sitz der Behörde wurde St. Petersburg bestimmt. Peter I. ernannte Erzbischof Stefan Jaworskij zum ersten und Bischof Feofan Prokopowitsch zum zweiten Präsidenten. Als Jaworskij, der diese Entwicklung nicht aufhalten konnte und dessen Proteste unberücksichtigt blieben, 1722 starb, bestimmte der Zar keinen neuen Präsidenten, sondern übertrug Prokopowitsch als Vizepräsidenten alle Vollmachten. Im April 1722 erließ der Heilige Synod Ergänzungen zum Reglement, die sich auf das Mönchtum bezogen. Männer durften z. B. erst nach dem 30. Lebensjahr als Mönche, Frauen erst im Alter von 50 bis 60 Jahren als Nonnen eingekleidet werden.

Am 11. Mai 1722 richtete Peter I., dem der Senat 1721 den Titel „Kaiser" (imperator) und den Beinamen „der Große" gab, beim Heiligen Synod die Stelle eines Oberprokurors ein, der dem Generalprokurator beim Senat entsprach. Dieser sollte nach dem Willen des Kaisers, der ihn gleichzeitig

[46] *I. Smolitsch*, Geschichte 99—132.
[47] *Mansi* XXXVII 1—99; *Ae. Herman* a. a. O. 80—83; *I. Smolitsch*, Geschichte 103—105.

zum Chef der Kanzlei der Synode berief, „als unser Auge und Verwalter der Staatsgeschäfte" die Aufsicht im Synod führen[48]. Dragoneroberst J. V. Boltin amtierte 1722—25 als erster Oberprokuror, seine Nachfolger erhielten im 19. Jh. Ministerrang und wurden zu Schlüsselfiguren der russischen Staatskirche. Unter Leitung seines Vizepräsidenten bemühte sich der Heilige Synod, die Altgläubigen durch Mahnworte zur Kirche zurückzuführen, das Klosterwesen zu reformieren und dem Staate nutzbar zu machen, die Volksbildung und das Wissensniveau der Geistlichen zu heben. Feofan Prokopowitsch verfaßte eine „Erste Belehrung für Knaben"[49], einen Kinderkatechismus, der viermal im Jahre in allen Gemeinden vorgelesen werden mußte, und baute das Alexander-Newskij-Kloster in St. Petersburg zu einem Musterseminar aus.

Es war für die Mitglieder des Heiligen Synods nicht leicht, ihren Charakter als Bischofssynode, die sich auf orthodoxe Traditionen berufen konnte, und ihre Funktion als Staatsorgan der orthodoxen Geistlichkeit innerhalb und außerhalb Rußlands zu erläutern. Der Heilige Synod verfügte über die gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt in der Kirchenregierung, die früher das Patriarchat Moskau besessen hatte. Er versuchte, die Bischöfe durch die Mitteilung zu beruhigen: „Dieser Synod hat die Ehre, die Macht und die Gewalt der Patriarchen, wenn nicht noch eine größere, denn er ist ein Konzil (sobor)."[50] In den Fürbittgebeten der Liturgie wurde statt des Patriarchen fortan der Heilige Synod erwähnt. Die Kommemoration der übrigen Patriarchen sollte unterbleiben, um nicht den Eindruck zu erwecken, der Heilige Synod stände unter ihnen. Als Feofan Jaworskij Einspruch erhob und das Kommemorieren durch eine Denkschrift verteidigte, wurde er überstimmt. Der Kaiser übernahm es, den Patriarchen Jeremias III. von Konstantinopel über die neue Kirchenordnung in Rußland zu informieren, der seinerseits um Mitteilung an die drei anderen Patriarchen des Ostens gebeten wurde. In seinem devot stilisierten Schreiben vom 30. September 1721 verschwieg er den Inhalt des Reglements, das er nur als Instruktion (διάταξις) bezeichnete, die Einordnung des Heiligen Synods in das Kollegiatsystem der Staatsverwaltung und die Unterordnung der Kirche unter die Aufsicht des Staates, außerdem veränderte er den Text des Manifestes vom 25. Januar 1721 an mehreren Stellen[51]. 1723 erkannten die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien den „Heiligsten Regierenden Synod" als „heiligen Bruder in Christus" an[52], nur Patriarch Chrysanthos Notaras von Jerusalem verweigerte seine Zu-

[48] *R. Stupperich*, Staatsgedanke 86.
[49] Ebd. 92—93. — Vgl. auch die Liste der Werke des Feofan Prokopowitsch: *H.-J. Härtel* a. a. O. 13—14.
[50] *I. Smolitsch*, Geschichte 124.
[51] Ebd. 107—108; *R. Wittram*, Peter I. Czar und Kaiser II 192—193.
[52] *Kartašev* II 363—367.

stimmung. Neben der einseitigen Information gab bei dieser Anerkennung die Abhängigkeit der unter türkischer Herrschaft stehenden Patriarchen von den russischen Subsidien den Ausschlag.

Die unkanonische Einsetzung des Heiligen Synods bedeutete die vollständige Auflösung des Moskauer Patriarchates. Aus der russischen orthodoxen Kirche wurde die orthodoxe Kirche in Rußland. Sie blieb zwar in ihrem Lehrgut, der Feier der Liturgie und Sakramentenspendung mit den anderen östlichen Kirchen verbunden, erhielt aber in ihrem Verhältnis von Kirche und Staat durch Ausschaltung der früheren Doppelherrschaft von Zar und Patriarch und Unterstellung unter den Staat eine neue Struktur. Die Erlasse des Heiligen Synods wurden im Namen des Zaren bzw. auf Befehl seiner kaiserlichen Majestät veröffentlicht. Die harmonische Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche, die sich jahrhundertelang nach dem byzantinischen Modell der Symphonie ausgerichtet hatte, gehörte der Geschichte an. Dostojewskijs scharfes Urteil, „die Kirche liegt seit Peter dem Großen in der Paralyse“ [53], ist überspitzt formuliert, aber mit der Errichtung des Heiligen Synods begann in der russischen Kirchengeschichte die Diktatur des Staatskirchentums (gosudarstvennaja cerkovnost').

Die russische Staatskirche unter dem Heiligen Synod

Der Heilige Synod war das Instrument des Staates, mit dem er sich im 18. Jahrhundert die Kirche unterwarf. Seine Mitglieder, deren Zahl 1730 auf vier zurückging und in den nächsten Jahrzehnten zwischen drei und acht schwankte, hatten die gesetzgeberische, administrative und gerichtliche Gewalt inne. Die Verwaltungsämter des Heiligen Synods, vor allem die Kanzlei, bereiteten alle Entscheidungen für die gewöhnlich zweimal im Jahr stattfindenden Sitzungen vor. Maßgebend waren in allem die Direktiven der Regenten, die von ihnen eingesetzten Oberprokurore waren nur Befehlsempfänger.

Unter Katharina I. (1725—27) wurde der Heilige Synod dem 1726 gegründeten „Obersten Geheimen Rat“ untergeordnet. Als Erzbischof Feodosij Janowskij von Nowgorod kurz vorher ihre Kirchenpolitik gerügt hatte, wurde er degradiert und als einfacher Mönch in ein Kloster am Weißen Meer verbannt. Der seit 1725 zum Erzbischof von Nowgorod aufgestiegene Feofan Prokopowitsch mußte unter Peter II. (1727—30), dem Sohn des Zarewitsch Alexej, um seine Führungsposition im Heiligen Synod ringen, da die den jungen Kaiser schützenden Familien wieder Moskau zur Hauptstadt Rußlands erklärten und die Diskussion über die von einigen Kirchenfürsten erhobene Wiederherstellung des Patriarchates zuließen. Erz-

[53] *F. M. Dostojevskij*, Dnevnik pisatelja. Sobranie sočinenij V (St. Petersburg 1885) 356.

bischof Feofilakt Lopatinskij von Twer veröffentlichte 1728 den von Stefan Jaworskij verfaßten „Stein des Glaubens", in dem die Grundhaltung des Feofan Prokopowitsch als lutherisch verdächtigt wurde. Die erste Auflage war rasch vergriffen, die zweite wurde 1729 an alle Bischöfe und Äbte versandt.

Nach dem Tod Peters II. erlangte Erzbischof Prokopowitsch unter der Regierung Anna Iwanownas (1730—40), einer Nichte Peters des Großen, wieder diktatorische Vollmachten. Er entfernte aus dem Heiligen Synod drei Mitglieder, die für die Nonne Ewdokija Lopuchina, die erste Gattin Peters I., als Thronfolgerin eingetreten waren, und ging gegen alle Personen vor, die sich für die Verbreitung des „Stein des Glaubens" eingesetzt hatten. Die Metropoliten Georgij Daschkow und Ignatij Smola sowie Bischof Lew Jurlow verloren ihre geistlichen Würden, sie wurden als Mönche in verschiedene Klöster eingewiesen; Erzbischof Lopatinskij wurde nach dreijähriger Untersuchungshaft seiner Bischofswürde entkleidet (1738) und auf die Festung Wyborg gebracht. Feofan Prokopowitsch verdächtigte seine Gegner als Staatsfeinde, er ergänzte den Heiligen Synod, der dem Ministerkabinett unterstellt wurde, mit Männern seines Vertrauens und verstärkte die Abhängigkeit der Kirche vom Staat. Er bestrafte Bischöfe und Äbte, wenn sie sich den staatlichen Anordnungen, z. B. der konsequenten Erfüllung der Klostergesetzgebung, widersetzten. Als er 1736 starb, griff das Willkürregiment der Kaiserin und ihres Günstlings, des Herzogs Ernst Johann von Biron, noch stärker in die kirchlichen Verhältnisse ein. 1737 wurden alle Kirchenbediensteten mit Ausnahme der Priester und Diakone vom 15. bis 40. Lebensjahr zum Heeresdienst eingezogen. In den Klöstern wurden Aushebungen vorgenommen. Durch diese und andere den Eintritt ins Kloster erschwerende Maßnahmen ging die Zahl der Mönche und Nonnen von rund 25 000 auf fast 14 000 zurück[54]. 1738 mußte der Heilige Synod das Ökonomiekollegium dem Senat übergeben, wodurch alle kirchlichen Gütererträge in die Staatskasse flossen. Nach außen zeigte sich die Kaiserin als Wohltäterin der Gesamtorthodoxie. Sie errichtete 1732 einen besonderen Etat für Liebesgaben, der dem Patriarchen von Konstantinopel jährlich 1000 und den anderen Patriarchen je 100 Rubel zuwandte; außerdem wurden die Balkanslawen, Athos-Klöster und Georgier berücksichtigt.

Die bedrückte Lage der Kirche verbesserte sich nach der kurzen Zwischenregierung des unmündigen Prinzen Iwan VI. und der Regentin Anna Leopoldowna (1740/41) vorübergehend am Anfang der Herrschaft der Kaiserin Elisabeth (1741—61), einer Tochter Peters des Großen. Sie gab mehreren Bischöfen ihre Freiheit und dem Heiligen Synod die Verwaltung der

[54] *I. Smolitsch*, Mönchtum 389: 7829 Mönche und 6543 Nonnen um 1740. — Die Zahl der Klosterinsassen ging in der zweiten Hälfte des 18. Jh. weiter zurück, vgl. *I. Smolitsch*, Geschichte 713: 1764 auf 7659 Mönche und 4733 Nonnen, 1796 auf 4160 Mönche und 1671 Nonnen.

Kirchen- und Klostergüter zurück. Grundsätzlich setzte sie aber die Kirchenpolitik ihres Vaters fort. Der Oberprokuror Fürst Schachowskoj (1742—53) und seine Nachfolger sorgten dafür, daß die Staatsinteressen gewahrt wurden, sie bereiteten die Säkularisation des gesamten Kirchenbesitzes vor. Die schon unter Anna Iwanowna unterdrückte Mission im Wolgagebiet unter den Mohammedanern wurde weiter vom Staat gefördert. Das „Neugetauftenkomtor" meldete 1743—47 z. B. 217 258 Taufen, 1748—60 weitere 192 606[55], die nur mit Hilfe von Zwangsmaßnahmen erreicht werden konnten. So wurden an Orten, an denen Christen und Mohammedaner wohnten, bestehende Moscheen zerstört. Im Bezirk Kasan wurden 418 islamische Gebetsstellen von 536 vernichtet, im Bezirk Tobol'sk 98 von 133, in Astrachan 29 von 40[56]. In Sibirien wurde der Übertritt zum Christentum mit dem Versprechen wirtschaftlicher Vergünstigungen gefördert. Die Erweiterung der Seelenzahl um fast eine halbe Million stärkte zwar das Selbstvertrauen einiger russischer Bischöfe, aber der Ausbau der kirchlichen Organisation — 1753 gab es 30 Bistümer mit etwa 18 000 Pfarreien — blieb in äußeren Formen stecken. Die vom Heiligen Synod 1751 veröffentlichte Ausgabe der Heiligen Schrift, die eine Überarbeitung der 1581 herausgegebenen kirchenslawischen Ostroger Bibel nach dem griechischen Urtext darstellt, und Mahnungen einiger Kirchenfürsten gegen das Vordringen aufklärerischer Ideen konnten den Prozeß des Zurückdrängens der Kirche aus dem öffentlichen Leben nicht aufhalten. Die 1755 gegründete Moskauer Universität (Kap. 18) und ihre Zweiginstitute erhielten keine theologische Fakultät.

In den nächsten Jahrzehnten verlor die Kirche die letzten Reste ihrer Selbständigkeit. Der infantile Peter III. und seine ehrgeizige Gattin Katharina II., eine geborene Prinzessin von Anhalt-Zerbst, die ihn beiseite schob und sich des Thrones bemächtigte, setzten die Unterjochung der Kirche unter den Staat fort. Peter III., der Sohn der Kaiserin Anna und des Herzogs Karl-Friedrich von Holstein-Gottorp, regierte nur ein halbes Jahr (1761/62). Er zeigte nicht das geringste Verständnis für die Eigenart der Orthodoxie. Vom Präsidenten des Heiligen Synods, Erzbischof Dimitrij Setschenow von Nowgorod, erwartete er die Beseitigung aller Ikonen außer der des Erlösers und der Muttergottes, die Kleidung der Geistlichen nach protestantischem Vorbild und die Aufhebung der Klöster. Die Wiederherstellung des staatlichen Ökonomiekollegiums und die Inventarisierung aller Klostergüter leitete die volle Verfügungsgewalt des Staates über den kirchlichen Grundbesitz ein.

Katharina II. (1762—96) bezeichnete sich zwar als „rechtgläubige Kaiserin", war aber wesentlich geprägt vom Geist der französischen Enzyklopädie, mit deren Herausgebern sie korrespondierte. Sie führte die Kirchen-

[55] *J. Glazik*, Heidenmission 79. [56] *J. Glazik*, Islammission 87.

politik Peters I. bewußt und eigenwillig zur Vollendung [57]. Schon vor ihrer Machtergreifung hatte sie sich die Maxime notiert: „Respecter la religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d'État" [58]. Als Kaiserin nannte sie sich „chef de l'église grecque" bzw. „chef de son église" [59]. Die Bischöfe apostrophierte sie gelegentlich als „zur Staatsverwaltung gehörige Leute, welche ebenso dem Willen des Monarchen wie den Vorschriften des Evangeliums unterworfen seien" [60]. Die Oberprokurore, wie J. J. Melessino (1763—68), der die Abschaffung der Fastenzeit, Kürzung der Gottesdienste und Erleichterung der Ehescheidung vorschlug, und P. P. Tschebytschew (1768—74), der sich zum Atheismus bekannte, setzten mit wachsendem Erfolg die Wünsche und Forderungen der Kaiserin im Heiligen Synod durch.

Gleich am Anfang ihrer Regierung ließ Katharina II. eine Kommission zur Beratung des Problems der Kirchengüter bilden, diese arbeitete das Säkularisationsgesetz vom 26. Februar 1764 aus. Es verfügte die Übergabe sämtlicher Kirchengüter an die Ökonomieverwaltung; 418 Klöster wurden aufgehoben; die Etatisierung aller Bischofsstühle, Kirchen und Klöster, deren Zahl in den nächsten Jahren weiter vermindert wurde, sah drei verschiedene Einkommensklassen vor. Die Säkularisation erfaßte vorerst nur die großrussischen Klöster, 1786 und 1788 wurde sie nach Abbau der staatlichen und kirchlichen Sonderstellung der Ukraine auch auf die südwestlichen Gouvernements ausgedehnt. Neben wenigen Geistlichen wagte nur ein einziger Kirchenfürst, Metropolit Arsenij Macejewitsch von Rostow (1742—63), der schon früher seinen Mut durch eine Gegenschrift gegen die Verunglimpfung Stefan Jaworskijs bezeugt hatte, öffentlich gegen die Verstaatlichung der Kirchengüter zu protestieren. Als er außerdem in einer Eingabe an den Heiligen Synod, dessen Mitglieder er „als stumme Hunde" charakterisierte, die „zusehen, ohne zu bellen" [61], und in einer zweiten Eingabe die Vernichtung von Kirche und Frömmigkeit voraussagte, wurde er 1763 vor ein Synodalgericht gestellt, seiner Bischofs- und Priesterweihe für verlustig erklärt und in ein entlegenes Kloster verbannt. Kurz danach wurde er nach Aberkennung seines Mönchsstandes zu lebenslänglichem Festungskerker in Reval verurteilt († 1772).

Die orthodoxe Staatskirche beugte sich in allem dem Willen der Kaiserin. Das zeigte sich u. a. bei der Vorbereitung eines neuen Gesetzbuches wie beim Ausbau des höheren Schulwesens. Die kirchliche Akademie in Moskau, der der Anschluß an das Universitätsleben verwehrt wurde, und die Seminare waren nur kärglich dotiert, so daß die Kirche immer mehr auf den liturgischen Raum beschränkt wurde. Nach außen trat Katharina II. als Schutzherrin der Orthodoxie auf, sie erlangte 1774 im Friedensvertrag mit der Türkei das Schutzrecht über die orthodoxen Gläubigen in den Fürsten-

[57] *I. Smolitsch*, Geschichte 247—272 346—356. [58] Ebd. 251. [59] Ebd. 252.
[60] *A. M. Ammann* a. a. O. 405. [61] *I. Smolitsch*, Geschichte 264.

tümern Moldau und Walachei. Das „griechische Projekt“ [62], das die Wiedererrichtung des byzantinischen Reiches unter russischer Sekundogenitur ins Auge faßte, verfolgte noch weiter gespannte Pläne, die sich aber nicht realisieren ließen.

Die seit Peter I. vom Regime völlig abhängig gewordene Kirche geriet in der zweiten Hälfte des 18. Jh. durch den Einbruch des Rationalismus, der Aufklärung und der Freimaurerei in die Gefahr innerer Bedrohung. Manche Kirchenfürsten suchten die Infiltration durch Kompromisse aufzufangen, wie der Moskauer Metropolit Platon Lewschin (1773—1812). Er griff auf die Werke des Feofan Prokopowitsch zurück, dessen Auffassungen sich in der Moskauer Akademie durchsetzten, und veröffentlichte selbst Predigten und katechetische Werke. Die Zahl der Bischöfe und Mönche, die sich bewußt auf den religiösen Kern ihrer Aufgaben konzentrierten, war gering. Zu ihnen gehörten Bischof Tichon von Woronesch (1763—67), der sich in das Kloster Sadonsk zurückzog, als Klausner und religiöser Schriftsteller starke Ausstrahlungskraft besaß [63], und Metropolit Gawriil Petrow von St. Petersburg (1770—1801), der 1793 für die Drucklegung der kirchenslawischen Übersetzung der Philokalia (dobrotoljubie) sorgte. Der Übersetzer Paisij Welitschkowskij (1722—94) [64] erneuerte die „uneigennützige“ Richtung des Mönchtums, die Nil Sorskij um 1500 verkörpert hatte, und belebte das Starzentum, das die russischen Klöster aus der Krisis des ausgehenden 18. Jh. herausführte. Derart profilierte Gestalten bildeten Ausnahmen in der orthodoxen Kirche Rußlands zur Zeit Katharinas II. Ihre Situation war durch die folgenreiche Säkularisation gekennzeichnet, durch die sie den größten Teil der Eigenmittel zur Bewältigung ihrer caritativen und sozialen Aufgaben verloren hatte. Die Abspaltung der Altgläubigen war nicht überwunden. Die Regierung versuchte, die „Priestertreuen“ zur Anerkennung der Staatskirche zu bewegen, und war bereit, für dieses Zugeständnis Sonderbräuche zu dulden; sie traf allerdings auch harte Maßnahmen, als sie z. B. 20 000 Altgläubige, die sich auf der Dnjeprinsel Wjatka festgesetzt hatten, nach Sibirien abschob. Die „priesterlosen“ Altgläubigen zersplitterten sich in zahlreichen Gruppen. Daneben bildeten sich neue Sekten, wie die Chlysten, Skopzen, Milchtrinker (molokany) und Duchoborzen, die sich von der Staatskirche lösten und, wenn es sich auch nur um kleine Gruppen handelte, dem Heiligen Synod zu schaffen machten.

Paul I. (1796—1801) betrachtete die orthodoxe Kirche als Bundesgenossin in seinem Kampf gegen die Folgen der Französischen Revolution. Er erklärte die Fürsorge für ihre Diener „als eine der Hauptpflichten des kaiserlichen Regiments“ [65] und ermöglichte den Ausbau kirchlicher Bildungs-

[62] *E. Hösch*, Das sogenannte „griechische Projekt“ Katharinas II.: JGO NF 12 (1964) 168—206.

[63] *I. Kologriwow*, Das andere Rußland (München 1958) 288—326.

[64] Ebd. 326—339. [65] *I. Smolitsch*, Geschichte 274.

stätten, so daß am Ende des 18. Jh. vier Geistliche Akademien und 46 Seminare vorhanden waren, aber er behandelte die Geistlichen wie seine Mutter Katharina II. als Staatsdiener. Er verlieh erstmalig Bischöfen Ordensauszeichnungen, wodurch die an sich schon nachgiebigen Kirchenfürsten noch fester an den Staat gebunden wurden. Bereits als Thronfolger hatte er eine religiös verbrämte Vorstellung vom Alleinherrscher, den die Untertanen fürchten und ehren sollten, „weil er ein Abbild des Allerhöchsten ist“ [66]. In dem 1797 verfaßten Thronfolgegesetz ließ er sich als das „Haupt der Kirche“ [67] bezeichnen. Er führte im Heiligen Synod den Vorsitz und beanspruchte die Oberaufsicht über die Staatskirche; nach Belieben ernannte und versetzte er Bischöfe. Die Formulierung vom Kaiser als dem „Haupt der Kirche“ zog den Schlußstrich unter eine jahrhundertelange Entwicklung und besiegelte die Herrschaft des Staates über die orthodoxe Kirche Rußlands.

Protestanten und Katholiken in Rußland

Zur Zeit Peters des Großen wird die Bevölkerung Rußlands auf etwa vierzehn Millionen geschätzt [68], die sich zum größten Teil zur orthodoxen Kirche bekannten. Die Patriarchatskirche stand den lutherischen Kirchengemeinden, die sich im Laufe des 17. Jh. gebildet hatten, ablehnend gegenüber. Als die Zahl der protestantischen Einwanderer am Anfang des 18. Jh. erheblich wuchs, vor allem nach dem Werbungs- und Toleranzedikt Peters I. vom 16. April 1702 und der Eingliederung der Ostseeprovinzen, wurden für sie vom Staat Sonderregelungen getroffen [69]. Die oberste Kontrolle über alle Gemeinden erhielt 1721 automatisch der Heilige Synod, der neben der Betreuung der Orthodoxen für die Verwaltungs- und Justizfragen der Lutheraner, Calvinisten, Katholiken und Juden zuständig wurde. Die einzelnen evangelischen Gemeinden blieben auf sich selbst gestellt und verfügten über keine übergeordnete höhere Verwaltungsbehörde. Nur die kirchlichen Organisationen in Livland, Estland und Finnland besaßen eine eigene Leitung, die ihre Interessen dem Staat gegenüber wahrnahmen. Die Gemeinden mußten die Wahl ihrer Geistlichen und der Präpositen beim Heiligen Synod zur Bestätigung anzeigen. Diese hatten ihre Treue und Loyalität zum Kaiser eidlich zu bekräftigen, außerdem alle Pastoren zu

[66] Ebd. 142.

[67] Ebd. 142—144.

[68] Ebd. 9. Die Bevölkerung wuchs bis 1762 auf 19 Millionen und erreichte 1812 etwa 41 Millionen.

[69] *J. Ch. Grot* a. a. O. I—III; *R. Stupperich* (Hrsg.), Kirchenordnungen der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland (Ulm 1959); *G. Langer*, Zuständigkeitsabgrenzungen für die christlichen Kirchen Rußlands in der Gesetzgebung des 17. bis zum Anfang des 19. Jh.: ZSavRGkan 46 (1960) 452—470; *E. Amburger*, Geschichte des Protestantismus in Rußland (Stuttgart 1961; mit Lit.); *I. Smolitsch*, Geschichte 129—132.

vereidigen und darüber ausgefertigte Dokumente mit ihrer Unterschrift einzureichen. Beim Heiligen Synod mußte ferner die Erlaubnis für die Eröffnung neuer Kirchen und eventueller Schulgründungen eingeholt werden. Das schon 1718 geschaffene Justizkollegium mit seiner Abteilung für livländische und estnische Sachen weitete 1738 seine Befugnisse zu einem kirchlichen Aufsichtsrecht aus. Trotz äußerer Anerkennung mußten die Protestanten das mehrfach erlassene Verbot der Proselytenmacherei (1702, 1723 und 1735) beachten [70]. Wenn sie zur orthodoxen Kirche übertraten, wurden ihnen besondere Vorteile in Aussicht gestellt. Katharina II. warb in ihrem Manifest vom 22. Juli 1763 um neue Siedler für die Wolgagebiete aus Deutschland und Westeuropa, sie versprach ihnen freie Religionsausübung, ordnete aber gleichzeitig an, kein Geistlicher nichtorthodoxer christlicher Bekenntnisse dürfe Untertanen zum Übertritt zu seinem Glauben bewegen.

Während die Protestanten in Rußland trotz ihrer Unterstellung unter den Heiligen Synod und der dadurch bedingten Einschränkungen von der Regierung geduldet, zum Teil gefördert wurden, war die Lage der Katholiken des lateinischen und unierten Ritus bedrückend [71]. Seit dem Auseinanderfallen der westlichen und östlichen Hälfte der Christenheit im Mittelalter hatte sich im russischen Raum, besonders seit den Unionen von Florenz und von Brest, ein antikatholischer Affekt gebildet, der das Papsttum ablehnte und römische Unionsbestrebungen als Eingriff in die Rechte der Orthodoxie verurteilte. Die mehrfache Eroberung Moskaus am Anfang des 17. Jh. wurde mit der katholischen Gegenreformation in Zusammenhang gebracht und verstärkte den Argwohn gegen alles Katholische. Die Jesuiten, die 1684 als Begleiter ausländischer Gesandter in Moskau eingetroffen waren, wurden 1689 ausgewiesen [72]. Sie kehrten zwar nach einigen Jahren als Gesandtschaftsgeistliche Kaiser Leopolds I. wieder zurück, blieben aber in ihrer Seelsorgsarbeit unter den eingewanderten katholischen Ausländern beschränkt und wurden 1719 erneut ausgewiesen [73]. An ihre Stelle traten Kapuziner und Reformaten, die aber nur geringe Wirkungsmöglichkeiten hatten und 1721 der Spionage verdächtigt wurden.

Peter I., der nach seinem Besuch der Sorbonne 1717 von Feofan Prokopowitsch und Stefan Jaworskij Gutachten über Vereinigungsaussichten zwi-

[70] *G. Langer* a. a. O. 460 462 466.

[71] *J. Ch. Grot* I—II; *A. Theiner,* Die Neuesten Zustände der Katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland seit Katharina II. bis auf unsere Tage (Augsburg 1841); *D. Tolstoy,* Le catholicisme romain en Russie, 2 Bde (Paris 1863/64); *R. Ryšavy,* Die Reformatenmission in Rußland: AFrH 27 (1934) 179—224; *A. V. Florovský,* Čeští Jesuité na Rusi (Prag 1941); *A. M. Ammann* a. a. O. 373—375 409—410 441—447 457—463; *J. Reinhold,* Die St. Petersburger Missionspräfektur der Reformaten im 18. Jh. (Florenz 1963); *B. Stasiewski,* Die kirchliche Organisation der deutschen katholischen Siedler in Rußland: Festschr. für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag (Heidelberg 1967) 270—283.

[72] *A. V. Florovský* a. a. O. 149—167. [73] Ebd. 320—327.

schen der russischen und katholischen Kirche erbeten hatte, hielt mit einigen in seinem Dienst stehenden Katholiken, wie Vizeadmiral Matwej Zmajewitsch und Baumeister Carlo Bartolomeo Rastrelli, gute Beziehungen aufrecht. Gegen die unierten Katholiken, auf die er während seiner Kriegszüge in Weißrußland und Litauen stieß, zeigte er aber eine deutliche Abneigung. Er war empört, daß sich von den vier orthodoxen Bischöfen im Südosten Polen-Litauens drei (Przemyśl, Lemberg und Łuck) der Union von Brest angeschlossen hatten (1691 und 1702), und ließ 1706 den unierten, früher orthodoxen Bischof Dionysius Zabokricki von Łuck nach Rußland verschleppen, wo er 1715 im Gefängnis starb. Kurz vorher war es 1705 in Polock zu einem Wortwechsel zwischen Peter I. und unierten Basilianermönchen gekommen, der mit der Erschlagung von fünf Mönchen endete.

Als dem Heiligen Synod 1721 neben allen anderen nichtorthodoxen Christen auch die Katholiken unterstellt wurden, handelte es sich bei ihnen im wesentlichen um deutsche, französische, italienische und polnische Einwanderer. Die Unterdrückung der Orthodoxen in Polen-Litauen in der ersten Hälfte des 18. Jh. verstärkte in Rußland die antikatholische Grundhaltung. Kaiserin Elisabeth erlaubte den österreichischen Hilfstruppen 1746 und 1760 nur notgedrungen freie Religionsausübung. 1747 wurden die in Astrachan missionierenden Kapuziner ausgewiesen. Auf Grund des Siedlungsmanifestes von 1763 kamen etwa 6000 deutsche Katholiken in das Wolgagebiet von Saratow. Ihnen wurde der Bau von Kirchen gestattet, aber die Errichtung von Klöstern sowie Bekehrungsversuche bei Anhängern anderer christlicher Konfessionen verboten[74]. Die in St. Petersburg unter den Katholiken, die aus verschiedenen Nationen stammten, ausgebrochenen Streitigkeiten und die Anrufung staatlicher Stellen führten dazu, daß ihnen 1766 die livländische Abteilung des Justizkollegiums als Appellationsbehörde zugewiesen wurde. Dieses arbeitete für die katholischen Gemeinden ein Regulament aus, das 1769 veröffentlicht wurde. Es ordnete die Katholiken der Staatsaufsicht unter und verlieh den Laien einen entscheidenden Einfluß auf die Wahl der Geistlichen.

Nachdem sich in Polen-Litauen die Gegenreformation durchgesetzt und in der ersten Hälfte des 18. Jh. der Katholizismus als Staatsreligion die anderen christlichen Konfessionen zurückgedrängt hatte[75], lancierte Katharina II. ihren Günstling August Poniatowski auf den polnischen Königsthron (1764—95), griff durch ihren Gesandten Nikolaj Wasiljewitsch Graf Repnin wiederholt in die kirchlichen Verhältnisse im Nachbarlande ein und verhinderte von namhaften Geistlichen begonnene Reformen. So ließ sie z. B. 1767 die Bischöfe Kajetan Sołtyk von Krakau und Józef

[74] *R. Ryšavy* a. a. O. 185.

[75] *B. Stasiewski*, Reformation und Gegenreformation in Polen (Münster/Westf. 1960); *ders.*, Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte: Kirche im Osten 10 (1967) 48—67, bes. 55.

Andrzej Załuski von Kiew verhaften und nach Rußland deportieren, weil sie sich ihren Forderungen widersetzten. Durch die polnischen Teilungen (1772, 1793 und 1795) kamen große katholische Bevölkerungsschichten unter russische Herrschaft. Die Kaiserin fand in dem ehemaligen Calvinisten Stanisław Siestrzencewicz-Bohusz (1731—1826)[76], der durch ihre Protektion vom Weihbischof in Wilna zum Metropoliten des von ihr ins Leben gerufenen Erzbistums Mohilew aufstieg, einen willigen Helfer. Das neue Erzbistum, dem alle katholischen Seelsorgsstellen angegliedert wurden, mußte sich nach dem Regulament von 1769 richten. Nur die Jesuiten in Weißrußland konnten nach der offiziellen Auflösung ihres Ordens durch Clemens XIV. (1773) eine gewisse Selbständigkeit bewahren, weil sie sich bereitwillig der neuen Oberherrschaft als Erzieher zur Verfügung stellten. Trotz des Protestes der Nuntien Giovanni Andrea Archetti und Lorenzo Litta wurden alle katholischen Kirchengüter in den von Rußland besetzten Gebieten säkularisiert.

Gegen die unierten Katholiken ging Katharina II. rücksichtslos vor[76a]. Mit Ausnahme des Erzbistums Polock wurden alle unierten Bistümer aufgelöst. Moralischer Zwang und polizeiliche Maßnahmen vereinigten die Unierten wieder mit der Orthodoxie. Wer sich aufzulehnen wagte, wurde als aufsässig verurteilt. Als der unierte Metropolit Theodosius Rostockyj von Kiew nach St. Petersburg reiste, um Einspruch zu erheben, durfte er nicht zurückkehren. Die Bischöfe von Chełm und Wladimir und der Koadjutor von Łuck versuchten vergeblich, von der Kurie Hilfe zu erlangen. Der Basilianerorden wurde säkularisiert, seine Klöster und Besitzungen konfisziert. Durch die kirchenpolitischen Maßnahmen Katharinas II. verlor die unierte Kirche von 1773 bis 1796 acht Millionen Gläubige mit 9316 Pfarreien und 145 Basilianerklöstern. Auch im Raum von Polock machte sich der Druck der Regierung bemerkbar. Erzbischof Heraklius Lisowskyj mußte am 3. November 1795 in einem Hirtenschreiben bekanntgeben, niemand dürfe denjenigen, die zur Orthodoxie übertreten wollten, Hindernisse in den Weg legen.

Unter Paul I. trat zunächst eine Erleichterung ein. Der ehemalige Warschauer Nuntius Lorenzo Litta, der 1797 als päpstlicher Legat an der Kaiserkrönung in St. Petersburg teilnahm, überreichte eine Denkschrift über die verzweifelte Lage der Unierten und die päpstlichen Wünsche zur Besserung der Verhältnisse der katholischen Kirche beider Riten in Rußland. Der Kaiser ließ sich auf keine Verhandlung ein, zog aber die Abhängigkeit der Katholiken von der Abteilung für livländische und estnische Sachen, die er am Anfang seiner Regierung verfügt hatte, zurück und unterstellte sie einem eigenen Departement des Justizkollegiums. Er ordnete von sich aus

[76] *A. A. Brumanis*, Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Mgr Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz (Löwen 1968).

[76a] *J. Madey*, Kirche zwischen Ost und West (München 1969) 100—110.

die Eingliederung von sechs Suffraganbistümern in das Erzbistum Mohilew an, bestätigte das unierte Erzbistum Polock und errichtete die aufgehobenen unierten Bistümer Łuck und Brest wieder, um die in Wolhynien und Weißrußland ausgebrochenen Unruhen aufzufangen. Im November 1798 gab er ein Regulament für die katholische Kirche des lateinischen und unierten Ritus heraus. Nach Ausweisung Lorenzo Littas ernannte er Erzbischof Stanisław Siestrzencewicz-Bohusz zum Oberhaupt der katholischen Kirche in Rußland. Eine Ministerialinstruktion erläuterte das kaiserliche Dekret dahin, das ganze „Äußere" der Kirche werde vom Staat beansprucht und nur das „Religiöse" gehöre zur Suprematie des Papstes [77].

Parallel zu der Entwicklung in West-, Mittel- und Südeuropa, wo sich das Staatskirchentum weithin durchgesetzt hatte, war auch in Osteuropa der absolute Führungsanspruch des Staates über die Kirchen eine Realität geworden, der sich weder die orthodoxe Kirche noch die anderen christlichen Gemeinschaften entziehen konnten.

14. Kapitel

Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen

BIBLIOGRAPHIEN: *J. T. Dorosh*, The Eastern Orthodox Church, a bibliography of publications printed in the Roman Alphabet with indication of location (Washington/D.C. 1946); *A. Salmasliam*, Bibliographie de l'Arménie (Paris 1946); *D. T. Andrews*, The Eastern Orthodox Church, a bibliography (New York 1953); *D. Attwater*, A List of Books about the Eastern Churches (Newport/R.I. 1960); *A. S. Hernández*, Iglesias de Oriente, II: Repertorio bibliográfico (Santander 1963); *I. Doens*, Bibliographie de la Sainte Montagne de l'Athos: Le millénaire du Mont Athos 963—1963 II (Chevetogne 1964) 337—495. — Vgl. auch die Bibliographien: OstKSt (1951 ff).

LITERATUR: *M. Spinka*, A History of Christianity in the Balkans (Chicago 1933); *F. Heiler*, Urkirche und Ostkirche (München 1937; Neudr. München 1969); Ekklesia X: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern (Leipzig 1941); *W. de Vries*, Der christliche Osten in Gesch. und Gegenwart (Würzburg 1951); *R. Janin*, Les églises orientales et les rites orientaux (Paris ⁴1955); *D. Attwater*, The Christian Churches of the East, 2 Bde (Milwaukee 1961/62); Hdb. der Orientalistik, hrsg. von *B. Spuler*, Abt. 1 VIII/2: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen (Leiden - Köln 1961; Lit.); *A. S. Atiya*, A History of Eastern Christianity (London 1968); *A. J. Arberry*, Religion in the Middle East, Three Religions in Concord and Conflict, 2 Bde (Cambridge 1969).

Patriarchat Konstantinopel: *G. M. Drabadjeglon*, Gesch. und Verfassung des Ökumenischen Patriarchats: Ekklesia X 45—59; *G. Every*, The Byzantine Patriarchate (London 1947); *G. Zananiri*, Histoire de l'Église byzantine (Paris 1954); *F. W. Fernau*, Patriarchen am Goldenen Horn, Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients (Opladen 1967); *A. Th. Khoury*, Die Einstellung der Byzantinischen Kirche zur islamitischen

[77] *A. M. Ammann* a. a. O. 461.

Welt nach dem Fall von Konstantinopel: Concilium 3 (1967) 538—543; *E. v. Ivánka,* Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbewußtsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuropäische Geisteshaltung (München 1968); *St. Runciman,* The Great Church in Captivity (Cambridge 1968), dt.: Das Patriarchat von Konstantinopel vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg (München 1970).

Patriarchate Alexandrien, Antiochien, Jerusalem: *C. Korolewski,* Histoire des patriarcats melkites II—III (Rom 1910/11); *T. E. Dowling,* The Orthodox Greek Patriarchate of Jerusalem (London ²1913); *G. Bardy,* L'Église d'Antioche (Paris 1918); Patriarch *Alexandros,* Das Patriarchat von Antiochien: Ekklesia X 80—92; *K. Meliaras,* Die Kirche von Jerusalem: Ekklesia X 106—114; *E. Michailides,* Gesch., Verfassung und Statistik des Patriarchats von Alexandrien: Ekklesia X 71—79; *T. Mosconas,* Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien: Kyrios NF 1 (1960/61) 129—139; *I. Totzke,* Die alten Patriarchate Alexandrien, Antiochien und Jerusalem: Una Sancta 14 (1959) 300—307, 15 (1960) 203—212.

Unierte Kirchen: *B. Homsy,* Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles (Harissa 1956); *D. Attwater,* The Christian Churches II; *I. Seggiano,* L'opera dei cappuccini per l'unione dei Cristiani nel Vicino-Oriente durante il secolo XVIII (Rom 1961); *J. Hajjar,* Les chrétiens uniates du Proche-Orient (Paris 1962); *F. Heyer,* Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil: Die Kirche in ihrer Gesch. IV (Göttingen 1963) Lieferung N 175—195; *W. de Vries* unter Mitarbeit von *O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko,* Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg-München 1963); *J. Hajjar,* Die Kirche im Nahen Osten: Gesch. der Kirche IV (Einsiedeln-Zürich-Köln 1966) 347—390 (Lit.); *J. Madey,* Kirche zwischen Ost und West (München 1969).

Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken 1453 erreichte das Reich der Osmanen unter Selim I. (1512—20) mit der Ausdehnung nach Syrien und Ägypten, unter Soliman I. (1522—66) mit Vorstößen nach Südosteuropa, in den Mittelmeerraum und nach Asien den Höhepunkt seiner Machtausdehnung, die sich von Algerien und Tunesien bis zum Persischen Golf erstreckte. Seit dem 17. Jh. setzte unter dem Druck der Republik von Venedig, der Habsburger, Polen-Litauens und des aufsteigenden Rußlands sowie durch innere Krisen ein allmählicher Niedergang ein. Es gelang den Sultanen, den Islam in den Balkanländern zu verbreiten und in ihrem drei Kontinente umspannenden Reich zu sichern[1]. Der Koran wurde nicht nur als religiöses Gesetzbuch, sondern auch für das politische und kulturelle Leben als verbindlich angesehen. Die „Ungläubigen", die sich zum Glauben Mohammeds nicht bekannten, mußten als Rajah (weidende Herde) dem Sultan Kopf- und Grundsteuer zahlen, sie wurden als minderberechtigte

[1] *G. Vismara,* Bisanzio e l'Islam, per la storia dei trattati tra cristianità orientale e le potenze musulmane (Mailand 1950); *T. Papadopoulos,* Studies and Documents Relating to the Greek Church and People under Turkish Domination (Brüssel 1952); *B. Homsy,* Les capitulations et la protection des chrétiens au Proche-Orient aux XVI^e, et XVII^e et XIII^e siècles (Harissa 1956); *A. Bombaci,* Das osmanische Reich: Historia Mundi VII (Bern 1957) 439—485; *A. Fattal,* Le statut légal des nonmusulmans en pays d'Islam (Beirut 1958); *W. E. D. Allen,* Problems of Turkish Power in the XVIth Century (London 1963); *A. J. Arberry* a. a. O. II 1—362; Atlas zur Kirchengesch. (Freiburg 1970) Karten 72 u. 96 A.

Untertanen nur geduldet. Die Muslims als Vertreter der herrschenden Religion bezeichneten die andersgläubigen Religionsgemeinschaften als millet. Dieser Begriff findet sich schon im Koran für die Juden (Abrahams millet), er erfuhr später im Türkischen einen säkularisierten Bedeutungswandel zur Nation. So wurden die orthodoxen Christen im rum milleti, die monophysitischen Christen im ermeti milleti zusammengefaßt, zu dem neben Armeniern auch Kopten und Jakobiten gerechnet wurden. Verantwortlich für jede dieser Selbstverwaltungskörperschaften war das dem Sultan direkt unterstellte religiöse Oberhaupt (millet basi). Der ökumenische Patriarch, dessen Millettitel die Griechen frei mit „Ethnarch" übersetzten, war der bedeutendste. Er konnte seine kirchenpolitische Macht durch Anlehnung an das Sultanat stabilisieren. Für die kleinen Bevölkerungsgruppen der Katholiken der verschiedenen unierten Riten und der zahlenmäßig noch geringeren des lateinischen Ritus, besonders im Heiligen Land, traten Päpste, französische Diplomaten und seit dem Ende des 17. Jh. die deutschen Kaiser ein. An der russischen Regierung fanden einige orthodoxe Kirchen pekuniäre und politische Hilfe. Diese Tatsachen trugen dazu bei, daß das vom Islam geprägte Osmanische Reich einzelnen christlichen Gemeinschaften gewisse Rechte garantierte. Weithin blieben aber die von Rom getrennten wie die mit Rom verbundenen Ostkirchen der Willkür der Sultane und ihrer Beamten ausgesetzt. Zahlreiche Abfälle vom Christentum zum Islam waren die Folge.

Die selbständigen Ostkirchen

Neben den vier im christlichen Altertum entstandenen Patriarchaten des Ostens[2], den im Mittelalter errichteten Patriarchaten in Bulgarien und Serbien, dem 1589 gegründeten Moskauer Patriarchat[3], den orthodoxen Kirchen auf Zypern und dem Berge Sinai gehören zu den selbständigen Ostkirchen die morgenländischen Nationalkirchen der orthodoxen Georgier, der Nestorianer und Monophysiten; bei diesen sind die Kirchen der Jakobiten, der Thomaschristen, der Kopten, Äthiopier und Armenier zu unterscheiden.

Die orthodoxen Kirchen

Von den vier morgenländischen Patriarchaten gewann das jüngste von Konstantinopel in der Mitte des 5. Jh. eine führende Stellung, die es auch in der Neuzeit behaupten konnte. Mit der Ernennung des Patriarchen Gennadios Scholarios durch Sultan Mehmed II. 1454 verwandelte sich die Symphonie,

[2] *W. de Vries*, Die Patriarchate des Ostens, bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung: I patriarcati orientali nel primo millennio (Rom 1968) 13—36.
[3] Siehe oben Kap. 13.

die ein Jahrtausend lang zwischen Kaisertum und Patriarchatskirche in Byzanz bestanden hatte, in eine vom Staat diktierte Abhängigkeit. Jeder neugewählte Patriarch hatte um die Bestätigung des Sultans nachzusuchen, für die er erhebliche Summen aufbringen mußte. Seit dem Ende des 15. Jh. wurden von ihm jährlich Steuerzahlungen verlangt, die er zum großen Teil nur durch Verkauf geistlicher Würden decken konnte. Die dem Patriarchen ausgestellte staatliche Bestätigung in Form eines Investiturerlasses umriß jeweils seine kirchenpolitischen Befugnisse. Als verantwortlicher Leiter der orthodoxen Bevölkerung erhielt er durch das Milletsystem richterliche und polizeiliche Vollmachten, durch seine politische Funktion als Ethnarch galt er als Statthalter des Sultans und besaß den Rang eines Paschas mit drei Roßschweifen. Die Nachteile dieser engen Bindung an die Hohe Pforte äußerten sich in der ungesicherten Stellung der Patriarchen. Von 162 zur Zeit der Osmanen regierenden „Erzbischöfen von Konstantinopel, dem Neuen Rom, und Ökumenischen Patriarchen", wie ihr offizieller Titel seit 588 lautete, starben nur 22 in ihrem Amt[4]. Viele von ihnen, besonders im 17. Jh., wurden vom Sultan abgesetzt und wieder eingesetzt[5], einige auf seinen Befehl hingerichtet, so daß ihre durchschnittliche Regierungszeit zwischen 1453 und 1821, dem Beginn des griechischen Freiheitskampfes, nur zweieinhalb Jahre betrug. Von 1625 bis 1700 wurde das Patriarchat fünfzigmal neu besetzt, im 18. Jh. lösten sich 48 Patriarchen im Laufe von 73 Jahren ab.

Nachdem die Hagia Sophia zu einer Moschee umgestaltet worden war, bestimmten die Patriarchen das Kloster der Pammakaristos zur Patriarchatskirche und verlegten ihre Residenz in die Klostergebäude (1456—1586). Da die Umgebung fast nur von Türken bewohnt wurde, nahmen sie nach vorübergehendem Unterkommen im Palast des Fürsten der Walachei um 1600 ihren Sitz in dem griechischen Stadtteil Phanar, wo sie die Georgskirche zur Patriarchatskirche erhoben. Der Phanar ist mit dem Vatikan vergleichbar. In ihm tagten die großen Synoden, auf denen alle Probleme in Anwesenheit möglichst vieler Erzbischöfe und Bischöfe entschieden wurden und an denen häufig die anderen orthodoxen Patriarchen oder ihre Vertreter teilnahmen. Die an der Verwaltung der Kirche beteiligten Laien stiegen zu der einflußreichen Schicht der sogenannten Phanarioten auf, die in der Moldau und Walachei die osmanische Staatsverwaltung stärkten und die Gräzisierung der orthodoxen Kirche auf dem Balkan erstrebten.

Die Verselbständigung der russischen Patriarchatskirche unter dem Patriarchen Jeremias II. (1589), der Abschluß der Union von Brest (1595/96), die Aktionen der Kurie zur Gewinnung von Orthodoxen, die sich u. a. in

[4] *F. W. Fernau* a. a. O. 73.

[5] Patriarch Kyrillos Lukaris sogar siebenmal: 1612, 1621—23, 1623—30, 1630—33, 1633—34, 1634—35, 1637—38. Nach seiner letzten Absetzung wurde er auf dem Wege in die Festung Rumelī Hisārī von türkischen Soldaten erdrosselt.

der Gründung von Kollegien für Ostkirchen in Rom zeigten, das Auftauchen von Jesuiten und Kapuzinern in Konstantinopel und an anderen Orten zwangen die Orthodoxen zu Überlegungen, wie sie der römischen Propaganda für die Union und ihrer Missionspolitik begegnen sollten. Im Zeitalter der inneren Erneuerung der katholischen Kirche und der Gegenreformation suchten die Protestanten Kontakte zur Orthodoxie[6]. Der gelehrte ökumenische Patriarch Kyrillos Lukaris (1624—38 mit vier kurzen Unterbrechungen)[7], der 1596 als Vertreter des Patriarchen von Alexandrien auf der Synode von Brest anwesend und 1602—20 Patriarch von Alexandrien gewesen war, entnahm den Werken Calvins Argumente in seinem Kampf gegen Rom; er hoffte, die gemeinsame Frontstellung der Orthodoxen und Calvinisten würde eine Vereinigung im wahren Glauben herbeiführen. Seine Beziehungen zu Cornelius Haga, dem niederländischen Gesandten in Konstantinopel (1621—39), und Antoine Léger, der als Prädikant an dieser Gesandtschaft (1628—36) wirkte, vertieften seine Kenntnisse der protestantischen Bekenntnisschriften. Er wollte die orthodoxe Kirche reformieren und verfaßte eine Confessio fidei, die 1629 in Genf in lateinischer Sprache und ebendort 1633 in griechischer Übersetzung veröffentlicht wurde. Gleichzeitig erschienen eine englische und vier französische Übersetzungen[8]. In diesem Glaubensbekenntnis gab er wesentliche Dogmen der Ostkirche preis; er bekannte sich zur Lehre von der sola scriptura, leugnete die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, bedauerte die Verehrung der Ikonen und bezeichnete die Anrufung von Heiligen als Idolatrie. Die Opposition gegen Kyrillos Lukaris wurde von dem Metropoliten Kontares von Berhoia geleitet, der ihn als Patriarch Kyrillos II. Kontares mehrfach ablöste (1633, 1635/36 und 1638/39)[9], unterstützt vom Vatikan, von französischen und kaiserlichen Diplomaten. Die Beschuldigung, Kyrillos Lukaris habe landesverräterische Verbindungen mit dem Zaren angeknüpft, führte zu seinem endgültigen Sturz, er wurde zum Tode verurteilt. Drei Monate danach am 24. September 1638[10] wurde seine Confessio fidei auf einer großen Synode in Konstantinopel abgelehnt, an der die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem, 21 Metropoliten und 24 andere Geistliche teilnahmen. 1640 entwarf der Metropolit Petrus Mogilas von Kiew eine Confessio orthodoxa, die gegen die calvinistischen Anschauungen des Kyrillos Lukaris Stellung nahm und den orthodoxen Standpunkt ver-

[6] *E. Benz*, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation mit der östlich-orthodoxen Kirche (Marburg 1949).

[7] *R. Belmont*, Le patriarche Cyrille Lukaris et l'union des églises: Irénikon 15 (1938) 342—363 535—553; *G. A. Hadjiantoniou*, Protestant Patriarch. The life of Cyril Lucaris (1572—1638), patriarch of Constantinople (London 1961); *G. Hering*, Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620—1638 (Wiesbaden 1968; Lit.).

[8] *G. Hering* a. a. O. 188. — Vgl. auch *Jugie* I 505—507.

[9] *G. Hering* a. a. O. 427. [10] *Mansi* XXXIV 1719—21.

trat. Sie wurde, durch den griechischen Theologen Meletios Syrigos aus dem Lateinischen ins Griechische übersetzt, auf der Synode in Jassy 1642 und auf der Synode in Konstantinopel 1643 [11] von allen morgenländischen Patriarchen angenommen. Die Ansätze des Kyrillos Lukaris, die Orthodoxie zu erneuern, sie von angeblichen Verfälschungen durch „papistische Neuerungen" zu reinigen und eine Annäherung an den Protestantismus herzustellen, waren gescheitert. Die Reorganisation des Patriarchates von Konstantinopel, die Einrichtung einer Druckerei und die Übersetzung des Neuen Testamentes in die griechische Volkssprache blieben in ihren Anfängen stecken; nur die Pläne zur Reform der Priesterausbildung wurden später weiterentwickelt. Sein Versuch, den Phanar in das komplizierte Ringen der europäischen Diplomatie einzuschalten, um neben der Hohen Pforte, dem Vatikan, den katholischen und protestantischen Mächten Gegenwart und Zukunft der Christenheit zu beeinflussen, mißglückte. Das ökumenische Patriarchat blieb abhängig vom Sultanat. Kyrillos II. Kontares wurde schon 1639 abgesetzt, verhaftet, nach Nordafrika deportiert und 1640 erdrosselt.

Unter der Aufsicht des Staates bemühten sich die nächsten Patriarchen, den Bestand ihres Jurisdiktionsbereiches zu bewahren und im Gebiet des heutigen Albanien, Jugoslawien, Bulgarien, Rumänien und Griechenland auszubauen. Um 1700 unterstanden ihnen 63 Metropoliten, 18 exemte Erzbischöfe und 70 Bischöfe. Während im 16. Jh. noch auf dem Balkan slawische Sprachen dominierten, förderte die neue Oberschicht das Griechische. Stellten zunächst gräzisierte Familien die höheren kirchlichen Würdenträger, so wurden seit dem Ende des 17. Jh. fast nur Griechen Bischöfe. Der Phanar zielte auf Beseitigung der Selbständigkeit der orthodoxen Balkankirchen. 1766 wurde das serbische Patriarchat von Ipek beseitigt, 1767 die Autokephalie des bulgarischen Erzbistums Achrida vom Sultan Mustafa III. aufgelöst; sie wurden dem ökumenischen Patriarchat eingegliedert, das für ihre Gräzisierung sorgte. Die türkische Bezeichnung für ihren Herrschaftsbereich in Europa Rumeli, Land der Rum (Griechen), schien gerechtfertigt. Patriarch Samuel Khanzeris (1763—68, 1773—1774), selbst ein phanariotischer Emporkömmling, dessen Bruder als Statthalter in der Walachei wegen Erpressungen vom Sultan abberufen und hingerichtet wurde, versuchte, durch die Bildung eines Ratskollegiums den Einfluß der Hohen Pforte auf die Wahl bzw. Ernennung der Patriarchen zu dämmen. Er konnte aber nicht verhindern, daß rivalisierende griechische Familien die Abhängigkeit des Patriarchates vom Sultan verstärkten, indem sie ihn als Schiedsrichter in ihrem Ringen um politische und kirchliche Positionen anriefen.

Die Anlehnung der ökumenischen Patriarchen an die Regierung des

[11] Ebd. XXXIV 1629—38; *Jugie* I 508—509; *G. Hering* a. a. O. 199 Anm. 103.

Osmanischen Reiches garantierte nur die äußere Sicherung, das innerkirchliche Leben konnte sich nicht entwickeln. Das Androhen der Todesstrafe für Übertritt zum Christentum, das Verbot der Errichtung neuer Gotteshäuser, der Abfall orthodoxer Gläubiger zum Islam waren bedrohliche Anzeichen. Demgegenüber setzten sich die Patriarchen für eine bessere Ausbildung des Klerus ein, sie gründeten, wie Kyrillos Lukaris (1627), Samuel Khanzeris (1767) und Gregor V. (1798), Druckereien. Vor allem bewahrten die Klöster das orthodoxe Erbe ihrer Vorväter. Die Mönche und Einsiedler auf dem Berge Athos[12], deren Privilegien von den Türken nicht angetastet und mit Hilfe der russischen Zaren bzw. Kaiser erweitert wurden, bildeten ein religiöses Zentrum, das von der Gesamtorthodoxie unterstützt wurde. Ihre Äbte unternahmen auch Bettelreisen im Abendland, wie z. B. Abakum Andriani, Abt des Klosters Iberon, am Anfang des 18. Jh.[13] Die 1743 entstandene Athonias-Schule beim Kloster Vatopädi war als eine Akademie gedacht; ihr Leiter, Eugenios Bulgaris (1753—57), bewährte sich als Herausgeber griechischer Autoren und Kontroversschriftsteller, die Schule konnte sich aber wegen des Widerstandes zahlreicher Mönche gegen jede höhere Bildung nicht recht entfalten.

Die Inhaber des ältesten der vier morgenländischen Patriarchatssitze trugen den Titel „Vater und Hirt, Papst und Patriarch der großen Stadt Alexandrien von Libyen, Pentapolis, Äthiopien, Vater der Väter, Hirt der Hirten, Bischof der Bischöfe, 13. Apostel und Richter des Erdkreises". Schon gegen Ende des 6. Jh. verblich der Glanz der alexandrinischen Großkirche des christlichen Altertums, da sich die meisten Gläubigen dem Monophysitismus unter einem eigenen koptischen Patriarchen anschlossen. Kopten und Melkiten (syrisch: malko; βασιλεύς), wie die Orthodoxen als Anhänger des byzantinischen Kaisers bezeichnet wurden, wurden von den Arabern in gleicher Weise unterdrückt. Die Anlehnung der melkitischen orthodoxen Patriarchen von Alexandrien, deren Anhang durch antichristliche Regierungsmaßnahmen weiter schmolz, an Byzanz brachte es mit sich, daß die altehrwürdige alexandrinische Liturgie von der byzantinischen verdrängt wurde. 1209—1316 residierten die Patriarchen in Konstantinopel und ließen sich in Alexandrien durch einen von ihnen bevollmächtigten Priester vertreten. Nach dem Fall der Kaiserstadt flohen viele Griechen nach Alexandrien. Patriarch Joachim Pany (1487—1567) stellte nach der Eroberung Ägyptens durch Sultan Selim I. gute Beziehungen zur türkischen Herrschaft her, aber seine Nachfolger gerieten in völlige Abhängigkeit von der Hohen Pforte und den ökumenischen Patriarchen. Sie nahmen ihren Wohnsitz zunächst in Konstantinopel, während ein Archimandrit die im

[12] Le millénaire du Mont Athos 963—1963, études et mélanges, 2 Bde (Chevetogne 1964); *P. Huber*, Athos. Leben, Glaube, Kunst (Zürich 1969).

[13] *H. de Greeve*, Neue Quellen zur ersten Reise des Athosabtes Abakum Andriani in Westeuropa: OstKSt 16 (1967) 325—333.

18. Jh. auf 5000 zurückgegangenen Gläubigen betreute. Im Phanar spielten einige Patriarchen von Alexandrien eine gewisse Rolle, wie Meletios I. Pegas (1590—1601), der 1597/98 auch das ökumenische Patriarchat verwaltete, der erwähnte Kyrillos Lukaris (1602—20), Gerasimos Spartaliotes (1620 bis 1639), der die ersten griechischen Schulen in Kairo und Alexandrien gründete, mit dem Moskauer Patriarchat und der anglikanischen Kirche in Verbindung stand, Paisios (1657—77), der an der Moskauer Synode 1666 gegen Nikon teilnahm, und Samuel Kapasulis (1710—23).

Auch die antiochenischen Patriarchen lehnten sich zur Zeit der Araberherrschaft und des Osmanenreiches eng an die Patriarchen von Konstantinopel an. Sie verlegten ihren Amtssitz seit dem Ende des 13. Jh. nach Damaskus, der Hauptstadt des arabischen Kalifates. 1516 mußten sie sich nach der Bezwingung Syriens durch Sultan Selim I. den Türken unterwerfen, die durch ihre Steuerforderungen die Schuldenlast des Patriarchates erhöhten. Die Patriarchen Joachim V. (1584—87) und Makarios III. (1647 bis 1672) unternahmen Reisen nach Rußland, um Geldspenden zu sammeln. Im 17. Jh. erzielten Jesuiten und Franziskaner Unionserfolge. Erzbischof Euthymios von Sidon und Tyrus bekannte sich 1683 zum Katholizismus, er leitete die Entstehung eines eigenen melkitischen unierten Patriarchates Antiochien ein (1724), dem sich viele orthodoxe Gläubige anschlossen. Erzbischof Euthymios wurde 1718 vom ökumenischen Patriarchen Jeremias III. exkommuniziert und vom Sultan verhaftet, König Ludwig XIV. erwirkte seine Freilassung. 1724—1851 sorgte der Phanar dafür, daß nur Griechen als Patriarchen amtierten, die in der arabischsprechenden Bevölkerung mit den Monophysiten und Unierten um Einfluß rangen.

Die ursprünglich dem Patriarchat Antiochien unterstellte Insel Zypern[14] bewahrte ihre vom Konzil von Ephesus bestätigte Autokephalie über ein Jahrtausend durch alle politischen und kirchenpolitischen Wirren bis ins 16. Jh. Als die Türken 1571 die Insel besetzten, führten sie auch hier das Milletsystem ein und ernannten den Erzbischof zum Ethnarchen für die dort lebenden Griechen, die vor allem im 17. Jh. unter dem Druck der neuen Herrschaft zu leiden hatten. Die Synode von Leukosia verurteilte 1668 unter Erzbischof Nikephoros die calvinistischen Anschauungen des Patriarchen Kyrillos Lukaris. In ihrer Isolierung näherten sich die Erzbischöfe wieder den Patriarchen von Antiochien, von denen sie bis 1860 den heiligen Myron empfingen.

Den Patriarchenstuhl von Jerusalem bestiegen seit 1543 ebenfalls nur Griechen, die seit der Eingliederung Palästinas in das Osmanische Reich durch Selim I. politisch und kirchlich unter dem Einfluß Konstantinopels standen. Der Sultan überließ ihnen, die der „Bruderschaft vom Heiligen

[14] *Hippolytos,* Die Autokephale Apostolische Orthodoxe Kirche Cyperns: Ekklesia X 117—129.

Grabe" vorstanden, die volle Verfügungsgewalt über die heiligen Stätten in Jerusalem und Bethlehem; sie wurde ihnen von mehreren christlichen Gemeinschaften bestritten. Patriarch Germanos Peloponnesios (1534—79) und viele seiner Nachfolger unternahmen häufig Reisen zu den Zentren des orthodoxen Christentums, um Gelder für die Wallfahrtsorte zu sammeln, für deren Erhaltung sich neben dem ökumenischen Patriarchen die geistlichen Fürsten der Walachei und Moldau einsetzten. Für den Besitz der heiligen Stätten warben besonders die Patriarchen Theophanes III. (1608—44), Paisios (1645—60), Nektarios (1660—69) und Dositheos II. (1669 bis 1707)[15], der sich in der Gesamtorthodoxie eines großen Ansehens erfreute. Er gründete eine griechische Druckerei, um dem Einfluß der römisch-katholischen und unierten Propaganda zu begegnen. 1672 ließ er auf einer Synode von Bethlehem-Jerusalem[16] die Ablehnung der Confessio fidei des Kyrillos Lukaris erneuern, die durch eine Synode in Konstantinopel im gleichen Jahre bestätigt wurde[17]. Den Kampf um die heiligen Stätten führten die Patriarchen Chrysanthos (1707—31) und Parthenios (1737—66) weiter, denen es gelang, die seit 1689 von Franziskanern verwalteten Wallfahrtsorte wiederzuerlangen. Am Anfang des 17. Jh. gehörten zum Patriarchat sechs Metropoliten, sieben Erzbischöfe und ein Bischof, die meisten wohnten in Jerusalem, vier in ihren kleinen Eparchien, einer im Kloster auf dem Berge Sinai. Unter Patriarch Anthimos (1788—1808) intensivierte die 1736 entstandene Patriarchatsschule ihre Lehrtätigkeit.

Eng verbunden mit dem Patriarchat von Jerusalem war die kleine orthodoxe Kirche auf dem Berge Sinai. An ihrer Spitze stand ein Erzbischof, der gleichzeitig Abt des St.-Katharina-Klosters war[18]. Die Mönche dieses Klosters, das, durch eine Mauer gegen die Beduineneinfälle gesichert, in seinen Anlagen neben der Kirche eine berühmte Bibliothek mit wertvollen griechischen, georgischen und slawischen Handschriften sowie eine Pinakothek mit alten Ikonen besaß, erhielten vom Sultan Selim I. und dessen Nachfolgern Schutzbriefe. Ihr Abt-Erzbischof pflegte gute Beziehungen zu den Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem und zu den orthodoxen Griechen auf der Insel Kreta. Die Mönche vom Berge Sinai errichteten in Herakleion auf Kreta eine Schule, aus der der alexandrinische Patriarch Meletios Pegas und der unter dem Namen El Greco bekannte Maler Domenikos Theotokopoulos (1548—1614) hervorgingen. Da die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien sich ihre Jurisdiktion über das Erzbistum Sinai gegenseitig bestritten, erklärte die Synode von Konstantinopel 1575 die Kirche für autokephal; 1782 wurde diese Regelung von allen morgenländischen Patriarchen anerkannt. Der Patriarch von Jerusalem erteilte dem jeweiligen Abt von Sinai die Bischofsweihe.

[15] *A. Palmieri*, Dositeo, Patriarca greco di Gerusalemme (Florenz 1909).
[16] *Mansi* XXXIV 1651—1776; *Jugie* I 509—510. [17] *Mansi* XXXIV 1777—90.
[18] *H. L. Rabino*, Le monastère de Saint-Catherine du Mont Sinai (Kairo 1938).

Während die Kirche auf dem Berge Sinai im Süden des Osmanischen Reiches ihre Selbständigkeit erreichte, ging sie der bulgarischen und serbischen Kirche auf dem Balkan verloren. Dort hatte die byzantinische Reichskirche seit dem frühen Mittelalter große Missionserfolge erzielt. Die orthodoxen Bulgaren besaßen 927—1018 und 1235—1393 ein eigenes Patriarchat mit dem Sitz in Achrida bzw. Trnovo. Nach der Eroberung Bulgariens durch die Türken 1393 unterstanden sie dem selbständigen Erzbistum Achrida, das in den nächsten Jahrhunderten immer stärker unter die Abhängigkeit des ökumenischen Patriarchats geriet[19]. Bulgarische Aufstände (1595 und 1688) gegen die türkische Herrschaft verschärften die Spannungen, die sich zwischen den an der nationalen Tradition festhaltenden Klöstern und dem vom Phanar eingesetzten hohen Klerus entwickelten. Auf Anordnung des Sultans Mustafa III. wurde 1767 das Erzbistum dem Patriarchat von Konstantinopel eingegliedert; die kirchenslawischen Bücher wurden entfernt und durch griechische ersetzt. Die bulgarische Sprache und Literatur wurden durch die griechische Hegemonie unterdrückt, die kirchliche Verwaltung lag völlig in Händen von Griechen. Die gleiche Entwicklung vollzog sich in den unter türkischer Oberhoheit stehenden Fürstentümern Moldau und Walachei, wo sich zwar seit 1648 die rumänische Liturgiesprache auszubreiten begann, aber der griechische Einfluß seit dem 18. Jh. maßgebend blieb.

Auch die serbische Kirche büßte ihre Selbständigkeit ein. 1219 hatte sie ein eigenes Erzbistum und 1351 ein eigenes Patriarchat in Peć (Ipek) erhalten, 1459 wurde sie dem Erzbistum Achrida untergeordnet. 1557 erneuerte der Großwesir Mehmed Sokolović, ein zum Islam übergetretener Serbe, das Patriarchat und ernannte seinen Bruder, den Mönch Makarios, zum Patriarchen von Ipek. Serben und Griechen rangen in den nächsten beiden Jahrhunderten um diese Würde, die der Sultan den Meistbietenden übertrug[20]. 1690—1765 folgten 14 Patriarchen einander und vergrößerten die Schuldenlast des Patriarchates von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Die Auswanderung von 30 000 serbischen Familien mit dem Patriarchen Arsenije III. 1690 in die Gebiete, die von den Habsburgern den Türken abgenommen worden waren, und von einer ähnlich großen Zahl von Serben unter Arsenije IV. 1737 erhöhte die Anstrengungen des Phanars, nur verläß-

[19] *I. Snĕgarov,* Istorija na ochridskata archiepiskopija-patriarsija ot padeneto i pod turcitĕ do nejnoto uništoženie 1394—1767 (Sofia 1931); *A. P. Péchayre,* L'archevêché d'Ochrida de 1394 à 1767: ÉO 35 (1936) 183—204 280—323; *S. Zankow,* Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Gesch. und Gegenwart: IKZ 48 (1958) 189—208.

[20] *N. Djordjević,* Die Selbständigkeit der Serbischen Kirche (Diss. Bern 1922); *A. Hudal,* Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche (Graz - Leipzig 1922) 21—38; *L. Hadrovics,* Le peuple serbe et son église sous la domination turque (Paris 1947); *Ch. Jelavich,* Some aspects of Serbian Religious Development in the eighteenth Century: CH 23 (1954) 144 bis 152; *V. Pospischil,* Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche (Wien 1966) 32—45.

liche Griechen auf den Patriarchenstuhl und die Bischofssitze zu lancieren. Patriarch Samuel Khanzeris von Konstantinopel erlangte schließlich 1766 von Sultan Mustafa III. die Aufhebung des serbischen Patriarchates. Es wurde mit der Metropolie Prizren vereinigt und dem ökumenischen Patriarchat eingegliedert. Einige serbische Hierarchen wandten sich hilfeflehend an die Kaiserin Katharina II., hatten aber keinen Erfolg. Alle Bischofsstühle wurden mit Griechen besetzt. Nur der Metropolit von Cetinje in Montenegro, dessen Fürsten eine gewisse Selbständigkeit unter osmanischer Herrschaft errungen und enge Beziehungen zu Rußland angeknüpft hatten, entzog sich der Eingliederung in das Patriarchat von Konstantinopel; die orthodoxe Kirche in Montenegro wurde faktisch autokephal.

Durch die Aufhebung der nationalen serbischen und bulgarischen Kirchen in den Jahren 1766 und 1767 kamen alle christlichen Untertanen des Sultanates in Europa unter eine einheitliche geistliche Verwaltung. Der ökumenische Patriarch förderte überall den Gottesdienst in griechischer Sprache, ließ griechische Schulen errichten und festigte seine Position im gesamten Osmanenreich.

Daneben gab es nur noch eine zahlenmäßig starke autokephale orthodoxe Großkirche in Georgien[21], die sich im frühen Mittelalter vom Patriarchat Antiochien gelöst und seit dem Ende des 7. Jh. ein Katholikat gebildet hatte. Die byzantinische Herrschaft im 11. Jh. brachte eine Annäherung an die byzantinische Reichskirche, die sich u. a. in der Übernahme der byzantinischen Liturgie in georgischer Landessprache ausdrückte. Nach dem Zusammenbruch der politischen Selbständigkeit im späten Mittelalter kämpften Türken und Perser um Georgien, das zum größten Teil unter persische Oberhoheit geriet. Die Mehrheit der Bewohner blieb orthodox und widerstand den Islamisierungstendenzen ihrer Herrscher, wenn auch Abfälle im Grenzgebiet zu türkischen Volksstämmen bei Batum und an der Schwarzmeerküste erfolgten und ein sogenannter dritter Glaube aus der Vermischung von christlichen, islamischen und heidnischen Vorstellungen um sich griff. Der Katholikos war vom Wohlwollen der persischen Statthalter abhängig. Als sich der Katholikos Jesse 1754, der Sohn eines Teilfürsten, den Unionsbemühungen der Kapuziner und Theatiner öffnete, wurde er 1755 von einer Synode abgesetzt. König Erekle II. von Ostgeorgien (1744—98) suchte Anschluß an das orthodoxe Rußland, um seine Abhängigkeit von Persien zu lockern. Sein Bündnis mit Katharina II. (1783) leitete den Anschluß Georgiens an Rußland ein. Kaiser Alexander I. erklärte 1801 Westgeorgien und 1803 ganz Georgien zu russischen Provinzen. Der Katholikos Antonios II. (1788—1811) mußte abdanken und sich nach Rußland begeben. Das Katho-

[21] *M. Tamarati*, L'Église Géorgienne (Rom 1910); *M. Tarchnišvili*, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens: Kyrios 5 (1940/41) 177—193; *C. Toumanoff*, Introduction to Christian Caucasian History: Tr 15 (1959) 1—104.

likat wurde aufgelöst und die georgische Kirche einem russischen Exarchen (1817) mit dem Sitz in Tiflis anvertraut. Die Gründung russischer Klöster in Georgien sollte die Gläubigen der russischen Orthodoxie zuführen.

Die morgenländischen Nationalkirchen der Nestorianer und Monophysiten

Die im Mittelalter durch ihre Missionstätigkeit bis nach Persien, Turkestan, Tibet, Mongolei, China und an die Malabarküste in Indien ausgreifende nestorianische Kirche[22] wurde durch die Mongolen, besonders den Großchan Timur (1360—1405), auf die Berggebiete des nördlichen Kurdistan und des persischen Aserbeidschan am Urmiasee beschränkt[23]. Der nestorianische Katholikos bzw. Patriarch, der 750—1258 in Bagdad residiert hatte, verlegte 1504 seinen Wohnsitz in das Kloster Rabban Hormuzd bei Mossul. Seit der Mitte des 15. Jh. hatte sich der Brauch eingebürgert, das Katholikat vom Oheim auf den Neffen übergehen zu lassen. Nach dem Tode des Patriarchen Simon VII. bar Mamma verweigerte ein Teil des Klerus und der Laien seinem Neffen Simon VIII. Denha (1551—59) die Anerkennung und wählte an dessen Stelle Johannes Sulaga, den Abt des Klosters Rabban Hormuzd. Dieser konnte nicht zum Bischof geweiht werden, da es damals keine dazu berechtigten nestorianischen Metropoliten gab. Johannes nahm die schon im hohen und späten Mittelalter von Nestorianern angeknüpften Beziehungen zur Kurie auf, bekannte sich in Rom zum Primat, legte das katholische Glaubensbekenntnis ab, wurde zum Bischof geweiht und von Papst Julius III. 1553 zum Patriarchen der Chaldäer proklamiert. Bei seiner Rückkehr in die Heimat wurde er von den Türken verhaftet, die seit 1534 Herren des Zweistromlandes waren; er starb 1555 im Gefängnis. Von diesem unierten Patriarchat, das seinen Sitz in Diarbekr westlich des oberen Tigris hatte, löste sich 1672 Simon XIII. Denha und begründete ein eigenes, das sogenannte bergnestorianische Patriarchat mit dem Sitz in Kotschannes in Kurdistan. Daneben blieb das alte nestorianische Patriarchat bestehen, dessen Gläubige im Gegensatz zu den unierten Chaldäern als Assyrer bezeichnet wurden. Rücktritte unierter Patriarchen zum Nestorianismus und Übertritte nestorianischer Patriarchen zur Union steigerten die verworrene Situation innerhalb der etwa 40 000 Familien umfassenden Nestorianer.

Bei den vom Monophysitismus geprägten Gemeinschaften sind die Kirchen der westsyrischen Jakobiten, der Thomaschristen, der Kopten, Äthiopier und Armenier zu berücksichtigen.

[22] Atlas zur Kirchengesch. (Freiburg 1970), Karte 27.

[23] *A. R. Vine*, The Nestorian Churches (London 1937); *B. Spuler*, Die nestorianische Kirche: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (Leiden-Köln 1961) 120—169; *P. Kawerau*, Die nestorianischen Patriarchate in der neueren Zeit: ZKG 67 (1955/56) 119—131; *A. S. Atiya* a. a. O. 237—302.

Die syrisch-jakobitische Kirche[24], die im 12. und 13. Jh. eine Zeit der Blüte erlebt hatte, zerfiel im späten Mittelalter infolge der Aufgliederung ihres Patriarchates in vier rivalisierende Mittelpunkte und litt unter dem Druck des Mongolenchans Timur. 1495 konnte die Einheit des Patriarchates unter Ignaz XII. Noah (1483—1509) wiederhergestellt werden, aber seinen Nachfolgern, die seit 1555 in Amida und seit dem 17. Jh. in Aleppo residierten, unterstanden nur etwa 20 Bistümer, deren Gläubige 1583 auf 50 000 Familien geschätzt wurden. Ihr Hauptsiedlungsraum lag in Tur-Abdin im Izlagebirge, wo Reste von ihnen bis zur Gegenwart leben. Erfolgreiche Unionsversuche in der zweiten Hälfte des 17. Jh. schwächten weiter den Bestand der Kirche, die gleichzeitig durch den Anschluß unierter Nestorianer in Südindien an den Patriarchen Ignaz XXIII. (1662—86) einen gewissen Zuwachs erhielt. Der Mangel an Ausbildungsstätten für Priester und Mönche ließ aber keine Weiterentwicklung der syrisch-jakobitischen Kirche im 18. Jh. zu.

Die nestorianischen Gläubigen in Südindien wurden wegen ihrer syrischen Kultsprache Surjani (Syrer) genannt, sie selbst bezeichneten sich als Thomaschristen[25] nach dem Apostel Thomas. Sie empfingen ihre Bischöfe vom nestorianischen Katholikos. Die unter portugiesischer Herrschaft im 16. Jh. zustande gekommene Union[26] und die Beschlüsse der Synode von Diamper (Urdiamperur) bei Cochin 1599 stießen auf erheblichen Widerstand. Der Archidiakon Thomas Palakomot nahm, als er in Rom 1637 vergeblich gegen die Vernichtung der meisten nestorianischen liturgischen Bücher und Latinisierungsmaßnahmen protestiert hatte, mit den nestorianischen, jakobitischen und koptischen Patriarchen Verbindung auf, um von ihnen einen Bischof zu erbitten. 1653 erklärten ihn zwölf Priester nach Handauflegung zu ihrem Metropoliten Mar Thomas I., der sich nachträglich vermutlich vom jakobitischen Bischof Mar Gregorios von Jerusalem die legale Bischofsweihe erteilen ließ. In einem offenen Brief entwickelte er die Richtigkeit des syrischen Glaubens und Ritus gegenüber der katholischen Kirche. Von den etwa 200 000 Thomaschristen schlossen sich ihm die meisten an, während nur ein kleiner Prozentsatz unter der Obödienz des aus Portugal stammenden römisch-katholischen Erzbischofs Franciscus Garcia SJ (1641

[24] *P. Kawerau*, Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance (Berlin 1955); *B. Spuler*, Die westsyrische (monophysitische/jakobitische) Kirche: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 170—216; *A. S. Atiya* a. a. O. 167—235.

[25] *E. Tisserant*, Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day (London - New York - Toronto 1957); *B. Spuler*, Die Thomas-Christen in Süd-Indien: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 226 bis 239; *P. J. Podipara*, Die Thomas-Christen (Würzburg 1966); *N. J. Thomas*, Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Südindischen Thomas-Christen (Würzburg 1967); *A. S. Atiya* a. a. O. 357—388.

[26] *J. Glazik*, Der Missionsfrühling zu Beginn der Neuzeit: Hdb. der KG IV (1967) 629—630.

bis 1659)[27] blieb. Mit Mar Thomas I. setzte die Reihe der Metropoliten der Thomaschristen ein, die sich dem westsyrischen Patriarchat unterstellten. Mar Thomas II. (1670—86) und Mar Thomas IV. (1688—93) konnten nestorianische Rückgewinnungsversuche auffangen und die monophysitische Kirchenorganisation durch die Unterstützung der westsyrischen Patriarchen verfestigen, wenn auch ihr Ringen um Autonomie und die Unionsbemühungen der Jesuiten und Karmeliten im 18. Jh. Fortschritte erzielten. 1770 umfaßte ihre Kirche etwa 50 000 Gläubige in 32 Pfarreien unter dem Metropoliten Mar Thomas VI., der nach seiner Bischofsweihe 1772 den Namen Mar Dionysios I. (1765—1808)[28] annahm. Im gleichen Jahr trennte sich von ihm im Norden des christlichen Siedlungsgebietes eine Gemeinde, die die Abhängigkeit vom westsyrischen Patriarchat nicht anerkannte und sich zur autonomen Kirche von Annur erklärte. Der Wechsel eines erheblichen Teiles der ursprünglich nestorianischen Thomaschristen zum Monophysitismus erweist, daß dieser im 17. Jh. eine stärkere Ausstrahlungskraft als die nestorianische Kirche besaß. Metropolit Mar Dionysios I., der einer vornehmen katholischen Familie entstammte, aber von seinem monophysitischen Onkel Mar Thomas V. erzogen worden war, verhandelte mehrfach mit dem Apostolischen Vikar von Malabar wegen einer Union, legte 1799 wieder ein katholisches Glaubensbekenntnis ab, kehrte aber schon nach sechs Monaten zum Monophysitismus zurück.

Die im frühen Mittelalter sechs Millionen Christen umfassende koptische Kirche Ägyptens, die von den arabischen Eroberern nach dem arabisierten griechischen Wort Αἴγυπτος kibt (Kopten) genannt wurden, verlor im Laufe des Mittelalters durch die antichristlichen Maßnahmen islamischer Herrscher, besonders der Mamluken, und innere Zwistigkeiten an Bedeutung, sie machte um 1400 nur ein knappes Zehntel der sich zum Islam bekennenden arabischen Bevölkerung aus. Unter der Herrschaft der Türken 1517 bis 1798[29], die Mamlukenstatthalter in Kairo einsetzten, konnten die in Kairo residierenden Patriarchen den Verfall theologischer Bildung und den Rückgang der Zahl ihrer Gläubigen nicht aufhalten, die um 1700 auf 150 000 geschätzt wurden. Die meisten ihrer einst blühenden Klöster waren aufgelöst oder zerfielen. Die türkische Verwaltung verhinderte die Aufnahme von Kontakten zu anderen monophysitischen Kirchen, z. B. zur äthiopischen, die als staatsgefährlich geahndet wurden. In der zweiten Hälfte des

[27] *K. Werth*, Das Schisma der Thomaschristen unter Erzbischof Franciscus Garzia (Limburg a. d. Lahn 1937).

[28] *J. Kollaparambil*, Mar Dionysius the Great of Malabar, for the One True Fold: OrChrP 30 (1964) 148—192.

[29] *R. Strothmann*, Die Koptische Kirche in der Neuzeit (Tübingen 1932); *M. Cramer*, Das christlich-koptische Ägypten einst und heute (Wiesbaden 1959); *S. Chauleur*, Histoire des Coptes d'Égypte (Paris 1960); *B. Spuler*, Die koptische Kirche: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 269—308; *A. S. Atiya* a. a. O. 99—101; *A. J. Arberry* a. a. O. II 423—453.

18. Jh. verdankte die koptische Kirche der politisch einflußreichen und wohlhabenden Familie Gauhari großzügige Stiftungen. Ibrahim Gauhari ließ alte koptische Handschriften abschreiben und schenkte sie verschiedenen von ihm wiederhergestellten Kirchen. Unter Markus VIII. (1796—1809) zeigten sich erste Anzeichen der Erneuerung des koptischen Patriarchates, die sich im 19. Jh. vertiefte. Er verlegte seinen Wohnsitz in das ihm von Ibrahim Gauhari überlassene Gelände in der Vorstadt von Kairo Ezbikije, wo er auch die bei den Straßenkämpfen mit den Franzosen 1798 verbrannte alte Klosterkirche des heiligen Markus wieder aufbaute.

Die monophysitische Staatskirche Äthiopiens[30] war vom koptischen Patriarchen abhängig, der ihr einen Metropoliten als Abuna (unser Vater) sandte. Dieser hatte u. a. die Aufgabe, den König (Negus) zu salben. Neben ihm hatte der Abt des Klosters Dabra Libanos als Hofbeichtvater, der seit dem 15. Jh. den Titel eines Etschege (des neben dem Thronassistenten Stehenden) führte, eine starke kirchenpolitische Stellung inne; ihm unterstanden alle Klostergüter. Die Verbindungen zur koptischen Mutterkirche waren wegen der Ausbreitung des Islams in Ägypten und Nubien nur locker. Negerstämme, die von den Rändern in das Innere des Landes vordrangen, und islamische Emirate vergrößerten die Isolierung. Als am Anfang des 16. Jh. neue Angriffe islamischer Teilfürsten erfolgten und die Osmanen von Massaua in Eritrea seit 1527 das Staatsgefüge Äthiopiens zu erschüttern drohten, wandte sich Negus Lebna Denghel (1508—40) an den Papst und den König von Portugal, der zur Sicherung des Seeweges um Afrika zu den indischen Besitzungen Stützpunkte suchte. Es gelang ihm und seinen Nachfolgern, mit portugiesischer Hilfe den fanatischen islamischen Eindringling Ahmad ibn Ibrahim al Ghazi, der viele Kirchen und Klöster zerstörte, zu besiegen. Die mit den Portugiesen ins Land gekommenen Jesuiten wurden vom Negus Claudius (1540—59) ausgewiesen. Ein halbes Jahrhundert später bekehrte der Jesuitenpater Pedro Páez (1569—1622) den Negus Atnas Sagas (Za Denghel) kurz vor seinem Tode zum Katholizismus und gewann dessen Nachfolger Malak Sagad III. (Susenyos) (1607—32) für den Abschluß einer Union. Die Proteste des Abuna gegen die Union und den von König Philipp IV. von Spanien designierten und von Papst Urban VIII. bestätigten Patriarchen von Äthiopien Alonso Mendes SJ sowie Aufstände gegen die von den Portugiesen vorgenommenen Latinisierungsmaßnahmen des äthiopischen Kirchenwesens zwangen den Negus zur Abdankung. Sein Nachfolger Fasiladas (Basilides) (1632—67) hob die Union auf. Er vertrieb alle Missionare und verbot unter Todesstrafe katholischen Geistlichen, den Boden Äthiopiens zu betreten. Die Unionsansätze

[30] *H. M. Hyatt*, The Church of Abyssinia (London 1928); *B. Spuler*, Die äthiopische Kirche: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 309—324; *E. Hammerschmidt*, Äthiopien. Christliches Reich zwischen gestern und morgen (Wiesbaden 1967); *A. S. Atiya* a. a. O. 146—166; *A. J. Arberry* a. a. O. II 454—481.

blieben für die äthiopische Kirche eine Episode, die in verschiedenen in der Umgangssprache des Amharischen verfaßten Schriften ihren Niederschlag fand. Nach der Wiederherstellung der Verbindung mit der koptischen Kirche (1632) verstärkte sich die schon früher nachweisbare Übersetzungstätigkeit theologischer und juristischer arabischer Werke, die aber im 18. Jh. wegen der Kämpfe mit dem hamitischen Hirtenvolk der Galla und Bürgerkriegen ihr Ende fand. Die bereits im Mittelalter in rivalisierenden Mönchsschulen diskutierte Frage, ob Jesus Christus seine göttliche Natur schon bei der Geburt oder erst bei der Taufe am Jordan (unctio, Salbung) erhalten habe, hatte in der Mitte des 17. Jh. die beiden Parteien der Unionisten und der Unctionisten entstehen lassen. Um 1740 behauptete eine dritte Gruppe, Jesus sei Gesalbter, Salbung und der Gesalbte zugleich. Diese und andere christologische Streitigkeiten erstreckten sich bis ins 19. Jh., wobei mit gegenseitigen Beschuldigungen arianischer, nestorianischer und kryptokatholischer Irrlehren nicht gespart wurde. Es kam zu turbulenten Disputationen und vorübergehender Vorherrschaft der einen oder anderen Richtung, die vom Abuna, von Gaufürsten oder vom Negus, mitunter nach blutigen Kämpfen, zum Siege geführt wurden. Der monophysitische Grundgedanke von der einen Natur in Christus erwies sich aber stärker als die Auseinandersetzungen um die Interpretation der einen Natur, so daß die Einheit der äthiopischen Kirche gewahrt blieb.

Die monophysitische armenische Kirche[31], nach ihrem Begründer Gregor dem Erleuchter auch die gregorianische genannt, war schon im Mittelalter in mehrere Jurisdiktionsbereiche zerfallen, deren Entstehung durch Wanderungen und Aufsplitterung des armenischen Volkes bedingt war. Neben dem Katholikat von Wagharschapat bzw. Aghtamar in ihrer eigentlichen Heimat war im Königreich Kleinarmenien während der zweiten Hälfte des 13. Jh. ein Patriarchat mit dem Sitz in Sis entstanden, das die Armenier in Kilikien, Nordsyrien und auf der Insel Zypern betreute. Außerdem gab es seit 1311 ein Patriarchat Jerusalem. 1441 bildeten einige Bischöfe, die sich mit dem zum Katholikos aufgestiegenen Patriarchen von Sis überworfen hatten, im Kloster Etschmiadzin am Berge Ararat ein neues Katholikat. 1463 ließ Sultan Mehmed II. für die Armenier im Osmanischen Reich ein Patriarchat Konstantinopel errichten. Ohne die kirchenrechtlichen Verhältnisse genau zu klären, setzte sich der Katholikos von Etschmiadzin in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten als der einflußreichste geistliche Oberhirt der Armenier durch. In der Mitte des 17. Jh. wurde er vom Sultanat als oberster armenischer Geistlicher anerkannt, wenn auch der

[31] *F. Tournebize*, Histoire politique et religieuse de l'Arménie (Paris 1910); *M. Ormanian*, The Church of Armenia (London ²1955); *B. Spuler*, Die armenische Kirche: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 240—268; *J. Mécérian*, Histoire et institutions de l'Église arménienne (Beirut 1965); *A. K. Sanjian*, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion (London 1965).

Patriarch von Konstantinopel seine zivile Sonderstellung behielt. Im politischen Ringen zwischen der Machtausweitung der osmanischen und persischen Herrscher erduldeten die Armenier wiederholt Verfolgungen, die einen Teil der Bevölkerung zur Auswanderung ins Heilige Land, nach Polen-Litauen und Indien veranlaßten. Die Perser zwangen die am Westrand ihres Reiches siedelnden Armenier zum Verlassen ihrer Wohnsitze und wiesen ihnen neue im Iran an. Schah Abbas I. (1587—1628) verschleppte den Katholikos in seine Hauptstadt Isfahan. Der schon während der Gefangenschaft seines Vorgängers gewählte neue Katholikos Moses III. (1629—32), der aus einem reformierten Mönchsorden hervorgegangen war, erneuerte das kirchliche Leben. Einige seiner Vorgänger und Nachfolger, wie Stephan V. (1545—64) und Nahapet (1691—1705), zeigten Bereitschaft zur Union. Während die Unionsverhandlungen im Patriarchat Sis erfolgreich waren, wurden sie im Patriarchat Konstantinopel vom Patriarchen Johannes Golod (1715—41) unterdrückt. In der zweiten Hälfte des 18. Jh. knüpften die Oberhirten von Etschmiadzin Beziehungen zum russischen Kaiserreich an, das sich in den Kaukasus vorschob. Nordarmenien wurde 1797, der größte Teil Großarmeniens mit Etschmiadzin 1828/29 Rußland einverleibt. Seit 1800 geriet das Katholikat unter russischen Einfluß.

In den ersten Jahrzehnten der Neuzeit litten alle selbständigen orthodoxen, die nestorianische und die monophysitischen Kirchen unter starkem Druck der türkischen, persischen und russischen Machthaber, die ihre Entfaltungsmöglichkeiten einengten und ihre Wirksamkeit auf den liturgischen Raum beschränkten. Die Zahl ihrer Gläubigen ging zurück, aber die ihren Kirchen Treugebliebenen bewahrten trotz aller Belastungen das Erbe ihrer Väter, ihr Glaubensgut und ihre Liturgien, die im wesentlichen bereits im christlichen Altertum entstanden waren. Ihr Durchhalten inmitten aller Drangsale und Verfolgungen legt Zeugnis von ihrer christlichen Geschichte ab.

Die unierten Kirchen

Die auf dem Konzil von Florenz 1439 unterschriebene Union mit den Griechen, der 1442—1445 Anschlüsse der Armenier, Kopten, syrischen Jakobiten sowie Gruppen der auf Zypern lebenden Nestorianer und Maroniten an Rom folgten, hatte nur kurzen Bestand. Je weiter die Osmanen ihre Herrschaft nach Westen und Süden ausdehnten, um so rascher hörten die Verbindungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und den Unierten im Vorderen Orient, auf den Inseln des östlichen Mittelmeers und dem Balkan auf. Diesen Rückschlägen konnten die Päpste nichts entgegensetzen. Ihre Erwartung, eine militärische Überwindung der unter der Fahne ihres Propheten kämpfenden Türken könnte den Weg für eine Wiedervereinigung

der getrennten Hälften des östlichen und westlichen Christentums ebnen, erwies sich als Illusion. Sie versuchten zwar noch, im 16. und 17. Jh. Koalitionen gegen die Türken zusammenzubringen, zum Teil sogar mit Erfolg, wie ihre Abwehr vor Wien 1689 bezeugt, aber ihre Gebundenheit an die Entwicklung des Abendlandes machte sich auch in den von ihnen anerkannten Unionen der Neuzeit bemerkbar. Diese Vereinigung hatte freilich einen anderen Charakter als die communio aller Teilkirchen, die im ersten Jahrtausend existiert hatte. Im Westen war eine einheitlich und straff organisierte Kirche unter Leitung der Päpste entstanden, die für die seit dem christlichen Altertum gewachsene Selbstverwaltung der Ostkirchen wenig Verständnis aufbrachten. Dazu kam, daß viele Ordensleute die lateinische Spiritualität den unierten Kirchen aufdrängten und daß in dem für die Erziehung des unierten Klerus in Rom gegründeten Griechischen (1576) und Maronitischen Kolleg (1584) u. a. die scholastische Theologie zugrunde gelegt wurde. Die Propagandakongregation gab den Auftrag, zunächst einzelne Gläubige für die katholische Kirche zu gewinnen, die vorerst in ihrer Mutterkirche bleiben sollten. Ihr Plan war, langsam an Einfluß zu gewinnen und bei einer Vakanz auf den Sitz eines Patriarchen oder Katholikos einen sich zum Katholizismus bekennenden Oberhirten einzusetzen. So wurde z. B. nach dem Tode des jakobitischen Patriarchen Georg III. von Antiochien 1783 Michael Garweh Leiter dieser Patriarchalkirche[32].

Aus verschiedenen Gründen hatten die Unionen mit Ausnahme der 1515 mit den Maroniten vollzogenen oft nur kurzen Bestand und erwiesen sich erst nach mehreren Ansätzen als dauerhaft. Während die Päpste auf die Einhaltung der den Unierten erteilten Privilegien achteten und ihre armenischen, byzantinischen, chaldäischen, koptischen, maronitischen und syrischen Riten sicherten, griffen mehrere abendländische Fürsten Unionsvorhaben zur Durchsetzung eigener Pläne auf, wie etwa die Könige Frankreichs im Vorderen Orient, die Kaiser in Siebenbürgen, die Könige Polen-Litauens und ihre Magnaten in der Ukraine.

Weithin wurden die Unionen als eine Zwischenstufe zwischen dem abzulehnenden Ostchristentum und dem lateinischen Christentum angesehen. Einwirkungen der lateinischen Liturgie und des römischen Kirchenrechtes machten sich im Laufe der Jahrhunderte immer stärker im kirchlichen Leben der Unierten bemerkbar. Diese Vermischung von ostkirchlichen Wesensbestandteilen mit lateinischem Traditionsgut, die von östlichen Theologen als „Uniatentum" scharf kritisiert wurde, erschwerte das Wachstum vieler Unionen in Ost- und Südosteuropa, im Vorderen Orient, in Nordostafrika und Vorderindien.

Die 1595 in Rom abgeschlossene und auf der Synode in Brest 1596 angenommene Union mit den Weißruthenen und Ukrainern in Polen-

[32] *W. de Vries*, Rom 245 und 356.

Litauen[33] erfaßte nur langsam die breiten Schichten der Bevölkerung[34]. Es fehlte ihr die Unterstützung der maßgebenden Magnatenschicht, die entweder orthodox blieb oder römisch-katholisch war. Polnische Theologen betrachteten die Union als Übergangserscheinung, daher waren sie um eine Reduktion der den Unierten garantierten Sonderbräuche und eine allmähliche Latinisierung ihres Kultes bemüht. Als 1620 die Orthodoxen ihre Metropolie Kiew wiederherstellten, die unter Erzbischof Petrus Mogilas (1633—45) einen raschen Aufschwung erlebte, kehrten einige unierte Bischöfe wieder zu ihr zurück. Die Abbröckelungen von der Union konnten erst zur Zeit des Königs Jan III. Sobieski (1674—96) aufgehalten werden, als die unierten Basilianer eine neue Kongregation bildeten und sich wieder mehrere orthodoxe Eparchen der Union zuwandten. Die von Erzbischof Leo II. Kiszka (1714—28) einberufene Synode von Zamosc (1720)[35] tagte unter dem Vorsitz des päpstlichen Nuntius Girolamo Grimaldi, ihre Bedeutung für die unierten Ukrainer wird mit der des Konzils von Trient für die lateinische Kirche verglichen. Sie wollte Mißstände beseitigen, Bildung und Zucht in Klerus und Volk heben und die orthodoxe Tradition mit den Erfordernissen der Zeit harmonisieren. Ihre Beschlüsse lassen gegenüber der Synode von Brest eine gewisse Angleichung an den lateinischen Ritus und die Gebräuche der römischen Kirche erkennen. Auf ihr erhielt der byzantinisch-ukrainische Ritus seine besondere Form, der bis zur Gegenwart der am weitesten verbreitete nichtlateinische Ritus der katholischen Kirche geblieben ist. Nach wenigen Jahrzehnten einer ruhigen Entwicklung, von der die Kirchenbauten in Lemberg, Polock und anderen Orten Zeugnis ablegen, setzte mit den polnischen Teilungen und der Westausdehnung Rußlands ein starker politischer Druck gegen die Unierten ein, die im russischen Herrschaftsbereich zur Orthodoxie zurückkehren mußten[36] und nur im österreichisch gewordenen Galizien ihr Kirchenwesen zur Entfaltung bringen konnten.

Nach dem Vorbild der Union von Brest kam es 1646 zum Abschluß der Union von Užhorod[37] mit den in Podkarpatien siedelnden Ruthenen (Kar-

[33] *H. Jedin*, Das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums: Hdb. der KG IV (1967) 546.

[34] *A. M. Ammann*, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950) 199—215 299—336 415—447; *A. G. Welykyj* (Hrsg.), Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia (1075—1953), 2 Bde (Rom 1953/54); *G. Lužnickij*, Ukrainska cerkva miž schodom i zachodom (Philadelphia 1954); *W. de Vries*, Rom 102—107; *J. Krajcar*, The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in the 17th century: OrChrP 30 (1964) 65—84.

[35] *J. Bilanych*, Synodus Zamostiana an. 1720 (Rom 1960); *J. Madey*, a. a. O. 78—84.

[36] Siehe oben Kap. 13 S. 206.

[37] *M. Lacko*, Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpaticorum cum Ecclesia Catholica (Rom 1955); *ders.*, Die Užhoroder Union: OstKSt 8 (1959) 3—30; *ders.*, Die Union von Užhorod 1646: *W. de Vries*, Rom 114—131.

patoukrainern), die zu dem in der zweiten Hälfte des 16. Jh. errichteten orthodoxen Bistum Mukačevo gehörten. 1633—1711 unterstand das Gebiet den Fürsten Rakoczy, die für die Ausbreitung des Calvinismus warben. Um ihrem Drängen zu entgehen, näherten sich die Bischöfe von Mukačevo der katholischen Kirche. Bischof Basilios Tarasovič (1633—51) verhandelte mit dem lateinischen Bischof von Erlau, Georg Lippay (1637—42), der zum Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn aufstieg (1642—66), Kaiser Ferdinand III. und dem Apostolischen Nuntius Gasparo Mattei wegen einer Union. Er legte 1642 in Wien das katholische Glaubensbekenntnis ab, wurde aber vom Fürsten Georg I. Rakoczy (1630—48) an der Rückkehr in sein Bistum gehindert. Obwohl er selbst wieder zur Orthodoxie zurückkehrte, empfahl er kurz vor seinem Tode (1651), einen unionsfreundlichen Nachfolger zu wählen. Inzwischen war auf dem Schloß von Užhorod 1646 durch den Erlauer Bischof Georg Jakušič die Union verkündet worden, zu der sich 63 von 650 Priestern bekannten. Bischof Petrus Partheneus Petrovič (1651—66) verbreitete sie. Nach seinem Tode entstand eine Krise, da neben dem durch die Unierten gewählten Nachfolger auch der Kaiser und die Fürstin Sophie Rakoczy je einen Nachfolger bestimmten. Die Zeit dieser Wirren wurde erst durch den Apostolischen Vikar von Mukačevo Johann Josef Camillis (1689—1706), einem aus Chios stammenden Griechen, der im Griechischen Kolleg in Rom ausgebildet worden war, beendet. Er hielt mehrere Synoden ab, veröffentlichte einen Katechismus und festigte die Union, zu der 1693 bereits 420 Pfarreien gehörten. In den ersten Jahrzehnten des 18. Jh. erreichten die lateinischen Bischöfe von Erlau, daß ihnen die unierten Bischöfe von Mukačevo untergeordnet wurden. Die Unierten protestierten vergeblich gegen die Beschränkungen, die ihren Bischöfen auferlegt wurden. Erst 1771 klärte Papst Clemens XIV. die gespannten Verhältnisse durch die Bulle „Eximia regalium" und gab ihren Bischöfen persönliche Jurisdiktionsrechte. Das unierte Bistum umfaßte 839 Kirchen und 675 Pfarreien, 1776 wurde es Suffragan des Erzbistums Gran.

Calvinistische Landesherren besaßen in Siebenbürgen, ähnlich wie in Podkarpatien, einen großen Einfluß. Als das Land 1688 unter kaiserliche Oberhoheit kam und der ungarischen Krone unterstellt wurde, wuchs die Gefahr der Calvinisierung und Magyasierung. Der orthodoxe Bischof Theophilos Szeremy von Alba Julia entwickelte auf einer rumänischen Synode 1697 das Vorhaben der Union. Die Synodalen neigten ihr zu, sie verlangten volle Wahrung der orthodoxen Riten und Gebräuche sowie Gleichstellung mit dem katholischen Klerus. Unter Bischof Atanas Anghel (1697—1713) wurde die Union auf den Synoden 1698 und 1700 in Alba Julia angenommen [38], nachdem der Kaiser den Unierten die gleichen Rechte

[38] *G. Patacsi*, Die unionsfeindlichen Bewegungen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens in den Jahren 1726—29: OrChrP 26 (1960) 349—400; *W. de Vries*, Rom 132—180 394—423.

wie den lateinischen Katholiken zugebilligt hatte. Der Wiener Hof ernannte 1701 Atanas zum Bischof der rumänischen Nation in Siebenbürgen. Kardinal Leopold Karl Kollonics, Erzbischof von Gran, wiederholte an ihm bedingungsweise die Priester- und Bischofsweihe, Maßnahmen, gegen die orthodoxe Theologen und Bischöfe auf das schärfste protestierten. Trotzdem schlossen sich dem unierten Bischof Atanas zunächst fast alle orthodoxen Rumänen, etwa eine halbe Million, an. 1721 errichtete Papst Innozenz XIII. für die Unierten das Bistum Fagaras, das Kaiser Karl VI. dem Erzbistum Gran angliederte. Trotz der Schwierigkeiten, die den Bischöfen von den Calvinisten und den Sendboten des orthodoxen Patriarchates von Ipek bereitet wurden, konnte sich die Union festigen. Der unierte Bischof Peter Paul Aron (1752—64) gründete in Blaj ein von Basilianern geleitetes Kolleg und eine Druckerei, von der liturgische Bücher und Broschüren zur religiösen Unterweisung herausgegeben wurden. Seine Nachfolger, wie Athanasios Rednik (1764—72) und Gregor Major (1773—82), breiteten mit Hilfe der Kaiserin Maria Theresia und vieler Geistlicher, die in Rom studiert hatten, die Union aus.

Die 1573 aus Bosnien nach Kroatien ausgewanderten Familien wurden von dem orthodoxen Bischof, der im Michaelkloster von Marča residierte, betreut. Bischof Simeon Vratanja legte 1611 vor Kardinal Robert Bellarmin das katholische Glaubensbekenntnis ab, konnte aber nur einen Teil der Mönche des Klosters Marča und der orthodoxen Serben zum Anschluß an die Union bewegen[39]. Spannungen mit dem lateinischen Erzbischof von Agram, der den unierten Bischof als einen ihm untergeordneten Hilfsbischof betrachtete, Bemühungen der Patriarchen von Ipek, die Unierten wieder der Orthodoxie anzuschließen, die Existenz eines unierten Vikariats für Syrmien (1688—1706), dessen Ordinarius im Kloster Hopovo wohnte, die Plünderung und Zerstörung des Klosters Marča durch die Orthodoxen (1739) veranlaßten Bischof Gabriel Palkovič (1751—59), das von innen und außen bedrohte Bistum nach Pribic zu verlegen. 1777 schuf Papst Pius VI. durch die Bulle „Charitas illa" die Diözese Kreutz für die Unierten des byzantinischen Ritus und ordnete sie dem Erzbistum Gran unter.

Die meisten der seit dem 15. Jh. aus Albanien nach Süditalien und Sizilien geflüchteten Griechen, die sogenannten Italo-Albanesen (Italo-Griechen), erlagen der Latinisierung. Nachdem sie 1716 in Piana auf Sizilien, 1732 in Ullano in Kalabrien und 1736 in Palermo die Eröffnung von Seminarien für die Ausbildung eigener Priester erreicht hatten, bestätigte Papst Benedikt XIV. 1742 in seiner Konstitution „Etsi pastoralis" die Gültigkeit des griechisch-albanischen Brauchtums, betonte aber die praestantia

[39] *J. Šimrak*, De relationibus Slavorum meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII—XVIII. I (Agram 1926); *G. Hofmann*, Urkunden zur Union des Bischofs Vratanja: OrChrA 8 (1927) 290—298; *M. Lacko*, Die Union in Kroatien 1611: *W. de Vries*, Rom 108—111.

des lateinischen Ritus. 1735 erhielten die Italo-Griechen einen Hilfsbischof in Kalabrien, 1784 in Sizilien. Von den zahlreichen griechischen Klöstern in Italien bewahrten nur Grottaferrata bei Rom und Piana auf Sizilien den byzantinischen Ritus, wenn auch hier Mischformen mit der lateinischen Liturgie praktiziert wurden.

Neben den bisher erwähnten Unionen verschiedener nationaler Gruppen orthodoxer Christen in Osteuropa, Südosteuropa und Italien sind noch die aus Großarmenien nach Polen-Litauen ausgewanderten Monophysiten zu nennen, die ein armenisches Bistum in Lemberg besaßen. Bischof Nikolaus Torosowič (1627—81) schloß sich 1630 Rom an. Er wurde zwar 1635 Erzbischof der unierten Armenier für Polen und die Walachei mit dem Sitz in Lemberg [40], aber erst sein Koadjutor und Nachfolger Vatan Hunanian (1686 bis 1715) brach endgültig mit dem Katholikat von Etschmiadzin und stabilisierte die Union. Die polnischen Teilungen verursachten eine Aufgliederung des Erzbistums in einen russischen und österreichischen Anteil.

Den Bemühungen eifriger Ordensmitglieder gelang es, den einen oder anderen armenischen Oberhirten in Konstantinopel, Etschmiadzin und Sis zur Union zu veranlassen. Die Dominikaner in Transkaukasien, die 1701 von Mechithar von Sebaste (1676—1749) ins Leben gerufenen Mechitharisten [41] und der am Anfang des 18. Jh. im Libanon entstandene Missionsorden der armenischen Antoniter erzielten nur geringe Erfolge. In Syrien versuchten die Katholiken, 1737 den vakanten Patriarchatsstuhl von Sis mit einem der ihren zu besetzen. Die monophysitischen Armenier wählten Michael, die Katholiken Erzbischof Abraham Ardzivian von Aleppo zum Nachfolger [42]. Als unierter Katholikos Abraham Peter I. (1740—69) empfing er 1742 von Papst Benedikt XIV. die Bestätigung seiner Würde und das Pallium. Seine Absicht, seinen Sitz nach Konstantinopel zu verlegen, scheiterte am Einspruch der monophysitischen Armenier. Er wohnte im Kloster Krim auf dem Libanon, seine Nachfolger im nahe gelegenen Bzommar, sie waren für die unierten Armenier in Kilikien, Palästina, Mesopotamien und Ägypten zuständig. Die im Norden und Westen Kleinasiens, in Konstantinopel und in der europäischen Türkei lebenden Unierten erhielten in der Mitte des 18. Jh. einen eigenen Vikarbischof, der dem lateinischen Apostolischen Vikar von Konstantinopel unterstellt wurde.

Während die Unionsbemühungen bei den orthodoxen Georgiern zunächst erfolglos blieben, zeigten sie bei den orthodoxen Melkiten Früchte, die aber wegen der Rivalität unierter Kirchenfürsten im 18. Jh. nicht ausreifen konnten. Kapuziner, Karmeliten und Jesuiten gewannen in Syrien einige Bischöfe

[40] *G. Petrowicz*, L'Unione degli armeni di Polonia con la Santa Sede 1626—86 (Rom 1950).

[41] *P. Krüger*, Die armenischen Mechitharisten und ihre Bedeutung: OstKSt 16 (1967) 3—14.

[42] *M. Terzian*, Le Patriarcat de Cilicie et les Arméniens catholiques 1740—1812 (Beirut 1955).

und Patriarchen für die Union, aber erst der Einsatz des Erzbischofs Euthymios von Sidon und Tyrus (1683—1723), seit 1701 Administrator aller katholischen Melkiten im Patriarchat Antiochien, und die von ihm 1711 gegründete, sich nach der Basilianerregel richtende Missionskongregation vom heiligsten Erlöser erfaßte weitere Kreise. Nach dem Tode des melkitischen Patriarchen Athanasios (1724), der sich auf dem Sterbebett zum Katholizismus bekannte, wählte die katholische Minderheit in Damaskus Seraphim Tanas, einen Neffen des Euthymios, zum Nachfolger, der den Namen Cyrill VI. (1724—59) annahm. Gleichzeitig wählten die Gegner der Union einen Neffen des Athanasios zum Patriarchen Jeremias III. Er sorgte auf einer Synode in Konstantinopel 1728 dafür, daß Cyrill und seine Anhänger exkommuniziert wurden. Cyrill VI. mußte Damaskus verlassen und ließ sich in Sidon nieder. Mit ihm setzte die Reihe der unierten melkitischen Patriarchen von Antiochien ein, deren Jurisdiktion 1772 über alle Katholiken des byzantinischen Ritus im Bereich der Patriarchate Jerusalem und Alexandrien erweitert wurde.

Nachdem Kapuziner und Jesuiten einzelne Jakobiten für die Kirche gewonnen hatten, wurde Bischof Andreas Akidschian von Aleppo bei der Vakanz des monophysitischen Patriarchatssitzes zum Patriarchen (1662 bis 1677) erhoben [43]. Auf Vermittlung des französischen Konsuls wurde er vom Sultan als Patriarch der syrischen Nation anerkannt. Sein Nachfolger Ignatius Petrus IV. (1677—1702) wurde wegen seines Festhaltens an der Union mehrfach verfolgt, als Agent Frankreichs hingestellt und vertrieben. Viele unierte Westsyrer fielen wieder zum Monophysitismus ab, ein Teil trat zu den Maroniten über, ihre Zahl ging im Laufe des 18. Jh. zurück; 1768 wurden in Aleppo 150 und in Damaskus 50 unierte Familien gezählt. Erst 1783 erhielten sie in der Person des Ignatius Michael Garweh einen neuen Patriarchen (1783—1800). Seine 1781 in Mardin durch vier von sechs jakobitischen Bischöfen erfolgte Wahl wurde von seinen Gegnern und den Türken nicht anerkannt. Er mußte dem jakobitischen Patriarchen Matthias weichen und begab sich in das Kloster Scharfeh im Libanon. 1783 bestätigte ihn der Papst als syrischen Patriarchen von Antiochien, deren Reihe sich bis in die Gegenwart verfolgen läßt.

Da die ostsyrischen Nestorianer in mehrere Jurisdiktionsbezirke zerfallen waren, bildeten auch die für die Union gewonnenen Gläubigen, die Chaldäer, mehrere Zentren. Das in der Mitte des 16. Jh. unter Johann Sulaqa entstandene Patriarchat der Chaldäer in Diarbekr fand durch Rückkehr Simons XIII. (1662—1700) zum Nestorianismus sein Ende. Der 1672 katholisch gewordene Erzbischof Joseph von Amida (Diarbekr) wurde zum Patriarchen Joseph I. (1681—96) [44] erhoben, der etwa 1000 Gläubige be-

[43] *W. de Fries*, Dreihundert Jahre syrisch-katholische Kirche: OstKSt 5 (1956) 137—157.
[44] *A. Lampart*, Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I. 1681—96. Patriarch der Chaldäer (Einsiedeln 1966).

treute. Sein Nachfolger Joseph II. (1696—1713) bezeichnete sich als Patriarch von Babylon und der Nation der Chaldäer. Den Dominikanern gelang es, den Neffen des 1778 verstorbenen nestorianischen Patriarchen Elias XII. Denha, der im Kloster Rabban Hormuzd bei Mossul residierte, zum Anschluß an die Union zu bewegen. Dieser Johannes Hormez wurde zum Patriarchen gewählt und von Papst Pius VI. zum Metropoliten von Mossul und Administrator des Patriarchates von Babylon ernannt. Die Rivalität zwischen den beiden chaldäischen Patriarchaten von Diarbekr und Mossul, das nur ein paar tausend Gläubige umfaßte, endete 1834, als Johannes Hormez als Patriarch von Babylon inthronisiert wurde.

Die maronitische Nationalkirche im Libanon[45] stand seit dem 5. Laterankonzil in fester Verbindung mit Rom. Die Entsendung des Jesuitenpaters Giambattista Eliano (1578 und 1580) leitete eine verstärkte Latinisierung des antiochenischen Ritus ein, gegen die mehrere Bischöfe und Mönche vergeblich protestierten. 1584 schuf Papst Gregor XIII. das Maronitische Kolleg in Rom, aus dem eine Reihe bedeutender Gelehrter, wie die Mitglieder der Familie Assemani (as-Simani), und Seelsorger hervorgingen. 1606 wurde der gregorianische Kalender bei den Maroniten eingeführt. Im Antoniusorden vom heiligen Isaias fand Patriarch Stephanus Ad-Duwaihi (1670—1704), der in Rom ausgebildet worden war, Helfer zum Ausbau des kirchlichen Lebens. Die durch Doppelwahlen von Patriarchen und Ablehnung wachsender Latinisierungsmaßnahmen entstandenen Zwistigkeiten sollten 1736 auf der Synode von Kesrowan beigelegt werden. Unter Anwesenheit des päpstlichen Legaten Joseph Simon Assemani[46] wurden das Trienter Konzil und der Catechismus Romanus, der 1786 in arabischer Übersetzung erschien, angenommen. Für die Eucharistiefeier wurden lateinische Meßgewänder vorgeschrieben. Papst Benedikt XIV. genehmigte 1741 die Beschlüsse der Synode. 1742 gliederte er das Patriarchat in acht Diözesen mit Titeln alter syrischer Metropolien auf. Fünf maronitische Mönche waren mit den Verhandlungen auf der Synode und den päpstlichen Verlautbarungen nicht einverstanden. Die Einstimmigkeit in der maronitischen Kirche konnte erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. unter Patriarch Joseph Estephan (1766—92) wiederhergestellt werden. Das von ihm in Ain-Warka 1789 errichtete Seminar setzte die Tätigkeit des in den Wirren der Französischen Revolution aufgelösten Armenischen Kollegs in Rom fort. Die Synode von Bkerke aus dem Jahre 1790 trug zur Festigung der maronitischen Kirche bei.

Bei den monophysitischen Kopten führten die von Jesuiten und refor-

[45] *J. B. Chabot,* Les listes patriarcales de l'Église Maronite (Paris 1938); *B. Spuler,* Die Maroniten: Hdb. der Orientalistik. Abt. 1 VIII/2 (1961) 217—225; *P. Dib,* L'Église Maronite, 2 Bde (Beirut 1962); *A. S. Atiya* a. a. O. 389—423.

[46] *P. Mahfoud,* Joseph Simon Assimani et la célébration du concil libanais maronite de 1736 (Rom 1965).

mierten Franziskanern mit dem Patriarchen Johannes XVI. (1676—1718) aufgenommenen Kontakte[47] zu keinem Erfolg. Der 1739 katholisch gewordene koptische Bischof Athanasios von Jerusalem, der dem Patriarchen in Kairo zur Seite stand, wurde 1741 von Papst Benedikt XIV. mit der Leitung der etwa 2000 unierten Kopten beauftragt. Da er aber die Beziehungen zur koptischen Kirche nicht löste, bestimmte die Propagandakongregation Justus Maraghi zum Generalvikar (1744—49), dem in gleicher Eigenschaft Präfekten der reformierten Franziskaner folgten[47a]. 1761 wurde der frühere koptische Erzbischof Antonius Fulaifil erster Apostolischer Vikar in Kairo. Er konnte nur geringe Unionsfortschritte erreichen, da von den sich zur Union bereit erklärenden Bischöfen und Priestern die bedingungsweise Wiederweihe gefordert wurde.

Auch in Äthiopien faßte die Union nach dem Zusammenbruch der von portugiesischen Missionaren am Anfang des 17. Jh. errungenen Erfolge[48] keine festen Wurzeln[49]. Kapuziner und Franziskaner, die sich in den nächsten Jahrzehnten in das Land des Negus wagten, wurden vertrieben oder starben als Martyrer. Der Versuch des Franziskaners Theodor Krump, als königlicher Leibarzt (1701/02), den Negus und Etschege für die Union zu gewinnen, war vergeblich. Pater Liberat Weiss OFM wurde 1716 mit seinen Gefährten zum Tode verurteilt und gesteinigt. Böhmische Franziskaner wurden nach kurzem Aufenthalt 1752 des Landes verwiesen. Der in Rom 1788 geweihte einheimische Bischof Tobias Georg Ghebragzer floh 1797 nach Kairo.

Die erfolgreiche im 16. Jh. mit den Thomaschristen in Indien abgeschlossene Union wurde durch das Entstehen der jakobitischen Kirche unter Mar Thomas I. in der Mitte des 17. Jh. geschwächt[50]. Die katholisch gebliebenen Thomaschristen unterstanden einerseits einem Apostolischen Vikar unter der Jurisdiktion der Propagandakongregation, andererseits dem portugiesischen Patronat, das unter jesuitischem Einfluß stand. Der Apostolische Vikar Mar Alexander Parampil (1663—94) wurde von Karmeliten erfolgreich unterstützt, die seine Nachfolger wurden. Die Aufteilung in zwei Jurisdiktionsbezirke brachte im 18. Jh. mannigfache Schwierigkeiten mit sich, die erst durch die Aufhebung des Jesuitenordens 1773 und das wachsende

[47] *J. P. Trossen,* Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome 1676—1718 (Luxemburg 1948); *A. Colombo,* Le origini della gerarchia della chiesa copta cattolica nel secolo XVIII (Rom 1953); *G. Giambernardini,* I primi copti cattolici (Kairo 1958); *G. D'Albano,* Historia della missione francescana in alto-Egitto-Fungi-Etiopia 1686—1720 (Kairo 1961).

[47a] Siehe unten S. 301 ff.

[48] Siehe oben S. 244.

[49] *T. Somigli,* Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII, 2 Bde (Quaracchi 1928/48); *G. Manfredi,* I minori osservanti riformati nella prefettura dell'Alto Egitto-Etiopia 1697—1792: Studia orientalia christiana 3 (Kairo 1958) 83—182.

[50] Siehe oben S. 242 f.

Übergewicht der Apostolischen Administratoren aus dem Karmelitenorden überwunden wurden.

Trotz äußerer und innerer Spannungen, denen die im 16., 17. und 18. Jahrhundert geschlossenen Unionen ausgesetzt waren, konnte der Apostolische Stuhl in dieser Zeit kleinere und größere Gemeinschaften der Ostkirchen mit sich verbinden. Rückschläge blieben nicht aus, viele Unionen beschränkten sich auf kleine Kreise. Die seit dem Mittelalter erstarrte Ostgrenze der katholischen Kirche wurde aber aufgelockert. Mehrere Volksgruppen der Ost- und Südslawen, der Maroniten, Thomaschristen und anderer fanden Anschluß an den römischen Mittelpunkt der Kirche.

DIE GLAUBENSVERBREITUNG UND DER EUROPÄISCHE ABSOLUTISMUS

Streit I—XXVI; *Ambrosius a S. Theresia,* Bio-bibliographia missionaria Ordinis Carm. Disc., 1584—1940 (Rom 1941); *Clemente da Terzorio,* Le Missioni dei Minori Capuccini I—IV (Rom 1913—38); *K. S. Latourette,* A History of the Expansion of Christianity, 7 Bde (New York - London 1937—45) Bd 3—5; *S. Delacroix,* Histoire Universelle des Missions Catholiques II (Paris 1957); Historia Missionum Ordinis Fratrum Minorum I—III (Rom 1967/68); *N. Kowalsky,* Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Übersicht des Propaganda-Sekretärs, Stefano Borgia, aus dem Jahre 1773 (Beckenried 1957); *L. Lemmens,* Gesch. der Franziskanermissionen (Münster 1929); *A. Mulders,* Missionsgeschichte (Regensburg 1960); *A. da Silva Rego,* O Ultramar Português no Sécolo XVIII (Lissabon 1967).

15 (a). Kapitel

Die Glaubensverbreitung in Amerika

QUELLEN: *F. Ajofrín OFMCap,* Diario del Viaje que por orden de la sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII, 2 Bde (Madrid 1958/59); *F. J. Alegre,* Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España I—IV (Rom 1956/60); *D. Basalenque OESA,* Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán (Mexiko 1963); *A. de Egaña SJ,* Monumenta Peruana I—IV (Rom 1954/66); *F. J. Hernáez SJ,* Colección de bulas y breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, 2 Bde (Brüssel 1879/95); O. *Maas OFM,* Las Órdenes Religiosas de España y la Colonización de América en la segunda parte del siglo XVIII, 2 Bde (Barcelona 1918/29); *F. Zubillaga SJ,* Monumenta Mexicana I—III (Rom 1959/68).

LITERATUR: *L. de Aspurz OFMCap,* La aportación extranjera a las Misiones Españolas

del Patronato regio (Madrid 1946); *A. Astraín SJ*, Historia de la Campañía de Jesús en la Asistencia de España I—VII (Madrid 1902/25); *P. Borges OFM*, Métodos misionales en la cristianización de América (Madrid 1960); *M. Cuevas SJ*, Historia de la Iglesia en México I—V (El Paso 1928); *A. de Egaña SJ*, Historia de la Iglesia en la América Española. Hemisferio Sur (Madrid 1966); *N. M. Farriss*, Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759—1821. The Crisis of Ecclesiastical Privilege (London 1968); *R. Konetzke*, Süd- und Mittelamerika (Fischer-Weltgeschichte 22) (Frankfurt a. M. 1965); *P. de Leturia SJ*, Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica 1493—1835, I: Época del Real Patronato, 1493—1800 (Rom - Caracas 1959); *A. Ybot León*, La Iglesia y los Eclesiásticos españoles en la empresa de Indias I (Barcelona 1954), II (ebd. 1962); *L. Lopetegui SJ - F. Zubillaga SJ*, Historia de la Iglesia en la América Española. México, América Central, Antillas (Madrid 1965); *R. Ricard*, La „conquête spirituelle" du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendicants en Nouvelle Espagne de 1523/24 à 1572 (Paris 1933); *G. Arcila Robledo*, La Orden Franciscana en la América Meridional (Rom 1948); *J. Specker SMB*, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jh. mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden (Beckenried 1953); *R. Vargas Ugarte SJ*, Historia de la Iglesia en el Perú I (Lima 1953), II (Burgos 1959).

I. Das Erlahmen des Missionsgeistes und der Niedergang der Missionen

Dem offenkundigen Rückgang des Missionsgeistes im 17. und 18. Jh. stehen mannigfache, oft heroische Taten missionarischer Entfaltung gegenüber. Schon diese Tatsache zeigt deutlich, daß die Geschichte der Glaubensverbreitung in Amerika keine einfache und durchsichtige Entwicklungslinie aufweist, sondern recht komplexer Natur ist. Das langsame Erlahmen des Missionsgeistes mit seinen entsprechenden Konsequenzen geht auf Geschehnisse des 16. Jh. zurück, welche zum Verständnis und zur gerechten Würdigung der Vorgänge des 17. und 18. Jh. hier wenigstens kurz genannt werden müssen.

Von entscheidender Bedeutung war das lange Ringen zwischen Pius V. († 1572) und Philipp II. († 1598) um die werdende und riesige Kirche in der Neuen Welt. Philipp II. forderte die Errichtung eines „indischen Patriarchates", das als mehr oder weniger selbständige Kirche neben der römischen Kirche bestehen und gelten sollte. Der Patriarch sollte vom König ernannt werden und in Madrid residieren. Diese Forderung wurde von Pius V. energisch abgelehnt, ebenso in der abgeschwächten Form eines „königlichen Vikariats" für die überseeischen Gebiete, gegen das sich später, 1634 und 1643, auch die neugegründete Kongregation der Propaganda aussprach[1]. Pius V. suchte seinerseits verschiedene Wege, um die päpstlichen Ansprüche und den päpstlichen Einfluß in Spanisch-Amerika geltend zu machen. Auf Grund der Vorschläge und unter Mitarbeit des Generals der Gesellschaft Jesu, Francisco de Borja, gründete er 1568 eine Kardinals-

[1] *P. de Leturia SJ*, El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda: Relaciones I 101—152.

Kongregation für die kirchlich-religiösen Aufgaben in den überseeischen Gebieten, welche in ihrer Ausrichtung und ihren Zielen bereits der 1622 endgültig organisierten Kongregation der Propaganda entsprach, aber sich weder entfalten konnte noch Bestand hatte[2]. Dann suchte Pius V. vergeblich durch die Sendung eines Nuntius die Machenschaften der spanischen Krone zu durchkreuzen und schließlich durch päpstliche Visitatoren, deren Zusammensetzung in ihrer Mehrheit aus spanischen und spanienfreundlichen Jesuiten bestand, sich genaue Kenntnisse der Lage in den amerikanischen Ländern zu verschaffen[3].

Nachdem der Papst alle Mittel einer offiziellen Unterordnung der amerikanischen Kirche unter die päpstliche Oberhoheit erschöpft hatte, suchte er zuletzt durch Briefe und Breven die mächtigen Persönlichkeiten der Neuen Welt im kirchlichen Sinne zu beeinflussen[4]. Aber Pius V. ahnte kaum, daß seit Ende 1568 all seine Mühen vergeblich waren, weil in diesem Jahre ein Ereignis stattfand, das, wie wir heute feststellen, von wesentlicher, ja entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Kirche in Amerika wurde: die Große Junta von Madrid im Jahre 1568[5].

Die Junta Magna, die neben ausgewählten Mitgliedern des Rates von Kastilien alle Mitglieder des Indienrates und weitere Persönlichkeiten umfaßte, sollte nach den Intentionen Philipps II. vor allem zwei Ziele erreichen: 1. das Patronatsrecht so ausbauen, daß jeglicher Einfluß Roms für alle Zeiten ausgeschlossen würde. Bisher hatte sich das Patronat mehr

[2] *L. Lopetegui SJ*, San Francisco de Borja y el plan misional de San Pio V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide: AHSI 11 (1942) 1—26.

[3] *P. Borges*, La Nunciatura Indiana. Un intento de intervención directa en Indias bajo Felipe II., 1566—88: MH 19 (1962) 169—227; *ders.*, La Santa Sede y América en el siglo XVI: Estudios Americanos 21 (Sevilla 1961) 141—168 (nennt aus den Jahren 1513—70 14 Briefe aus Amerika, in denen ein Stellvertreter des Papstes dringend gewünscht wird); *A. de Egaña SJ*, La teoría del Regio Vicariato español de Indias (Rom 1958); *J. Wicki*, Nuovi documenti attorno ai piani missionari di Pio V nel 1568: AHSI 57 (1968) 408—417 (veröffentlicht die Listen der bereits bestimmten Gruppen von Visitatoren).

[4] *M. Monica*, La gran controversia del siglo XVI acerca del dominio Español sobre América (Madrid 1952) 249 f, z. B. das Breve Pius' V. an Francisco de Toledo. Vgl. auch Card. *Grente*, Le pape des grands combats. Saint Pie V. (Paris 1956) 189 ff 199 ff.

[5] *M. Monica* a. a. O. 197—240; *P. de Leturia SJ*, Misiones hispanoamericanas según la Junta de 1568: Relaciones I 205—231. Zur Beurteilung der Junta und ihrer Auswirkungen scheinen mir auch folgende Gesichtspunkte aufschlußreich. 1566 war Las Casas, der bis zu seinem Tode unerschrockene Vorkämpfer für die Freiheit der Indianer, gestorben. Die Anhänger seiner Ideen in Spanien, zumal die Professoren von Salamanca, waren politisch einflußlos, und zudem wirkte ihnen Philipp II. durch die Ernennung seines Beichtvaters, P. Diego de Chaves OP, als Theologe entgegen. Kurz zusammenfassend, stellte *R. Ricard* in einem Vortrag 1966 fest: „C'est surtout à partir de Philippe II et davantage à partir de l'installation des Bourbons sur le Trône d'Espagne en 1700, que les progrès de l'esprit régaliste ont fait du patronage un instrument d'asservissements pour l'Église des Indes" (La „Conquête spirituelle du Mexique" revue après trente ans: La Découverte de l'Amérique. Esquisse d'une synthèse [Paris 1968] 231).

oder weniger auf die äußere Organisation der Kirche, die Errichtung und Abgrenzung der Diözesen, die Ernennung der Bischöfe und kirchlichen Würdenträger (Domkapitel) beschränkt. Von nun an sollte es auf die letzten Vertreter des Klerus (Pfarrer des Welt- und Ordensklerus) ausgedehnt werden und zudem auch innerkirchliche Angelegenheiten umfassen; 2. die werdende indianische Kirche verdrängen und einer spanisch geprägten Kirche zum Durchbruch verhelfen.

Mit der Durchführung der Beschlüsse der Junta Magna wurde der neuernannte Vizekönig von Perú, Francisco de Toledo, betraut[6], der nicht nur verschiedenen Sitzungen der Junta beiwohnte, sondern auch mit einer Reihe von Geheiminstruktionen versehen wurde. Es war sicherlich ein geschickter Schachzug Philipps II., daß er einen persönlichen Freund des Jesuitengenerals Francisco de Borja zur Ausführung seiner Pläne auswählte und gleichzeitig wiederholte Bitten desselben erfüllte und die erste größere Expedition von 24 Jesuiten für Südamerika gestattete, welche den Auftakt zur gesamten missionarischen Tätigkeit des Ordens in Spanisch-Amerika bildete[7]. Gewiß hatte Philipp II. seinem Vizekönig auch missionarisch wertvolle Instruktionen gegeben, aber eben doch so, daß er bzw. die staatlichen Instanzen die eigentlichen Garanten der Indianer-Bekehrung und die bisherigen Missionare des Welt- und Ordensklerus nur noch ausführende Organe wurden[8].

Wie für alle spanischen Gesetze in Übersee brauchte es auch für die Durchführung des Patronatsrechtes bis in die letzten Verästelungen eine geraume Zeit mit Kompromissen und Übergangslösungen. König und Indienrat fanden im Verlaufe des 17. und 18. Jh. entscheidende Hilfe sowohl von seiten der Theologen wie auch der Juristen. Bereits 1600 gab der Franziskaner Miguel Agia, Missionar in Guatemala, sein grundsätzliches Werk über die Notwendigkeit und Bedeutung des weltlichen Armes für die Missionsarbeit heraus[9], ein Werk, das in den drei Gutachten über die Zwangsarbeit der Indianer seine konkrete Anwendung fand (1604)[10]. Von den Augustinern hatte vor allem der Bischof von Santiago de Chile, Gaspar

[6] *R. Levillier,* Don Francisco de Toledo, Virrey del Perú, Supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515—82), 4 Bde (Madrid 1929/40).

[7] Einige Jahre voraus ging allerdings die bescheidenere Mission in Florida, vgl. *F. Zubillaga,* La Florida. La misión jesuítica (1566—72) (Rom 1941). 1572 folgten die ersten Expeditionen der Jesuiten nach Mexiko.

[8] Diese Tatsache bekamen auch die mit dem Vizekönig in Freundschaft verbundenen Jesuiten zu spüren. Als sie 1577 in der Missionsstadt Potosí, den Bedürfnissen von Seelsorge und Mission entsprechend, ohne Erlaubnis des Vizekönigs eine Niederlassung gründeten, mußte diese auf Befehl des Vizekönigs wieder aufgegeben werden. *A. de Egaña,* Monumenta Peruana II 476—484 542—554 558—569; *R. Vargas Ugarte* a. a. O. I 141.

[9] *Streit* I 116.

[10] Ebd. 125. Vgl. die Würdigung der kritischen Neuausgabe (Sevilla 1947): Hisp. Am. Hist. Rev. (1947) 300—304.

de Villaroel, in seinem umfangreichen „Govierno Eclesiástico Pacífico", das 1656 erstmals erschien und 1738 neu herausgegeben wurde, die Linie vom Patronatsrecht zum Regalismus gezogen, obwohl er mit seinem Werk eine Entschärfung der Spannungen zwischen Kirche und Staat in Amerika beabsichtigte[11]. Ein extremer Verfechter des Regalismus war gegen Ende des 18. Jh. der Karmelit José Antonio de San Alberto, der zuerst Bischof von Tucumán (Córdoba) und später Erzbischof von La Plata war. Er veröffentlichte mit seinem legalistisch gesinnten Hirtenbrief 1786 einen „Catecismo real", wie das Werk genannt wurde[12]. Der gelehrte Jesuit Pedro Murillo Velarde faßte das regalistische Kirchenrecht in seinem zweibändigen, über 1000 Seiten zählenden Werk „Cursus Juris Canonici Hispani et Indici" 1743 zusammen[13]. Sein Mitbruder Diego de Avedaño hatte in seiner „Encyclopädie für die Missionspastoral und für das Missions- und Kolonialrecht Thesaurus Indicus" (Antwerpen 1668) eine zurückhaltendere Stellung eingenommen[14].

Aber nicht Theologen und Kanonisten sollten den entscheidenden Einfluß auf die Weiterbildung des Patronatsrechtes erhalten, sondern vor allem die Kronjuristen. Dazu gehörte neben Pedro Fresso in Lima[15] Ant. Jos. Álvarez de Abreu[16], Ant. Joach. Ribadeneyra y Barrientos in Mexiko[17], vor allem Juan de Solórzano Pereira (1575—1655). Er war Professor in Salamanca, Auditor in Lima und nach seiner Rückkehr Mitglied des Indienrats. 1629 erschien der erste Band „De Indiarum Jure", 1639 der zweite[18].

[11] *Streit* 233 f 421; *A. J. González Zumariaga*, Problemas del patronato indiano a través del „Govierno Eclesiástico Pacífico" de Fr. Gaspar de Villaroel (Vitoria 1961); *J. López Ortiz OESA*, El regalismo indiano en el Govierno eclesiástico pacífico de Don Fr. Gaspar de Villaroel. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación (Madrid 1947). (G. de Villaroel wurde 1587 in Quito geboren und starb 1665 als Bischof von Buenos Aires.)

[12] Der eigentliche Titel lautete Instrucción donde per lecciones, preguntas y respuestas se enseñan a los niños y niñas las obligaciones mas principales que un vasallo debe a su rey y señor. *R. Esquerra*, La crítica sobre América en el siglo XVIII: Revista de Indias 22 (1962) 246 ff.

[13] *Streit* I 439.

[14] Ebd. 268 f mit umfangreichen Ergänzungen aus dem Jahre 1675 (ebd. 283) und 1686 (ebd. 307 f). Vgl. *P. de Leturia*, Misioneros extranjeros en Indias según Diego de Avendaño: Relaciones I 453—467 und *A. de Egaña*, El P. Diego de Avendaño y la tesis teocrática „Papa, dominus orbis": AHSI XVIII (1949) 195—225.

[15] De regio patronatu indiano 1671, 1679; *Streit* I 287 f. Das Werk wurde 1688 indiziert.

[16] Victima real legal (Madrid 1726); *Streit* I 379.

[17] Manuel Compendio de el regio Patronato Indiano (Madrid 1755); *Streit* I 470.

[18] *Streit* I 191 262. 1648 erschien die spanische Übersetzung unter dem Titel Política Indiana (ebd. 217 f), von der 1776 die vierte Auflage herauskam (ebd. 528), während von der lateinischen 1777 die dritte Auflage vorlag (ebd. 529 f). Vgl. *F. J. de Ayala*, Ideas Canónicas de Juan de Solárzano. El Tratado „De Indiarum Jure" y su inclusión en el Índice: Anuario de Estudios Americanos 4 (Sevilla 1947) 579—614; *A. de Egaña*, La función misionera del poder civil según Juan de Solárzano Pereira (1575—1654): StMis 6 (Rom 1951) 69—113; *ders.*, La teoría del Regio Vicariato Español (Rom 1958) 106—173.

Das Werk ist eine geradlinige Fortsetzung und Entwicklung der Grundideen des großen Gegners des Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda. Es hat mehr als zwei Jahrhunderte die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Sinne des spanischen Staatsrechtes bestimmt. Es wurde zwar 1642 durch Rom verboten und auf den Index gesetzt[19]. Aber da die römische Entscheidung vom Indienrat nicht anerkannt wurde, hatte sie in Spanien und Amerika keine Geltung[20].

Theorie und Praxis führten allmählich zu einer reichen Gesetzgebung, welche die Tätigkeit der Kirche immer mehr einschnürte. Die endgültige Kodifizierung (1791) in der Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias[21] war gleichsam der Abschluß, den das IV. Provinzialkonzil von Mexiko von 1771 bereits nach genauen Anweisungen des Indienrats kirchlicherseits festgelegt hatte[21a].

In der missionarischen Entfaltung der amerikanischen Kirche erwies sich im 17. und 18. Jh. der Regalismus oder Staatsabsolutismus als eines der schwersten Hemmnisse. Die Tatsache, daß — von den päpstlichen Ernennungsbullen für die Bischöfe und einzelnen Privilegien abgesehen — jeder Einfluß Roms praktisch ausgeschaltet wurde, wirkte sich lähmend und niederdrückend auf das gesamte Missionswerk aus[22]. Wie negativ der Staatsabsolutismus für die einzelnen Missionen wurde, zeigt z. B. das Leben des Apostels Kaliforniens, Junípero Serra OFM, wie ungedruckte Dokumente erkennen lassen[23], denn in den gedruckten durfte solches nicht

[19] *P. de Leturia,* Antonio Lelio de Fermo y la condenación del „De Indiarum Jure" de Solórzano Pereira: Relaciones I 335—408.

[20] Tatsächlich wußte wohl kaum jemand in Spanisch-Amerika von der römischen Verurteilung. Das Werk wurde von weltlichen und kirchlichen Behörden als grundlegendes Handbuch benützt.

[21] Besonders im Lib. I, Titulo 8: Del Patronazgo Real de las Indias. Vgl. *F. J. de Ayala,* Iglesia y Estado en las Leyes de Indias: Estudios Americanos 1 (1948/49) 417—460; *R. Gomez Hoyo,* La Iglesia de América en las Leyes de Indias (Madrid 1961).

[21a] *M. Giménez Fernández,* Estudios para la Historia del Regalismo Español, I: El Concilio IV Provincial Mejicano (Sevilla 1939) (aus Anales de la Universidad Hispalense I und II).

[22] *G. Desdevises du Dezert,* L'Église espagnole des Indes à la fin du XVIII[e] siècle: Revue Hispanique 39 (1917) 112—293. Anhand zahlreicher Dokumente des Indias-Archivs weist der Verfasser z. B. nach, wie alle Provinzialsynoden durch königliche Instruktionen bis in die letzten Einzelheiten bestimmt wurden (ebd. 115—120), wie kompliziert die Ernennung von Pfarrern durch die Lokalbehörden war (172 f), daß die Ordensvisitatoren vom Indienrat in Spanien ernannt wurden (221) usw. Vgl. auch *Alluto de la Hera,* El Regalismo Borbónico en su proyección indiana (Madrid 1963).

[23] *M. Geiger,* The Life and Times of Fray Junípero Serra OFM, 2 Bde (Washington 1959). Dort II 329 ff ein Beispiel für die Erschwerung der Missionsarbeit durch die Bürokratie. Es dauerte 4 Jahre, bis die in Rom ausgestellte Vollmacht zur Spendung der Firmung die einzelnen Instanzen in Spanien und Mexiko durchlief, und weitere 3 Jahre, bis die unteren Instanzen alle Unterschriften und Siegel anerkannten. Die 1774 für 10 Jahre ausgestellte Vollmacht konnte schließlich von Serra noch 3 Jahre benutzt werden.

erwähnt werden. Deshalb spricht auch die von dem langjährigen Gefährten und Nachfolger Serras, Francesco Palou, verfaßte Biographie (1787) nur von den guten Seiten der Zusammenarbeit zwischen Staat und Kirche oder von der Notwendigkeit militärischen Schutzes der Missionsstationen sowohl in Mexiko wie in Kalifornien [24].

War schon der Regalismus eine schwere Schädigung der religiösen Interessen in den amerikanischen Ländern, so wurde die Situation geradezu katastrophal durch die brutale Verhinderung einer indianischen Kirche; denn eine indianische Kirche und nicht eine Kirche nach spanischem Muster schwebte den Missionaren, zumal den Franziskanern, schon bald nach den Anfängen der Glaubensverkündigung vor Augen [25], wenn auch Ziel und Mittel gewiß noch nicht vollkommen erkannt waren [26].

Die Verhinderung der indianischen Kirche durch die Junta Magna von 1568 läßt sich durch mehrere negative Züge erweisen, welche nach der Junta klar hervortraten. An erster Stelle steht die Unterdrückung aller Veröffentlichungen über die Glaubensverbreitung, in welchen die großen Fähigkeiten und guten Eigenschaften der Indianer hervorgehoben wurden. Von den franziskanischen Schriften seien genannt „Motolinia" (Toribio de Benavente), „Historia de los Indios de la Nueva España", eine grundlegende Quellenschrift, welche erst der mexikanische Historiker J. García Icazbalceta entdeckte und 1858 herausgab [27], dann Gerónimo de Mendieta, „Historia Eclesiástica Indiana", vom gleichen Gelehrten aufgefunden und 1870 gedruckt [28], und nicht zuletzt das Lebenswerk des Gelehrten Bernardino de Sahagún. Zu seinen Lebzeiten wurde nur eine seiner vielen Arbeiten veröffentlicht, die „Psalmodia christiana" (Mexiko 1583), während die Manuskripte der andern Werke, zumal seiner umfangreichen „Historia general de las cosas de Nueva España", beschlagnahmt und nach Spanien zur Prüfung gesandt wurden, um dann in den staatlichen Archiven zu verschwinden und erst im 19. Jh. neu entdeckt zu werden [29].

Während Bartolomé de Las Casas OP noch 1552 eine Reihe seiner Schriften, darunter auch die virulente „Brevísima Relación de la destrucción de las Indias", im Druck veröffentlichen konnte, mußten seine andern Werke, vor allem die umfangreiche „Historia General de las Indias", bis

[24] Vgl. besonders die englischen Übersetzungen mit den wertvollen Anmerkungen von *M. Geiger*, Palous Life of Fray Junípero Serra (Washington 1955). — Ohne diese nationale Ausrichtung hätte Palou kaum die notwendigen staatlichen und kirchlichen Druckerlaubnisse erhalten.

[25] *R. Ricard*, La „Conquête spirituelle". Allein die eindrucksvollen Listen (S. 345—352) der in Indianersprachen herausgegebenen Werke zeigen deutlich diese Ausrichtung; *P. Borges OFM*, Métodos.

[26] *J. L. Phelan*, The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525—1604) (Berkeley - Los Angeles 1956), der die eschatologisch-utopischen Züge im Werke der Franziskaner Mexikos hervorhebt.

[27] *Streit* III 581. [28] Ebd. III 605—607. [29] Ebd. II 216—222.

zum 19. und 20. Jh. warten [30]. Seinem Mitbruder Diego Durán ging es nicht besser mit seiner „Historia de la Indias de la Nueva España", die 1581 vollendet war [31]. Wie in Mexiko waren die Verhältnisse auch in andern Ländern, vor allem in Perú und Kolumbien.

Das Lebenswerk des Franziskaners Pedro Aguado, des ersten Chronisten von Kolumbien, das erst im 20. Jh. weiteren Kreisen bekannt wurde, hat der kolumbianische Historiker Juan Friede durch Handschriften-Vergleiche erhellt und dabei die Grundsätze der staatlichen Zensur (die kirchlichen mußten stets vorher eingeholt werden) herausgeschält [32]. Es waren folgende: 1. alles, was den guten Ruf der Conquista oder Conquistadoren schmälerte, mußte unterdrückt werden; 2. bei Behandlung der Missionen mußten alle Hinweise auf Konflikte, vor allem mit den staatlichen Behörden, weggelassen werden; 3. die Indianer mußten als tiefstehende Menschenrasse ohne Kultur dargestellt werden [33]. Autoren, auch die Chronisten der Orden, welche Aussicht auf die erforderliche Druckerlaubnis haben wollten, mußten sich nach diesen ungeschriebenen, aber genau beachteten Gesetzen richten.

Die nach J. Friede von der staatlichen Zensurbehörde betriebene Diskriminierung der Indianer zeigt deutlich, daß damit gerade ein wesentliches Moment im Aufbau einer indianischen Kirche getroffen werden sollte: die Ausbildung eines volkseigenen Klerus [34]. Wohl hatte schon das Konzil von Mexiko 1555 das Verbot der Priesterweihe für Indianer ausgesprochen, aber doch mehr allgemein (im Zusammenhang mit Muslims [moros], Mestizen und Mulatten) [35], während das 3. Konzil von Lima 1567/68 das Verbot bereits einzig auf die neu bekehrten Indianer bezog [36].

Dem Wortlaut des Konzilstextes nach schien die Verhinderung des Indianerpriestertums eine vorübergehende Maßnahme gewesen zu sein (hoc tempore). Tatsächlich sollte sie aber bis zum 18. Jh. weiterdauern. Das bekamen die Franziskaner in ihrem Kolleg von Tlaltelolco (Mexiko) zu spüren, das ja in erster Linie von Bischof Zumárraga 1536 für die Bildung

[30] Ebd. II 27—32.

[31] Ebd. II 226.

[32] La Censura Española del Siglo XVI y los libros de Historia de América: Revista de Historia de América 47 (Mexiko 1959) 45—94.

[33] Aguado beschrieb den bedeutenden Stamm der Muiscas-Indianer und hatte nach Ausweis des Inhaltsverzeichnisses dafür 28 Kapitel (a. a. O. 88—90) vorgesehen, die aber alle aus den genannten Gründen von der Zensur gestrichen wurden.

[34] *J. Specker*, Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jh. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden: *J. Beckmann*, Der Einheimische Klerus in Gesch. und Gegenwart (Festschr. L. Kilger) (Beckenried 1950) 73—97; *A. Pott*, Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima: NZM 12 (1956) 108—118.

[35] *J. Specker* a. a. O. 78 f.

[36] „Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari..." *R. Vargas Ugarte*, Concilios Limenses (1551—1772) I (Lima 1951) 192.

eines einheimischen Klerus gegründet worden war. Die indianerfeindliche Partei, Laien, Weltpriester, Ordensleute — selbst unter den Franziskanern —, behielt die Oberhand, und nach den 60er Jahren vegetierte die ehemals blühende Schule nur noch dahin[37]. Die gleiche Erfahrung mußten auch die Jesuiten, welche seit 1572 im Lande wirkten, machen. Unter der geistigen Führung des in Mexiko geborenen P. Juan de Tobar suchten sie vom General die Erlaubnis zu erwirken, ein Kolleg für die Heranbildung indianischer Priester zu gründen. Nach 15jährigen Bemühungen wurde das Vorhaben endgültig abgelehnt[38]. Die vom General Claudius Acquaviva gefällte letzte Entscheidung war durch die Richtlinien der Junta von 1568 vorgezeichnet[39].

Geradezu erschütternd wirken in diesem Zusammenhang die Bemühungen der Propaganda-Kongregation bzw. ihres ersten Sekretärs Francesco Ingoli, der in Briefen und Eingaben an Päpste, Kardinäle und Ordensgeneräle mit zwingenden Gründen für die Weihe von Indianerpriestern in Amerika eintrat, aber die Macht des Indienrates konnte auch von den Päpsten nicht gebrochen werden[40].

In diesem Regalismus ließ sich Philipp II. keineswegs von antikirchlichen Tendenzen leiten. Er war zutiefst von der göttlichen Sendung überzeugt, welche er gerade für den Aufbau der amerikanischen Kirche zu haben glaubte. Die von ihm vorgeschlagenen Bischöfe waren durchwegs gebildete, fromme und apostolische Männer, ebenso die Ordens-Visitatoren. Kirchen- und Klosterbauten, Spitäler und Schulen, aber auch die Indianermission wurden unterstützt. Darüber hinaus suchte er die Verehrung und Ehrerbie-

[37] *R. Ricard*, La „Conquête spirituelle" 260—284.

[38] Neben verschiedenen Hinweisen in den Monumenta Mexicana (I—IV) und bei *F. J. Alegre* a. a. O. vgl. die zusammenfassende Studie von *J. Lafaye*, Une lettre inédite du XVI[e] siècle, relative aux collèges indiens de la Compagnie de Jésus en Nouvelle-Espagne: Annales de la Faculté des lettres et Sciences humaines d'Aix, t. 38 (2[e] fasc.). (Gap 1964) 9—21 (19—21 findet sich der Brief von P. Pedro Díaz vom 21. 6. 1592 an den General der Gesellschaft Jesu).

[39] Klar und deutlich hatte bereits *P. Juan de Tobar* gesehen, wenn er schrieb: „se perdieron las mejores ocasiones que jamás tendremos moralmente hablando" (*F. J. Alegre* a. a. O. I 546). — Deshalb blieb auch die Bildung eines einheimischen Klerus in Paraguay grundsätzlich ausgeschlossen.

[40] *J. Metzler*, Francesco Ingoli und die Indianerweihen: NZM 25 (1969), 262—272. Wie scharf auch Ingoli sah, zeigt sein zusammenfassendes Urteil von 1638 an den General des Augustinerordens: „Wenn die spanischen Ordensleute keine Indianer weihen, wird die Kirche in beiden Indien immer ein kleines Kind bleiben und nie innerlich erstarken" (a. a. O.). *R. Ricard*, der diese Tatsachen in einem Vortrag von 1966 zur Erklärung einzelner Ausführungen seines klassischen Werkes von 1933 vorlegt (La „Conquête spirituelle du Mexique" revue après trente ans: La Découverte de l'Amérique. Esquisse d'une synthèse [Paris 1968] 236), sucht darin noch ein Verständnis für diese Haltung gegen einen einheimischen Klerus aufzubringen. Als ihre Motive nennt er: die totale Fremdheit der indianischen Rassen und Kulturen für die Spanier und auch eine gewisse Furcht vor einem „Luther", der aus einer „indianischen Kirche" hervorgehen könnte. Zwar besteht durchaus

tung gegenüber dem Heiligen Stuhl und den Päpsten überall zu fördern. So sehen wir die paradoxe Erscheinung, daß die Verehrung des Papstes nirgends so groß war wie in den amerikanischen Ländern, wo praktisch jeder päpstliche Einfluß ausgeschaltet blieb[41]. Um seinen Gegenspieler, Pius V., dem ja die Durchführung des Konzils von Trient ein Herzensanliegen war, von seinen Forderungen hinsichtlich der amerikanischen Kirche abzuhalten, hatte Philipp II. schon durch Schreiben vom 12. Juli 1564 die Ausführung der tridentinischen Bestimmungen angeordnet; Erzbischof Alonso de Montúfar berief für 1565 bereits das zweite Konzil von Mexiko, welches das Tridentinum promulgieren, anpassen und neu bestätigen sollte. Für Südamerika diente dem gleichen Ziel das 3. Konzil von Lima von 1567/68[42].

Das Konzil von Trient hatte eine segensreiche Bedeutung für die Kirche Europas, aber für die werdende indianische Kirche sollte es sich als ein zweischneidiges Schwert auswirken. Ganz abgesehen davon, daß Amerika zufolge der Maßnahmen Karls V. und Philipps II., trotz aller Bemühungen einzelner Bischöfe, in Trient nicht vertreten war und seine Probleme nirgends zur Sprache kamen[43], mußten sich die nun aufkommenden zentralistischen Tendenzen hemmend und schließlich unheilvoll auswirken[43a]. Der schwerste Schaden lag wohl im Abbruch des bereits in die Wege geleiteten organischen Wachstums einer indianischen Kirche; auffallend schnell wurden die ursprünglichen missionarischen Leitideen aufgegeben. Der ersten Generation der Missionare stand das Beispiel der Urkirche vor Augen; die Lehre von der Kirche als mystischem Leib Christi wurde ihren Christen

die Möglichkeit, daß solche Gründe in kleineren Kreisen ein gewisses Gewicht besaßen, aber entscheidend für die Krone waren politische und wirtschaftliche Gesichtspunkte. Eine indianische Kirche, wie es auch *R. Ricard* (a. a. O. 235 f) genau sieht, wurde abgelehnt, einmal weil mit der kirchlichen Selbständigkeit auch die Gefahr einer politischen Verselbständigung gegeben war, und andererseits weil die spanische Erobererkaste sowie ihre Nachfolger jede körperliche Arbeit derart verachteten, daß sie ohne Sklaven bzw. Zwangsarbeit der Indianer überhaupt nicht existieren zu können glaubten. Diese Zusammenhänge haben doch Las Casas und Mendieta scharf durchschaut. Vgl. dazu *R. Konetzke*, Einige Grundzüge der geschichtlichen Besonderheit Lateinamerikas in der westlichen Hemisphäre: HZ 204 (München 1957), besonders über die Arbeitsscheu S. 29 ff.

[41] So illustriert z. B. *A. Ybot León* gerade das Kapitel über das Patriarchat in Indien, das doch nach den Intentionen der spanischen Herrscher das Papsttum auch äußerlich hätte entmachten sollen, mit den Bildnissen von 12 Päpsten von Leo X. bis Pius VI. (a. a. O. II 1—23).

[42] *J. Specker*, Die Missionsmethode 36 f. Die weitgreifenden und in die Einzelheiten gehenden Aufnahmen der tridentinischen Bestimmungen brachten dann die großen Konzilien von Lima 1583 und Mexiko 1585.

[43] *P. de Leturia*, Perchè la nascente chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento?: Relaciones I 495—509. *F. Mateos*, Ecos de América en Trento: Revista de Indias VI (1945) 559—605.

[43a] Über die Auswirkungen der Trienter Konzilsbestimmungen in Amerika vgl. *R. Lebroc*, Proyección tridentina en América: MH 26 (1969) 129—207.

sehr früh nahegebracht[44]. Die Glaubensverkündigung war sehr stark in der Heiligen Schrift und den Lehren der Väter verwurzelt[45]. Daß die Glaubenslehre speziell auf die geistige Fassungskraft der Indianer ausgerichtet war, bezeugt der Ausdruck *Theologia Indiana*[46]. Darunter verstand man im 16. Jh. die Lehrbücher und Traktate in den einheimischen Sprachen. Diese Geisteshaltung geht nach dem 16. Jh. immer mehr zurück und macht einer rein europäisch-spanischen Ausrichtung, z. B. durch Übersetzung europäischer Katechismen (etwa von Bellarmin) und Zurückdrängung der Heiligen Schrift und der Väter, Platz[47].

Im äußeren Bereich hatte besonders die Durchführung der tridentinischen Bestimmungen über die Seelsorge der Ordensleute und ihr Verhältnis zu den Bischöfen verheerende Folgen, zumal beide Seiten, Bischöfe und Orden, irgendwie im Recht waren. Für die Bischöfe sprachen die Bestimmungen des Tridentinums, bei deren Aufstellung allerdings niemand an Missionsverhältnisse gedacht hatte, für die Bettelorden sprachen die Erfahrungen der missionarischen Praxis und die riesigen Entfernungen von den Bischofssitzen[48]. Daß beim Zunehmen der Weltpriester die regelmäßige

[44] Neben der Doctrina des Pedro de Córdoba sind hier vor allem die Werke des ersten Bischofs von Mexiko, Juan de Zumárraga, zu nennen. Vgl. *J. Beckmann*, Die Erziehung der Christen zum kirchlichen Denken in der jungen Kirche Mexikos: Novella Ecclesiae Germina (Nijmegen 1963) 45—60; *P. Borges*, Métodos 31—44.

[45] *J. Specker*, Die Einschätzung der Heiligen Schrift in den spanisch-amerikanischen Missionen: *J. Beckmann*, Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen (Beckenried 1966) 37—71. Für die Berücksichtigung der Väter vgl. z. B. *A. Etchegaray*, Saint Augustin et le contenu de la catechèse pré-tridentine en Amérique latine: RevÉAug 11 (Paris 1965) 277—290.

[46] So nannte Dom. de Vico OP, ein Gefährte des B. de Las Casas, einige Bänddchen in einer Indianersprache Guatemalas. *Streit* II 325: ebenso nannte auch der Franziskaner Franc. Maldonado seinen religiösen Traktat in drei Sprachen Guatemalas (bis zu seinem Tode waren es 13 Bände) „teología indiana muy útil a los ministros evangélicos de aquellas provincias, y muy provechosa a los neófitos" (*Beristain de Souza*, Bibliotheca Americana Septentrionalis, III: Mexiko [1947] 178). Eines der schönsten Beispiele feinsinniger und taktvoller Anpassung sind die von Sahagún im aztekischen Text überlieferten Predigten der ersten Franziskaner Mexikos. *W. Lehmann - K. Kutscher*, Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensboten in Mexiko 1524 (Stuttgart 1949).

[47] In diesem Zusammenhang muß auch die Geschichte der Inquisition in den einzelnen Ländern gesehen werden. Während zuerst nur einzelne Inquisitoren für gewisse Länder und Zeiten als Organe der spanischen Inquisition ernannt wurden, kam es gegen Ende des 16. Jh. zur Organisation selbständiger und ausgebauter Inquisitionstribunale: 1569 in Lima, 1571 in Mexiko und 1610 in Cartagena. Sie wachten über Glauben und Sitten nicht nur der Spanier, sondern bald auch der Indianer, welche in Mexiko z. B. schon 1573 der Inquisition unterstellt wurden. Vgl. die verschiedenen Quellen-Ausgaben und Geschichten von *J. Toribio Medina*. In Brasilien wurde kein eigenes Tribunal errichtet, sondern die portugiesische Krone bestimmte von Fall zu Fall Inquisitions-Kommissare für einzelne Fälle. Für Mexiko vgl. auch *Lopetegui-Zubillaga*, Historia 438—447.

[48] *J. Specker*, Die Missionsmethode 25—29; *P. Borges*, Métodos passim.

spanische Seelsorge deren Sache würde, war allen selbstverständlich. Anders aber lagen die Verhältnisse in den vielfach entlegenen und weitausgedehnten Doctrinas (= Missionsstationen) der Indianer. Deren Aufbau und Ausbau war durchwegs das Werk der Bettelorden, welche auf Grund päpstlicher Privilegien, vor allem durch die Bulle Hadrians VI. (1522), kurz „Omnimoda" genannt[48a], ihre priesterlichen Funktionen ausübten. Diese Privilegien wurden durch spätere Päpste immer wieder bestätigt, so noch 1567 durch Pius V.

Als die Zahl der Weltpriester seit der zweiten Hälfte des 16. Jh. durch die Bemühungen der Bischöfe zunahm und von ihnen die Stellen der Domkapitel und Pfarreien, bisher von Missionaren verwaltet, besetzt waren, drängte der Weltklerus immer stärker in die wohl ausgebauten Doctrinas der Indianer. Die Übertragung der Doctrinas an die Weltpriester begann bereits im 16. Jh. Trotz des Widerstandes mancher Orden vollzog sich zunächst der Wechsel ohne größere Schäden, zumal von Anfang an die Kenntnis der einheimischen Sprache und Befähigung zum Dienst in den Doctrinas auch von den Weltpriestern verlangt wurden. Erst nach den großen Konzilien von Lima und Mexiko wurden die Doctrinas in vermehrtem Maße dem Weltklerus übergeben und die früheren Missionare mit all ihrer Erfahrung und ihren Sprachkenntnissen in die großen Stadtkonvente verdrängt. Im 17. Jh. wirkten sich dann bereits die großen Nachteile dieses Vorgehens aus. Am verhängnisvollsten war diesbezüglich wohl das Vorgehen des Bischofs Juan de Palafox y Mendoza (1600—59), seit 1639 Bischof von Puebla und Visitador General de México (1642 Vizekönig von Mexiko bis zur Ankunft des neuernannten, lehnte das Erzbistum Mexiko ab und kehrte 1646 nach Spanien zurück, wo er als Bischof von Osma starb). Kaum in Mexiko angekommen, richtete er bereits eine Anklageschrift gegen die Franziskaner an den König (1640) wegen fälschlich angemaßter Jurisdiktion. Im gleichen Jahr erging sein erster Hirtenbrief an den Klerus von Puebla, in welchem er das Recht der Seelsorge des Weltklerus auf die gesamte Seelsorge betonte; dagegen schrieb 1642 der Dominikaner Luis de Orduna eine Verteidigungsschrift an den König. Doch infolge der bischöflichen Machtbefugnisse gingen bald im ganzen Bistum Puebla alle Doctrinas der Franziskaner an den Weltklerus über. Weitere Bischöfe in Mexiko und Südamerika folgten diesem Beispiel. Damit hatte Palafox der amerikanischen Kirche wohl den schwersten Schaden zugefügt, der in der Folgezeit nicht wiedergutgemacht werden konnte[49]. Dieser wird sichtbar, wenn man bedenkt, daß die Bettelorden, zumal die Franziskaner,

[48a] *P. Torres*, La Bula „Omnimoda" de Adriano VI (9. 5. 1522) (Madrid 1946).

[49] *F. Sánchez-Castañer*, Don Juan de Palafox, Virrey de Nueva España (Zaragoza 1964) 67—72 (Las doctrinas o Parroquias rurales); *ders.*, ausführliche Einleitung zu der neuen Ausgabe der Werke von Juan de Palafox y Mendoza, Tratados Mejicanos, 2 Bde (Madrid 1968); *L. Lopetegui - F. Zubillaga*, Historia 729—732.

in den Doctrinas, in denen sie ja oft mehr als 20 000 Indianer zu betreuen hatten, kleinere Konvente mit 3—5 Patres unterhielten, von denen nur einer, der Doctrinero, von der Staatskasse bezahlt wurde, während die andern als Hilfskräfte von der Unterstützung der Indianer lebten. Die Weltpriester benützten zwar die Konvente als Pfarrhäuser, ohne jedoch weitere Hilfskräfte heranziehen zu können [50].

Die Auseinandersetzungen des Bischofs mit den Jesuiten, welche ein weltweites Echo fanden, gingen zwar auch um Jurisdiktionsfragen, aber in erster Linie um die Frage des Kirchenzehnten, mit denen der Bischof auch die Missionsgüter belasten wollte [51].

Im Lichte der tridentinischen Reformbestimmungen und des spanischen Staatsabsolutismus handelte Palafox korrekt. Persönlich hegte er eine große Hochachtung vor den Indianern und ihren Fähigkeiten [52], sorgte auch für eine gründliche Ausbildung des Klerus durch die Gründung des ersten tridentinischen Seminars der Neuen Welt, womit er zudem die erste öffentliche Bibliothek in Mexiko verband [53]. Doch überschätzte Palafox seinen Weltklerus, den er in seinem ersten Hirtenbrief ehrfurchtsvoll die „Venerable Congregación de San Pedro" nannte [54], der aber die Missionare der Bettelorden in den Doctrinas, zumal in den schwer zugänglichen, nicht zu ersetzen vermochte. Manche Pfarrei wurde bald als solche aufgehoben oder nur noch selten von einem Priester besucht, und die schlichten, aber schönen Konvente bzw. Pfarrhäuser zerfielen [55].

Der Prozeß läßt sich aus folgenden Zahlen erschließen: im 16. Jh. zählte der Ordensklerus 63,16 Prozent der ernannten Bischöfe; im 17. Jh. noch 50,81 Prozent, im 18. Jh. nur noch 24,25 Prozent [56]. Die Entwicklung er-

[50] Schon die vereinzelten Statistiken aus dem Jahre 1565 zeigen diese Erscheinung (statt 2—3 Franziskaner, mehr als 3 Augustiner, 5—6 Dominikaner usw. heißt es stets nur „1 clérigo"): *P. Borges,* Métodos 532—534.

[51] Die ausführlichste Darstellung des Jesuitenstandpunktes findet sich bei *Astraín* V 356 bis 411; *Ch. E. P. Simmens,* Palafox and his Critics. Reappraising a Controversy: Hisp. Am. Hist. Rev. (1966) 394—408 sucht das Vorgehen des Bischofs von Puebla gegen die Ordensleute, speziell gegen die Jesuiten, zu verteidigen und glaubt, wenn der Bischof seine Reformideen hätte durchsetzen können, wäre es nicht zur Vertreibung der Jesuiten gekommen. Über den Großgrundbesitz der Orden, speziell der Jesuiten, vgl. *F. Chevalier,* La formation des grandes domaines au Mexique (Paris 1952).

[52] Er schrieb Virtudes del Indio (1650), eine kleine Schrift, welche verschiedene Ausgaben erlebte; *Streit* II 515.

[53] Es handelt sich um das „Seminario Palafoxiano" und die „Bibliotheca Palafoxiana" in Puebla. *J. Specker,* Die „Bibliotheca Palafoxiana" in Puebla: ED 21 (Rom 1968) (Festschr. Rommerskirchen) 487—509.

[54] *Streit* II 472. — Über Werden und Bedeutung dieser Bezeichnung vgl. *R. Ricard,* El hábito de San Pedro: Bulletin Hispanique 59 (1957) 304—308.

[55] Verschiedene Abbildungen bei *G. Kubler,* Mexican Architecture of the Sixteenth Century, 2 Bde (New Haven 1948).

[56] *A. Ybot León,* La Iglesia II 168.

reichte unter Bischof Palafox einen gewissen Höhepunkt, wenn sie sich auch in weiter entlegenen Gebieten nicht durchsetzte. Noch im Jahre 1722 sandte Rom eine Instruktion an den Nuntius in Madrid für den Erzbischof von Mexiko betreffs der Übertragung von Indianerpfarreien an den Weltklerus [57].

Die Ziffern bedeuten kein Werturteil. Es gab hier wie dort hervorragende Missionare. Von den Bischöfen des Weltklerus sei hier der Zeitgenosse des Bischofs Palafox in Südamerika genannt: Alonso de la Peña Montenegro (1596—1687, Bischof von Quito) [58]. Auch er vertrat seine bischöflichen Rechte gegenüber den Ordensleuten, den Franziskanern und Jesuiten [59], aber ohne Einseitigkeit und Unklugheiten. Sein „Itinerario para parochos de Indios" (Madrid 1668) [60] übte während der ganzen spanischen Kolonialzeit einen nachhaltigen Einfluß aus und ist getragen von missionarischem Verantwortungsbewußtsein und großer Hochachtung der Indianer, wenn auch die stark kanonistisch-kasuistische Ausrichtung und die enge Anwendung der Trienter Bestimmungen für die Indianerseelsorge auffallen.

In den Anfängen der weltpriesterlichen Missionsarbeit wirkte sich vor allem der Mangel an Sprachkenntnissen negativ aus. Doch besserten sich die Verhältnisse durch die Errichtung von Lehrstühlen für einheimische Sprachen an den großen Universitäten von Mexiko und Lima, später auch in Guatemala und an andern Orten, ja aus den Kreisen der Weltpriestermissionare gingen sogar hervorragende Sprachkenner hervor [61]. Gerade die Sprachkenntnisse und die Volksverbundenheit befähigten sie, in besonderem Maße an der missionarischen Arbeit teilzunehmen und den Bischöfen als Visitatoren bzw. Dolmetscher zu dienen [62]. Auch schriftstellerisch haben sich einige im Kampf gegen das Heidentum betätigt. Für Perú sind die Werke des Mestizen-Weltpriesters Dr. Francisco de Ávila zu nennen, ferner die Arbeiten von Hernando de Avendaño, Pablo José de Arriaga [63] und Juan Pérez Bocanegro [64].

[57] *A. de Egaña,* La teoría del Regio Vicariato Español (Rom 1958) 302 f.

[58] *M. Bandin Hermo,* El Obispo de Quito Don Alonso de la Peña Montenegro (Madrid 1951).

[59] Ebd. 189—196 Verhältnis zu den Franziskanern, 197—222 Verhältnis zu den Jesuiten.

[60] *Streit* I 271 f. Das Werk erlebte 5 Auflagen, die letzte noch 1771.

[61] *C. Bayle,* El Clero Secular y la Evangelización de América (Madrid 1950) 197—220.

[62] Ebd. 223—291, dazu die Einleitung zu den „Crónicas peruanas de interés indígena": Biblioteca de Autores Españoles 209 (Madrid 1968); *L. Millones,* Introducción al estudio de las idolatrías. Análises del proceso de aculturación religiosa en la área andina: Aportes (Paris 1967) 47—82.

[63] Die spanischen Werke der drei genannten Autoren finden sich in neuer Ausg. im Bd 209 der Biblioteca de Autores Españoles. Über Francisco de Ávila vgl. *H. Trimborn* und *Klelm Antje,* Francisco de Ávila (Berlin 1967), über Arriaga und die Problematik des ganzen Fragenkomplexes *J. Specker,* Das Weiterleben des Heidentums in den peruanischen Missionen des 17. Jh.: Jb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 3 (Köln

Die Verdrängung des Ordensklerus gab zu manchen Streitigkeiten Anlaß, besonders in der Sprachenfrage. Die hispanisierenden Verfügungen des Indienrates auch für die Indianersiedlungen waren allerdings weithin wirkungslos, weil keine finanziellen Mittel zur Durchführung gegeben wurden, dann aber besonders deshalb, weil die Pfarrer in den Indianerpfarreien, vor allem diejenigen aus den Orden, aber auch die Weltpriester, zumal die Mestizen, heftigen Widerstand leisteten. Es blieb dem Erzbischof von Mexiko Antonio de Lorenzana († 1804 als Kardinal-Erzbischof von Toledo) vorbehalten, in einem Hirtenbrief für die Förderung der Indianer und die Hebung des gesamten wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Lebens Mexikos die Erlernung der spanischen Sprache zu verlangen [65].

Im Gegensatz zu den spanischen Gebieten wies das portugiesische *Brasilien* einen ganz verschiedenen Charakter auf [66]. Die Spanier hatten ganze Länder besetzt und besiedelt, während die Portugiesen sich lange Zeit auf einzelne Küstengebiete beschränkten. Erst im 17. Jh. drangen sie allmählich weiter ins Innere des Landes vor. Die Errichtung der Bistümer widerspiegelt sowohl die koloniale wie die kirchliche Ausweitung. Bahia blieb seit 1551 über ein Jahrhundert lang das einzige Bistum des Landes. Erst 1676 folgten Rio de Janeiro, Olinda-Recife und Maranhão, 1745 São Paulo und Marianna (Minas Gerais), 1781 Goiaz und Cuibá. Auch die Missionierung hatte sich zunächst auf die Küstengebiete beschränkt. Hier wirkten wie im 17. und 18. Jh. Franziskaner und Dominikaner, Jesuiten und Kapuziner, aber auch Benediktiner und Karmeliten. Um die Ordenskonflikte zu mildern, wurde 1693 eine gewisse Gebietsverteilung zwischen Jesuiten, Franziskanern, Kapuzinern und Karmeliten vorgenommen. In den größeren

1966) 118—140; *C. Bayle*, Los Clérigos y la extirpación de la idolatría en los neófitos americanos: MH 1 (1944) 53—94. — Der Kampf gegen das weiterlebende Heidentum wurde natürlich auch von den Missionaren der Orden geführt. Für das 16. Jh. vgl. *P. Borges*, Métodos 247—306. *L. Clark Keating*, The Extirpation of Idololatry in Peru (Lexington 1968).

[64] Ritual, formular e institución de cura para administrar a los naturales de este reino (Lima 1631). Auch Bischof Peña Montenegro behandelt die Frage ausführlich in seinem Itinerario para parochos de Indios, Lib. II, Tratado IV (Ed. 1754) 219—235. Bei allen diesen Werken der peruanischen Weltpriester darf allerdings nicht die oft starke Abneigung gegen den Ordensklerus übersehen werden. Sie sollten neben dem Nachweis des tatsächlichen Weiterlebens des Heidentums, das einsichtige Indianermissionare niemals geleugnet haben, auch den Beweis für die mangelhafte Missionsarbeit des Ordensklerus erbringen.

[65] *R. Konetzke*, Die Bedeutung der Sprachenfrage in der Kolonisation Amerikas: Jb. für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 1 (Köln 1964) 72—116; *R. Ricard*, Le problème de l'enseignement du castillan aux Indiens d'Amérique durant la période coloniale: Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg 39 (1961) 281—296.

[66] *R. Ricard*, La Dualité de la civilisation hispanique et l'histoire réligieuse du Portugal: RH 216 (1956) 1—17; *ders.*, Comparison of Evangelization in Portuguese and Spanish America: The Americas 14 (Washington 1957/58) 444—453.

Konventen und Kollegien der Küstengebiete bildeten die Orden auch einheimische Priester heran, Söhne der portugiesischen Siedler, Mestizen und vereinzelte Neger (aber keine Indianer), die sich durchwegs als anpassungsfähiger und sprachkundiger erwiesen als europäische Missionare[67].

Neben den auch in Brasilien schädlichen Auswirkungen des Padroado[68] hemmten dort im 17. Jh. die holländische Besetzung im Norden und die französische im Süden die Missionsarbeit. Das größte Verhängnis jedoch war die Sklaverei. Während die holländische Besetzung (mit dem Zentrum in Pernambuco) alle Kräfte des Landes, die staatlichen und kirchlichen, die portugiesischen und einheimischen, zur Abwehr zusammenschloß, sollte die Stellung zur Sklaverei ein wichtiger Trennungsfaktor in der Missionsarbeit werden. Die Franziskaner suchten die von ihnen seelsorglich betreuten Indianer-Dörfer (Aldeias) gegen die portugiesischen Sklavenhalter zu schützen, während die Jesuiten unter Leitung des sprachgewaltigen P. Antonio Vieira († 1697) den Kampf gegen die Sklaverei vor allem in der weiten Öffentlichkeit, sowohl in Brasilien wie auch in Portugal führten[68]. Beide Orden hatten keinen nachhaltigen Erfolg. Die Jesuiten wurden sogar 1640 aus São Paulo vertrieben und konnten erst 1653 zurückkehren, nachdem sie versprochen hatten, sich nicht mehr gegen die Sklavenjagden der Paulistaner oder Bandeirantes zu stellen, da diese sich vor allem auf die Indianer der Reduktionen in der Provinz Guaira, welche zur Jesuitenprovinz von Paraguay gehörte, konzentrierten. Eine endgültige Abschaffung der Indianer-Sklaverei suchte erst ein königlicher Erlaß von 1758 durchzuführen, während die Negersklaverei bis gegen Ende des 19. Jh. andauerte.

Bei diesen Verhältnissen überrascht es nicht, daß erst 1707 eine Synode in Brasilien abgehalten werden konnte. Dabei wurden die ersten Kon-

[67] Ein Beispiel für die zunehmende Zahl der im Lande geborenen Priester bietet die Statistik bei *S. Leite*, Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (1549—1760) (Lissabon 1965) 257. Danach zählt z. B. die brasilianische Provinz 1757 bei 474 Mitgliedern 210 im Lande Geborene, während die Vize-Provinz Maranhão nur 13 Brasilianer von insgesamt 155 Mitgliedern aufwies. Für die Geschichte der Jesuiten in Brasilien *S. Leite*, Historia da Companhia de Jesus no Brasil, 10 Bde (Lissabon 1938/50), für die der Franziskaner *V. Willeke OFM*, Franziskanermission in Brasilien 1500—1966: NZM 1967 ff, für die Kapuziner *Metodio da Nembro OFMCap*, Storia dell'attività missionaria dei Missioni Cappuccini nel Brasile (1538?—1889) (Rom 1958), zum Ganzen *A. L. Farinha*, A expansão da fé na Africa e no Brasil (Lissabon 1942) 419—542. Eine zusammenfassende Missionsgeschichte Brasiliens fehlt noch.

[68] *B. Biermann OP*, Die Sklaverei in Maranhão — Brasilien im 17. Jh. Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Ant. Vieira: NZM 13 (1957) 103—118 217—225; *G. Freyre*, Casa-Grande e senzala, 2 Bde (Rio de Janeiro 1954), engl.: The Masters and the Slaves (New York 1946), frz.: Maîtres et Esclaves (Paris 1952). Über die unablässigen Bemühungen der Missionare für die Menschenrechte der Indianer vgl. *M. Kiemen OFM*, The Indian Policy of Portugal in the Amazonas Region 1619—1693 (Washington 1954).

stitutionen der Erzdiözese Bahia vom Erzbischof Sebastian da Vida veröffentlicht, nachdem er vorher auf beschwerlichen Visitationsreisen die kirchliche Lage des Landes persönlich kennengelernt hatte[69]. Erst 1888 sollte die 2. Synode Brasiliens folgen. Die große Bedeutung der „Constitutiones" von 1707 liegt darin, daß für Brasilien erstmals das gesamte religiöse Leben bis in die letzten Einzelheiten, in 1318 Abschnitten, behandelt und geregelt wird, wobei an den entsprechenden Orten auch der Indianer und Neger gedacht wird und vor allem ihr religiöses Leben sichergestellt werden soll[70]. Die Konstitutionen wurden in den Jahren 1719 in Lissabon und 1720 in Coimbra gedruckt, aber schon im Jahre 1750 begann die Tätigkeit des Marquis de Pombal, welche sich auch für Brasilien verhängnisvoll auswirken sollte.

II. Die Wiederbelebung des Missionsgeistes und Ausweitung des Missionsfeldes

Aus den bestehenden Ordensniederlassungen in Amerika gingen auch im 17. und 18. Jh. immer wieder bedeutende Männer hervor, so daß man nicht von einer Dekadenz der Orden sprechen kann[71]; der ursprüngliche Missionsgeist wurde durch Neugründungen und neue Orientierungen wieder lebendig.

1. Die Franziskaner

Die Ablehnung einer Indianerkirche durch Philipp II. und den Indienrat hatte die Franziskanermission am schwersten getroffen, ebenso der allmähliche Übergang der bereits ausgebauten Doctrinas an den Weltklerus. Wohl blieb den Franziskanern nach der Tätigkeit eines Bischofs Palafox immer noch eine Reihe Doctrinas, selbst in Mexiko[72]. Auch wurde die eigentliche Glaubensverbreitung unter noch heidnischen Indianern mit größten Opfern begonnen und fortgesetzt. Aber die eigentliche neue Orientierung brachte

[69] O. *Schulte OFM*, De primis Archidiocesis Bahiae constitutionibus anno 1707 promulgatis (Rom 1962).

[70] Ebd. 140—166.

[71] Für die Gesamtheit der Orden bietet wohl *A. Ybot León*, Iglesia II, die beste Übersicht: für die Franziskaner 243—510, für die Dominikaner 511—631, für die Merzedarier 632—688, für die Augustiner-Eremiten 689—794, für die Augustiner-Rekollekten 795 bis 840, für die Jesuiten 841—994 und für die Kapuziner 995—1028 mit einer reichen Bibliographie für jeden Abschnitt.

[72] Nach einem Bericht des Erzbischofs von Mexiko von 1691 wurden 147 Pfarreien und Doctrinas von Ordensleuten und erst 79 von Weltpriestern versehen. *L. Lemmens* a. a. O. 226.

doch erst P. Antonio Llinás[73]. 1635 auf Mallorca geboren, schloß er sich dort dem Franziskanerorden der strengen Observanz an und kam 1664 nach Mexiko. Nachdem er 10 Jahre als Lektor der Philosophie und Theologie gewirkt hatte, wurde er 1674 Guardian in Valladolid. Er tat seine Pflicht und pflegte in der Freizeit die Musik. Doch die strengere Beobachtung der Ordensregeln und die Zuwendung zur apostolischen Tätigkeit (Volksmissionen) führte dazu, daß er 1679 als Vertreter für das kommende Generalkapitel gewählt wurde. Anfangs 1680 traf er in Spanien ein und benützte die Zeit bis zum Kapitel von Toledo zur Vorbereitung seines Lebenswerkes, der Gründung der Missionskollegien; denn schon bald nach Beginn seiner apostolischen Tätigkeit hatte P. Llinás erkannt, daß aus den großen Konventen, die in den Städten Mexikos meist schon über 100 Jahre bestanden, die notwendigen apostolischen Kräfte nicht mehr gewonnen werden konnten. 1682 stimmte der Ordensgeneral den Statuten dieser Missionskollegien zu und bestimmte das Kloster vom Heiligen Kreuz in Querétaro in Mexiko für die vorgesehene neue Gründung; er erlaubte P. Llinás die Rekrutierung von 24 Missionaren in den spanischen Provinzen. Innozenz XI. bestätigte durch Breve vom 8. Mai 1682, die Propaganda-Kongregation durch Dekret vom 15. Juni 1682 die Statuten. Auch das Heilige Offizium erteilte die notwendigen Fakultäten für die apostolischen Arbeiten[74].

Die Konstitutionen der Missionskollegien, welche wohl den General des Ordens, José Ximénez Samaniego zum Verfasser haben[75], aber auf die Erfahrungen des P. Llinás zurückgehen, fußen auf der Erkenntnis, daß wahre apostolische Tätigkeit nur in Verbindung mit der Beobachtung strengster Observanz möglich ist[76]. Das Kloster vom Heiligen Kreuz in Querétaro, die Wiege der Missionskollegien, war bereits ein Kloster der Sammlung (Recolección) und strenger Observanz[77]. Es wurde, wie auch die späteren Missionskollegien, aus dem Verband der Provinz herausgelöst und direkt den Ordenskommissaren in Mexiko unterstellt. Das Kolleg sollte gleichzeitig eine Stätte der Ausbildung in der Missionspastoral und

[73] *E. R. Pazos,* De Patre Antonio Llinás Collegiorum Missionarum in Hispania et America Fundatore 1635—93 (Vich 1936); ausführlich handelt über ihn auch der Chronist *F. de Espinosa OFM,* Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España, hrsg. von *Lino G. Cañedo* (Washington 1964), im 2. und 3. Buch, S. 233—443. Eine gute zusammenfassende Darstellung bietet *F. Saiz Diez OFM,* Los Colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica: MH 25 (1968) 257—318, 26 (1969) 5—113.

[74] Die drei Dokumente wurden 1683 vom Indienrat ratifiziert und gutgeheißen, vgl. *R. Pazos* a. a. O. 72.

[75] *V. Añibarro OFM,* El P. José Ximénez Samaniego Ministro General OFM y Obispo de Placencia: Archivo Ibero-Americano 3 (Madrid 1943), vor allem 292—309.

[76] *F. de Espinosa,* Crónica in der Einführung von P. L. G. Cañedo XXV ff.

[77] *M. B. McCloskey,* The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Queretaro 1683—1733 (Washington 1955).

in den Sprachen sein. Vorgesehen war, daß sich die Missionare für kürzere oder längere Zeit zur Besinnung in das Kloster zurückziehen können. Für neu zu gründende Indianermissionen wurde bestimmt, daß die Missionare nur so lange dort wirken sollten, bis die Indianer wirklich bekehrt und den Weltpriestern überlassen werden könnten [78]. Wegen der Streitigkeiten zwischen den aus Spanien kommenden Ordensmitgliedern und den Kreolen suchten die Missionskollegien ihre gelichteten Reihen stets mit neuen Kräften aus Spanien zu füllen, wenn auch grundsätzlich die Aufnahme von Kreolen und Angehörigen der im Lande bestehenden Provinzen nicht ausgeschlossen wurde [79]. Gerade diese Haltung mit ihren Folgen veranlaßte den Gründer des Kollegs von Querétaro, bereits Ende 1684 wieder nach Spanien zu reisen, um dort die bedrohte Gründung zu retten [80]. Sowohl die Ordens- wie die kirchlichen Obern gaben erneut ihre Approbation. P. Llinás kehrte jedoch nicht nach Mexiko zurück, weil ihm, wohl außerhalb seiner Berechnungen, in Spanien eine neue Aufgabe erwuchs, die er gerne übernahm: die Gründung ähnlicher Missionskollegien in Spanien, die vor allem einen bereits in der missionarischen Spiritualität der überseeischen Kollegien aufgewachsenen und geschulten Nachwuchs sichern sollten, überdies aber Volksmissionen in Spanien selbst übernahmen [81]. Der Titel Colegios de Propaganda Fide ist überraschend und geht auf die Anerkennung der Gründung in Querétaro durch die Propaganda-Kongregation zurück. Es gab zwar weitgehendes Ansehen, aber nicht mehr. Auch die Missionskollegien blieben dem spanischen Patronatsrecht unterworfen. Als P. Llinás 1685/86 in Rom verhandelte, erhielt der spanische Vertreter ein Schreiben des Indienrates, daß ja darauf geachtet werde, keine Patronatsrechte zu ver-

[78] Der General suchte mit dieser Bestimmung allen Konflikten mit den Weltpriestern vorzubeugen. So hatte z. B. das Kolleg S. Fernando in Mexiko die blühende Mission in der Sierra Gorda nach Ausbau an den Weltklerus abgetreten. Vgl. *M. Geiger,* Palou's Life of Fray Junípero Serra (Washington 1955) 35 f. Grundlage war die gegenseitige Hochschätzung, wie sie vor allem im Verbrüderungsabkommen zwischen dem Weltklerus von Querétaro und dem Kolleg vom Heiligen Kreuz zum Ausdruck kam. Vgl. *F. de Espinosa,* Crónica 217—221 (Hermandad ejemplar que hizo la muy ilustre y venerable congregación de Nra. Sra. de Guadalupe con el colegio, ein Kapitel, das in einzigartiger Weise den neuen Geist der Kollegien zeigt).

[79] P. Lino Gómez Cañedo bietet für Querétaro von 1683 bis 1750 folgende Zahlenangaben: 142 Priester und 14 Laienbrüder, welche aus Spanien kamen, 58 Priester und 36 Brüder, welche aus den Kreolen ins Noviziat aufgenommen wurden, und 11 Priester und 4 Laien, die aus anderen Provinzen in das Missionskolleg übertraten (*F. de Espinosa,* Crónica XXVIII).

[80] *R. Pazos* a. a. O. 104 ff.

[81] Die Sorgfalt der Auswahl für die Missionskollegien zeigen die Anweisungen, die P. M. Mingo de la Concepción OFM, der im Auftrag des Missionskollegs von Tarija (Bolivien) in Spanien tätig war, für etwaige Nachfolger der Berufswerbung hinterließ, *P. Borges,* Trámites para la organización de las Expediciones misioneras a América (1780): Archivo Ibero-Americano 26 (Madrid 1966) 405—472.

letzen; P. Llinás dürfe in Rom keine Besprechungen über die Bekehrung der Indianer führen, weil der König selbst, entgegen römischer Meinung, die größte Sorge für die Mission an den Tag gelegt habe. Alle früher und jetzt in Rom ausgestellten Schreiben mußten dem Indienrat erneut zur Begutachtung vorgelegt werden [82].

Die bedeutendsten Missionskollegien wurden in Mexiko gegründet. Das Kloster vom Heiligen Kreuz in Querétaro blieb gleichsam das Mutterkloster. Die Missionare arbeiteten zunächst in den noch nicht christlichen Enklaven des Landes, so unter den Otomis bei Querétaro, unter den Tlaxcalteken bei Puebla, den Coles und Lacadones in der Verapaz und unter den Licques-Indianern von Honduras. Dazu kam bald die Arbeit in der Talamanca-Mission im Südosten von Costa Rica und nicht zuletzt in Texas (heute USA). Die Missionen in der Verapaz und unter andern Indianerstämmen Guatemalas veranlaßten die Gründung des 2. Missionskollegs vom „Gekreuzigten Christus" in der Stadt Guatemala. Eine weitere Gründung „Unserer Lieben Frau von Guadalupe" in Zacatecas erhielt 1704 die königliche Bestätigung. Von Zacatecas aus wurde das Gebiet von Neu-Santander, der südliche Landstrich im Golf von Mexiko, erfolgreich missioniert [83]. 1731 folgte in der Hauptstadt die Gründung des Kollegs S. Fernando, 1733 königlich bestätigt. Da auch die Diskalzeaten oder Alkantaristen in Pachuca ein gleiches Missionskolleg ihres Ordenszweigs eröffneten (1733), das vor allem die Missionsarbeit in den schwer zugänglichen Gebirgen von Zimapán übernahm, zählte Mexiko fünf Kollegien der Glaubensverbreitung.

Mexiko sollte auch der Ausgangspunkt weiterer Kollegien in Südamerika werden. Im Süden des Erzbistums Lima wurde 1724 in Ocopa das Colegio di Santa Rosa gegründet, das 1779—83 die Missionen auf der Insel Chiloë erhielt und dem später weitere Missionen, zumal solche der ausgewiesenen Jesuiten, zugewiesen werden [84]. In Kolumbien bildeten sich die Missionskollegien von Popayán (1747 in Quito gegründet, seit 1749 in Popayán) und Cali (1756). In Tarija (Bolivien) übernahm 1754 das Kolleg die seit

[82] *R. Pazos* a. a. O. 112 f.

[83] *F. de Lejarza OFM*, Conquista espiritual del Nuevo Santander (Madrid 1947). Die Missionare haben auch hier 23 Indianerdörfer errichtet (vgl. S. 187—295). Später konnten die Missionare von Zacatecas nach Ausweisung der Jesuiten auch deren Missionen unter den Tarahumara-Indianern übernehmen. *J. A. Alcocer OFM*, Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones. Año de 1788 (Mexiko 1958) (P. Alcocer lebte 1749—1802 und hat vor allem ausführlich die Ablösung der Jesuiten durch die Franziskaner in der Tarahumara-Mission dargestellt); *A. M. Carreño*, The Missionary Influence of the College of Zacatecas: The Americas 7 (Washington 1950/51) 297—320.

[84] Eine Reihe aufschlußreicher Dokumente gerade über die Tätigkeit dieses Kollegs veröffentlichte O. *Maas OFM*, Las Órdenes religiosas.

bald 200 Jahren unfruchtbare Mission unter den Chiriguanos im Chaco. Ihr Apostel wurde der heiligmäßige P. Franziskus del Pilar, der von 1765 bis zu seinem Tode 1803 unter ihnen als Diener und Helfer aller lebte und ihren Widerstand langsam besiegte. Die Mission zählte 1810 22 Stationen mit 16 425 Christen [85]. In Chile konnte 1756 das Kolleg von Chillán gegründet werden und nach 1767 bereits den größten Teil der Missionsstationen der ausgewiesenen Jesuiten übernehmen [86]. Als letztes Kolleg des 18. Jh. wurde 1784 San Carlos am Paraná speziell für die Bekehrung der Indianer im südlichen Chaco und in Paraguay errichtet [87]. Mit Recht spricht der Franziskaner-Historiker P. Leonhard Lemmens von „jener ruhmreichen neuen Epoche des 18. Jh., die mit dem Eintritt der apostolischen Kollegien in den Weinberg des Herrn anhebt" [88]. Das Leben besonders zweier Männer spiegelt die neue missionarische Spiritualität.

Einer der Gründer der mexikanischen Kollegien war P. Antonio Margil (1657—1726). Er verbrachte 43 Jahre in Mittelamerika und hat nicht nur die Kollegien von Guatemala und Zacatecas gegründet, sondern auch weitgehend den Geist der Kollegien geprägt. Als Missionar war er in sämtlichen Landstrichen Mittelamerikas tätig, auf der einen Seite bis zu Talamancas in Costa Rica und auf der andern bis nach Texas, wo er von 1716 bis 1722 weilte. Hatte er mit seinen Predigten irgendwo festen Fuß gefaßt, so eilte er weiter, um seinen Nachfolgern den Ausbau zu überlassen [89]. — Dem Missionskolleg S. Fernando in Mexiko gehörte der Apostel Kaliforniens, Junípero Serra (1713—84), an. Er verließ 1750 den Lehrstuhl an der Universität seiner Heimat (Palma de Mallorca) und wirkte zuerst unter den Indianern der Sierra Gorda und seit 1767 als Oberer der Franziskanermission in Kalifornien, zunächst in Niederkalifornien, wo die Franziskaner des Missionskollegs die Missionsstationen der ausgewiesenen Jesuiten übernahmen, und schließlich als Bahnbrecher der Mission in Oberkalifornien in den heutigen Vereinigten Staaten, wo heute noch eine Reihe franziskanischer Namen bedeutender Städte an die bescheidenen Anfänge von India-

[85] *L. Lemmens* a. a. O. 319—323. Ein weiteres Kolleg in Bolivien entstand noch Ende des 18. Jh. in Tarate.

[86] *L. Lemmens* a. a. O. 312—316. Dieses Kolleg begann auch 1777 mit der Gründung eines Kollegs für Indianerpriester, von denen 1794 die ersten 3 geweiht werden konnten (ebd. 313). Es wurde 1811 geschlossen, da sich die neue Nationalregierung als eine noch schärfere Gegnerin der Indianer zeigte als die vormals spanische.

[87] Ebd. 332. Lemmens bietet in seiner Geschichte noch weitere Hinweise auf kleinere Kollegien.

[88] Ebd. 239. Über die ersten 60 Jahre der Kollegien in Mexiko und ihre eigentliche Missionsarbeit bietet der Chronist P. *F. de Espinosa*, Crónica de los Colegios 783—788 eine gute Zusammenfassung.

[89] Die erste Lebensbeschreibung stammt von seinem Zeitgenossen P. *F. de Espinosa*, El pelegrino Septentrional Atlante ... (Valencia 1742); *Streit* III 130; kritische Biographie von *Rios-Leutenegger*, Life of Fray A. Margil OFM (Washington 1959).

ner-Missionsstationen erinnern. — Beide Männer, Serra wie Margil, folgten klugen missionsmethodischen Überlegungen. Margil zeichnet sich durch seine oft übermenschlich anmutende Askese aus, während Serra durch seine nicht zu brechende Geduld beeindruckt. Nur im Kampf mit dem Regalismus in Spanien und Mexiko, der selbst bei den letzten staatlichen Instanzen in Kalifornien herrschte, gelang Serra die Gründung der Kette von Missionsstationen bis hinauf nach San Francisco. Der Staat Kalifornien errichtete dem eigentlichen Kolonisator des Landes im Kapitol von Washington eine Statue [90].

Mit geringen Ausnahmen hatten die Missionskollegien Mexikos die bisherigen Missionare der Franziskaner-Provinzen in den neuerschlossenen Missionen im Norden des Landes, in den später von Nordamerika annektierten Staaten von Neu-Mexiko, Texas, Arizona und Kalifornien, in der zweiten Hälfte des 18. Jh. bis zur Vertreibung der Spanier durch die Amerikaner abgelöst. Der Geist dieser Kollegien konnte nur durch Gewalt erstickt werden [91], in Mexiko durch die Aufhebung seit 1827, in den andern Staaten etwas später. Nur einzelne von ihnen bestanden bis in die Neuzeit weiter und wurden in die reorganisierten Franziskaner-Provinzen eingegliedert.

2. Die Jesuiten

Ein neuer Aufschwung des Missionsgeistes durfte von der Gesellschaft Jesu, die erst verhältnismäßig spät nach Amerika kam, erwartet werden. Aber die staatlichen und kirchlichen Behörden wünschten den Einsatz der Jesuiten vor allem im Dienste der Spanier bzw. der Kreolen, besonders in der Erziehung und im Unterricht, wo sie tatsächlich ihre größten Verdienste erwarben, die indirekt auch der Indianermission zugute kamen. Durch ihre Schulen gingen die untergeordneten Beamten und der Weltklerus [92]. Die

[90] Erste Biographie von seinem Landsmann und Nachfolger *F. Palóu*, Relación Histórica (Mexiko 1787) (engl. Übersetzung mit kritischem Kommentar von *M. Geiger* [Washington 1955]); The Writings of J. S., übers. und hrsg. von *A. Tibesar*, 3 Bde (Washington 1955/56); grundlegende Biographie von *M. Geiger OFM*, The Life and Time of Fr. J. S., 2 Bde (Washington 1959).

[91] Eine Fülle von Einzelheiten bieten die beiden Bände von O. *Maas* a. a. O. — Ca 80 Jahre nach Gründung des Kollegs von Querétaro pries der Kapuziner P. Franc. de Ajofrín den dortigen apostolischen Geist. *B. de Carrocera*, Noticias Misionales de Méjico en los años 1763—1767: MH 11 (1954) 221 ff. Dieselbe Gesinnung war auch in Spanien selbst noch weithin lebendig, wie ein Bericht des Comisario Collector für das Jahr 1811 feststellt. *F. de Lejarza*, Las Levas misioneras en el siglo XIX: ebd. 13 (1956) 179—190.

[92] Durch die Jesuiten wurde die Bildung und soziale Stellung des Weltklerus stark gehoben, so daß sie mit diesem gleichsam die dritte Partei ausmachten (neben den Bischöfen und den Bettelorden). Vgl. *R. Ch. Padden*, The Ordenanza del Patronasgo 1574. An Interpretative Essay: The Americas 12 (Washington 1955/56) 333—354, bes. 353 f.

Sendung der Jesuiten nach Amerika stieß schon in Spanien, und zwar gerade auch im eigenen Orden, auf starken Widerspruch[93]. So wuchsen die Jesuiten nur langsam in die eigentliche Indianermission hinein. Selbst im Vizekönigtum von Perú, wo sie 1568 angekommen waren und wo sich die Glaubensverbreitung am intensivsten entfaltet hatte, übernahm erst das Provinzialkapitel von Cuzco 1576 das große Missionszentrum von Juli am Titicacasee und schickte noch im gleichen Jahre die ersten Missionare dorthin[94]. Doch hatten die Jesuiten schon vorher von den Kollegien in Lima und Cuzco aus erfolgreich unter den Indianern der Umgebung gewirkt. Der Weigerung, eigene Doctrinas bzw. Indianerpfarreien zu übernehmen, lag wohl die Furcht zugrunde, dadurch zu stark an die staatlichen und kirchlichen Autoritäten gebunden zu werden[95].

Juli wurde in der Folgezeit nicht nur ein Modell jesuitischer Missionsarbeit am Titicacasee, sondern ein universales Zentrum Perús. Hier hatten die Missionsgebiete der Maynas (am oberen Amazonas im östlichen Ecuador), unter den Moxos (im heutigen Bolivien) und ganz besonders in Paraguay ihre Wurzeln. Auch die Chiquitos-Mission in Bolivien war indirekt mit Juli verbunden[96].

Diese Ausweitung der Kollegien und Missionen der Jesuiten in Südamerika brachte es mit sich, daß sich immer wieder neue Provinzen bildeten[97]. Was allen diesen Gebieten, speziell den Missionen unter den Indianern im 17. und 18. Jh. ihr eigenes Gepräge gibt, ist die ständige Zunahme nichtspanischer Missionare. Zunächst wurden Jesuiten aus den spanischen Untertanenländern, wie Italiener, Flamen, Wallonen, zugelassen[98]. Dann erhielten gegen Ende des 17. Jh. auch Untertanen der Habsburgerlande die

[93] *Astraín* II 284 ff; *F. Mateos*, Antecedentes de la entrada de los jesuitos españoles en las Misiones de América (1538—63): MH 1 (1944) 109—166.

[94] *A. Echánovo*, Origen y evolución de la idea jesuítica de „Reducciones" en las Misiones del Virreinato del Perú: MH 12 (1955) 95—144, 13 (1956) 497—540; *A. de Egaña*, Monumenta Peruana II (Rom 1958), vgl. Register S. 875. Aber auch später kamen noch Klagen nach Rom, die den General Claudio Acquaviva zu seinem Missionsrundschreiben vom 15. Juni 1584 veranlaßten, das Egaña die „Carta Magna Misional" des Ordens nennt (ebd. III, Doc. 100).

[95] 1576 war der große Missionstheoretiker José de Acosta Provinzial der peruanischen Provinz. Ihm dürfte wohl der Entscheid für die Übernahmen von Doctrinas zu danken sein. *L. Kilger*, Die Peru-Relation des José de Acosta 1576 und seine Missionstheorie: NZM 1 (1945) 24—38.

[96] In Juli bestand z. B. die Bestimmung, daß Missionare grundsätzlich nach 20 Tagen ihrer Arbeit in den Doctrinas für 8 Tage in das Ordenshaus für eine geistliche Erneuerung und das gemeinschaftliche Leben zurückkehren mußten (*A. Echánovo*, Origen y evolución ...: MH 12 [1955] 117 f).

[97] Einzelangaben bei *Streit* II und III, ferner in den Ergänzungsbänden XXIV—XXVI; *E. Cardozo*, Historiografía Paraguaya (Mexiko 1959).

[98] *P. Delattre - E. Lamalle*, Jésuites wallons, flamands, français, missionaires du Paraguay 1608—1767: AHSI 16 (Rom 1947) 98—176.

Reiseerlaubnis (1678)[99], schließlich auch andere, Deutsche und Schweizer. Den Hauptanteil der nichtspanischen Missionskräfte erhielten die Reduktionen von Paraguay. Nach den Angaben von A. Huonder wies die 1606 von Perú getrennte Provinz von Paraguay etwa 125 deutschsprechende Missionare auf, großteils in den Reduktionen[100]. Der Grund hierfür liegt nicht nur darin, daß die ausländischen Jesuiten in dem weitentfernten Paraguay von den spanischen Behörden weniger beaufsichtigt werden konnten, sondern eher darin, daß ihre Arbeitskräfte und Fähigkeiten hoch geschätzt waren. Sie taten sich hervor als bedeutende Architekten und Musiker, wie z. B. der Österreicher Anton Sepp von Reinegg oder der Schweizer Martin Schmid[101], als Ethnologen wie Martin Dobritzhoffer, dessen Werk über die Abiponen noch heute geachtet ist, oder wie der Schlesier Florian Paucke, dessen Beobachtungen erst in neuester Zeit herausgegeben wurden[102]. Besonders begehrt waren die handwerklich gut geschulten, aber auch als Künstler und Apotheker tätigen deutschen und flämischen Brüder. All dies bedeutete zwar einen großen Nutzen für die Reduktionen selbst, weckte aber die immer größer werdende Abneigung der spanischen Bevölkerung in den umliegenden Landstrichen[103]. Riesige Herden von Maultieren und Kühen erregten den Neid der Spanier in den Städten[104]. Hauptausfuhrgegenstände waren der Paraguay-Tee, wozu die Indianer durch eine königliche Cedula von 1645 ermächtigt wurden[105], und Webereiprodukte[106].

Das tragische Ende des mutigen Kampfes gegen die Sklavenjäger von

[99] *F. A. Plattner,* Die erste Groß-Expedition von Jesuiten deutscher Zunge: NZM 1 (1945) 169—183. Es handelt sich um die Expeditionen von 1680.

[100] Deutsche Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jh. (Freiburg 1899) 139—151; *A. Blankenburg,* German Missionary Writers in Paraguay: Mid-America 29 (Chicago 1947) 34—68 122—131.

[101] *F. A. Plattner,* Ein Reisläufer Gottes. Das abenteuerliche Leben eines Schweizer Jesuiten P. Martin Schmid aus Baar (1694—1772) (Luzern 1944); *ders.,* Genie im Urwald. Das Werk des Auslandschweizers M. Schmid (Zürich 1959); *ders.,* Deutsche Meister des Barock in Südamerika im 17. und 18. Jh. (Freiburg 1960).

[102] Zwettler Codex 420 des P. Florian Paucke. Jesuiten-Mission in Paraguay I (Wien 1959), II (ebd. 1966); *H. Hoffmann,* Der Indianermissionar Florian Paucke SJ aus Winzig in Schlesien: Beiträge z. schles. Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert (Köln - Wien 1969) 376—381.

[103] Darüber vor allem *M. Mörner,* The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region (Stockholm 1953) (bietet 6—21 eine sorgfältige Einführung in die gedruckten und ungedruckten Quellen gerade der Reduktionen und 229—241 eine ausgezeichnete Bibliographie).

[104] Schon um 1680 wurden jährlich 3500 Stück Maultiere von Córdoba nach Perú verkauft (*M. Mörner* a. a. O. 167). Neben den Maultieren führte das Kolleg von Buenos Aires, wo die Obern der Paraguay-Provinz meist residierten, jährlich regelmäßig ca 20 000 Stück Vieh aus (ebd.).

[105] *M. Mörner* a. a. O. 100. Über den Anbau der Yerba, wie der Tee kurz im Handel genannt wurde, über den erweiterten Anbau und die dadurch bewirkte Preissenkung auf dem Weltmarkt ebd. 150 f.

[106] *M. Mörner* a. a. O. 163.

São Paulo, der schließlich zum Anspruch Portugals auf eine Reihe von Reduktionen im heutigen brasilianischen Bundesstaat Paraná führte, trug wesentlich zum Untergang des großangelegten „Indianerstaates" der Jesuiten bei. Der Befehl der Ordensleitung, sich allen Anordnungen der spanischen Regierung zu fügen, und die schließlich im Vertrag von Madrid 1750 vollzogene Abtretung von 7 Reduktionen mit ihrem ganzen Gebiet an Portugal wirkten sich verheerend aus. Die Missionare mußten die Indianer schutzlos preisgeben, da diese einem gemeinsamen spanisch-portugiesischen Krieg ohne Hilfe der Patres und der andern Reduktionen unterlagen. Damit wurde das Vertrauen der Indianer zu ihren Missionaren restlos untergraben. Die Jesuiten hatten, oft in feierlicher Form, den Rechtsschutz der Indianer übernommen, weil sie nur allzu gut wußten, daß ihre Christen unbarmherzig auf den Sklavenmärkten Brasiliens verkauft wurden, um so mehr, als sie ihren Verkäufern wegen ihrer landwirtschaftlichen und handwerklichen Bildung wertvoller waren als die anderen Indianer. Als dann die Jesuiten 1768 aus den ihnen verbliebenen 30 Reduktionen (mit zusammen ca. 100 000 Indianern) vertrieben wurden, regte sich kein Widerstand seitens der Indianer [107].

In engster Verbindung mit diesen Vorgängen steht wohl der Zusammenbruch der sozialen Utopien, die, zunächst von den älteren Jesuiten genährt, auf die Indianer übergegriffen und bei ihnen zu einigen synkretistischen Bewegungen geführt hatten [108]. Dies alles hat schließlich auch den Lebensmut der Indianer Paraguays und der Reduktionen in den umgebenden Ländern untergraben. Nimmt man dazu die gesamte paternalistische Ausrichtung der Missionare, die doch 150 Jahre lebendig blieb [109], dann versteht man historisch das tragische Ende dieses so idealen Unternehmens. Man versteht aber auch, daß den Missionaren anderer Orden, zumal den Franziskanern, kein größerer Erfolg beschieden war. 1802 zählte man in den ehemals 30 Reduktionen der Jesuiten nur noch 30 116 Bewohner. Ein großer Teil hatte sich wieder in die Wälder zurückgezogen.

In die weiten Gebiete Neugranadas (Kolumbien) und Venezuelas kamen die Jesuiten erst später, und sie hatten dort auch nur wenige Missionen. Doch bauten sie schon früh in der Hafenstadt Cartagena, welche das Einfallstor für weite Länder Südamerikas und gleichzeitig den größten Umschlagsmarkt für den Negerhandel bildete, ein großes Kolleg. Von den Missionaren dieses Kollegs sollen hier wenigstens zwei Namen als Beispiel

[107] *R. Lacombe*, Problème et mystère des Jésuites du Paraguay: Sciences Ecclésiastiques 17 (Montréal 1965) 89—109 283—295. Über Krieg und Hintergründe unterrichtet am besten *G. Kratz SJ*, El Tratado Hispano-Portugues de Límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús (Rom 1954).

[108] *M. Humbert*, Indiens et Jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes: Archives de Sociologie des Religions 27 (Paris 1969) 119—133.

[109] *Ders.*, La vie quotidienne du Paraguay sous les Jésuites (Paris 1967).

für das Apostolat unter den schwarzen Sklaven genannt werden. P. Alonso de Sandoval (1571—1652) war nicht nur der eigentliche Organisator dieser Seelsorge, sondern auch der erste und einzige Theoretiker der Negermissionen Amerikas. Sein Werk „De Instauranda Aethiopum salute" erschien erstmals 1627 in spanischer Sprache in Sevilla [110]. Im ersten Buch befaßt er sich in 32 Kapiteln mit Afrika und seinen Kulturen, vor allem mit denen zwischen den Kapverdischen Inseln und Angola, woher die meisten Sklaven stammten; das 2. Buch beschreibt die erbarmungswürdige Lage der Negersklaven; das 3. Buch spricht von den Eigenschaften der Neger-Missionare und den für diese spezielle Seelsorge nötigen Methoden [111]; das 4. Buch begründet, warum gerade die Jesuiten sich dieser Aufgabe widmen müssen [112]. Schüler und Nachfolger Sandovals wurde der Katalane Pedro Claver (1581—1659), der die sozialen Bedingungen seiner Pflegebefohlenen soweit als möglich zu mildern suchte. So erreichte er, daß die Neger dem Gottesdienste in der Kollegskirche der Jesuiten beiwohnen durften. Er verteidigte sie vor den Gerichten des Staates und der Inquisition. Indem er sich Tag für Tag „zum Sklaven der Sklaven" machte, protestierte er gegen die Sklaverei [113].

Im Vizekönigtum Mexiko trafen die Jesuiten erst 1572 ein. Auch hier mußten sie sich zuerst vor allem der weißen Bevölkerung widmen. Nach und nach entstanden die Kollegien in Mexiko, Puebla, Oaxaca und Valladolid, das große Noviziat von Tapozotlán, das Seminar S. Ildofonso in Mexiko und die Residenzen in Guadalajara, Pátzcuaro und Vera Cruz. Längere Zeit konnte von einer eigentlichen Indianermission nicht die Rede sein. In den zeitgenössischen Dokumenten wird dies gerade aus den Reihen der missionseifrigen Jesuiten beklagt, und es bedurfte der Befehle des Generals Acquaviva, bis endlich Indianermissionen größeren Stils übernommen

[110] *Streit* I 188. Der spanische Titel lautet: Naturaleza, Policia sagrada i profana, Costumbres, Ritos, Disciplina — Catechismo Evangélico de todos Etíopes. Ursprünglich sollte das Werk wohl den lateinischen Titel De instauranda Aethiopum salute haben. Das geht sowohl aus der Vorrede wie auch aus Gleitzeilen der einzelnen Blätter hervor. Eine 2. Auflage (Madrid 1647) umfaßt nur die ersten 3 Bücher (*Streit* I 217). Ein Neudruck der Ausgabe von Sevilla erschien 1956 in Bogotá mit dem Titel De instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América.

[111] Hier sei auch auf den Abdruck der kaum bekannten Instruktionen des Erzbischofs von Sevilla, Pedro de Castro y Quiñones, von 1614 für die Bekehrung und seelsorgliche Betreuung der Negersklaven hingewiesen (Ed. 1956, 463—475).

[112] Trotz Eifer für die religiöse Betreuung der Negersklaven findet sich kein einziges Kapitel, das die Negersklaverei in Frage stellt, entweder, weil der Verfasser als Kind seiner Zeit darin kein Problem sah, oder aber, weil er darüber wegen der Zensur nicht schreiben durfte. Leider fehlt noch eine kritische Untersuchung des Werkes P. Sandovals wie überhaupt der religiös-missionarischen Fragen der Negersklaven in Amerika.

[113] Für die zahlreichen Lebensbeschreibungen vgl. die Angaben bei *Streit* II, III, XXIV und XXVI. Die letzte kritische Bibliographie schrieb *A. Valtierra SJ*, El santo que libertó una raza (Bogotá 1959), engl.: Peter Claver Saint of the Slaves (London 1960).

wurden[114], die 1584 im Nordwesten des Landes begannen. Diese Arbeit entfaltet sich nicht bloß unter den Tarahumara-Indianern[115], sondern auch unter den Stämmen von Sonora und der Pimeria Alta und von dort aus über das Gebiet des heutigen Staates Arizona nach Niederkalifornien. Die überragende Gestalt dieser Jesuitenmissionare war der Trienter P. Eusebio Francisco Kino (1645—1711)[116], der in der oberdeutschen Provinz nicht nur zu einem der größten Missionare, sondern auch zu einem überragenden Forscher und Kartographen ausgebildet wurde. Ihm dankt die Mitwelt die erste genaue Kenntnis Kaliforniens[117]. Aber P. Kino war in erster Linie Missionar, Organisator der weiten nordöstlichen Missionen, Architekt und Erbauer von Stationen und Kirchen. Seine Missionstheorie hat er so bescheiden verborgen, daß sie erst in neuester Zeit entdeckt und bis heute noch nicht ausgewertet wurde[118]. Seine größte Sorge war der Mangel an geeigneten Missionaren; die Bitte um Nachschub, besonders aus den deutschsprechenden Ländern, wurde erfüllt; H. E. Bolton bemerkt, daß in den Jahresberichten von Pimeria Alta, Sonora und Kalifornien im 18. Jh. immer mehr „Schwarzröcke" mit durchwegs unspanischen Namen auftauchen[119]. Doch der große Mangel blieb. In seinem Jahresbericht vom 1. Dezem-

[114] *F. Zubillaga* a. a. O. III (1585—90) (Rom 1968). Noch 1589 wird berichtet, daß von 180 Jesuiten sich höchstens 12 oder 13 in der Indianermission befanden (S. 384).

[115] *P. Master Dunne SJ*, Early Jesuit Missions in Tarahumara (Berkeley 1948).

[116] Die beste Biographie schrieb der amerikanische Forscher der „Grenzmission" *H. E. Bolton*, Rim of Christendom. A Biography of Eusebio Francisco Kino, Pacific Coast Pioneer (New York [1]1936, 1960). Als bedeutendste Quelle für die Kenntnis seines Lebenswerks gelten die „Favores Celestiales", 1699—1710 geschrieben mit biographischem Charakter, hrsg. mit wissenschaftlichem Kommentar von *H. E. Bolton*, Kino's Historical Memoir of Pimeria Alta, 2 Bde (Cleveland 1919). *E. J. Burrus SJ*, Kino Reports to Headquarters (Rom 1954) (Briefe Kinos an die Generale der Gesellschaft Jesu); *ders.*, Kino writes to the Duchess (Rom 1965), span. (Madrid 1964) (Briefe an die große Missionswohltäterin, die Herzogin von Aveiro); *ders.*, Kino's Plan to the Development of Pimeria Alta, Arizona and Upper California (Tucson, Arizona 1961) (der große Rechenschaftsbericht an den Vizekönig von Mexiko [1703]).

[117] *E. J. Burrus*, La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús (1567—1967), 2 Bde (Madrid 1967), bes. I 15—26 (führt 31 Karten der von Kino erforschten und kartographisch erfaßten Gebiete an, wovon 10 im 2. Bd veröffentlicht sind!).

[118] *E. F. Kino SJ*, Vida del P. Francesco J. Saeta SJ Sangre Misionera en Sonora, hrsg. von *E. J. Burrus* (Mexiko 1961). Das 8. Buch dieser Bibliographie ist betitelt: Dictámenes de Misionero Apostólico del Venerable Padre Francisco Javier Saeta, sacados de sus cartas y de su religiosa conversación, 159—183.

[119] Rim of Christendom 594. — Er nennt für die beiden ersteren Gebiete: Benz, Fraidenegg, Gerstner, Gratzhoffer (= Kratzhoffer), Hoffenrichter, Hlava, Keller, Klever, Kolub, Kürtzel, Middendorff, Miner, Mentwich, Och, Pauer, Rhuen, Sedelmayr, Segesser, Slerag, Steb, Stiger, Wazet und Weiß, für Kalifornien: Baegert, Bischoff, Consag, Ducrue, Gasteiger, Gordon, Helen, Link, Neumayr, Retz, Tempis, Tuersch und Wagner. Über die Missionen in Kalifornien vgl. *P. M. Dunne*, Black Robes in Lower California (Berkeley 1968).

ber 1751 an den General zählt der Schweizer Provinzial Joh. Ant. Balthasar von 624 Mitgliedern in der mexikanischen Provinz nur 111 Missionare in den Gebieten des Nordwestens und Kaliforniens [120].

Die Mission der Jesuiten in den brasilianischen Provinzen — Brasilien (seit 1503) und Maranhão (seit 1627) — konnte sich im 17. und 18. Jh. im Gegensatz zum spanischen Amerika weniger entfalten, obwohl es nicht an Kräften fehlte. Die portugiesische Heimat erlaubte weder die Gründung einer Universität noch die einer Druckerei. Industrien, bei deren Entwicklung die Jesuiten mithalfen, wurden eingeschränkt oder verboten, um die Kolonie nicht allzu mächtig werden zu lassen. Die alle überragende Gestalt der Jesuiten des 17. Jh. ist der bereits oben erwähnte P. Antonio Vieira (1608—97) [121]. Schon als Knabe war er mit seinen Eltern nach Brasilien gekommen; 1623 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Zunächst als portugiesischer Gesandter in verschiedenen Ländern tätig, kehrte er 1652 als Missionar nach Brasilien zurück. Wegen seiner gerechten und menschlichen Stellungnahme zugunsten der Indianer deportierten ihn die portugiesischen Kolonisten mit den anderen Jesuiten des Kollegs von Belem nach Portugal, wo er wegen einzelner Lehren in seinen prophetisch-utopischen Werken, zumal der „Esperanças de Portugal", „Quinto Imperio do Mundo" und der „Historia de futuro", nach einem 4jährigen Prozeß von der Inquisition eingekerkert wurde. Ein Regierungswechsel 1669 befreite ihn [122]. Vieira sieht im weithin ausgebauten Padroado das von Gott gewollte Instrument für das endgültige Reich des Messias, das fünfte Reich der Eschatologie, das mit der Weltherrschaft Portugals zusammenfällt [123]. Zu seiner Rechtfertigung 1669—75 in Rom, wurde er der Jurisdiktion der portugiesischen Inquisition entzogen. Alle angebotenen kirchlichen Würden schlug er aus und begab sich nach 20jähriger Verbannung wieder in die Maranhão-Mission, wo er im Kolleg von Bahia 1697 im Alter von 89 Jahren starb. Danach schien die Kraft der Gesellschaft Jesu in Brasilien erschöpft. Die Entdeckung der Goldminen von Minas Geraes und die Kaffeeplantagen von São Paulo boten

[120] Handschrift im Archiv Al Gesù „Fondo Jesuitico" (jetzt Generalarchiv der SJ), 630 C.

[121] *R. Ricard*, Antonio Vieira et les missions du Brésil septentrional au XVII^e siècle (Löwen 1927) (auch in Études et documents [Löwen 1930] 189—203); *C. R. Boxer*, A Great Luso-Brazilian figure: Padre Ant. Vieira (London 1957); *R. Cantel*, Prophétisme et Messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira (Paris 1960); *M. Haubert*, L'Église et la défense des „sauvages": Le Père Ant. Vieira au Brésil (Brüssel 1964). In diesen neueren Werken werden überall auch die Quellensammlungen, zumal seine Schriften und 15 Bände seiner Predigten, angegeben.

[122] Den Prozeß behandelt das 2bändige Werk von *Hernani Cidade*, Ant. Vieira, Defesa Perante o Tribunal do Santo Oficio (Bahia 1957).

[123] *R. Ricard*, Prophecy and Messianism in the Works of Antonio Vieira: The Americas 17 (April 1961) 357—368 (vor allem im Anschluß an *R. Cantel* a. a. O.), weist auf die Nachwirkungen des Joachim von Fiore hin und zeigt S. 365—367 die Übereinstimmung mit dem Gedankengut des Franziskaners Gonzalo Tenerio in Perú.

nicht mehr die Möglichkeiten einer Missionierung wie früher. 1759 erfolgte die Ausweisung der Jesuiten durch Pombal.

Im französischen Kolonialgebiet hatten die Kriege zwischen Irokesen und Huronen und die Ermordung der unter letzteren tätigen Jesuiten (1642—49) den Zusammenbruch der erfolgreich begonnenen Mission bedeutet. Erst seit 1665, als Carignan Kanada vorerst für Frankreich gesichert hatte, konnten auch die Missionen nach einzelnen früheren Versuchen wieder angefangen werden, in denen die Jesuiten bis zum Pariser Frieden von 1763, in dem Kanada an England verlorenging, tätig waren. In diesen 100 Jahren stellten sie 320 Missionare, meist für die fünf nach dem Muster von Paraguay aufgebauten Indianerdörfer[124]. Neben den Jesuiten wirkten nach einer Abmachung (1632) mit den französischen Kapuzinern diese in Akadien, während in Kanada selbst Sulpizianer, Pariser Missionare und Franziskaner-Rekollekten die Arbeit der Jesuiten unterstützten.

In den Indianerkriegen waren zahlreiche katholische Indianer nach Süden und Südosten abgedrängt worden. Das veranlaßte die großen Forschungsreisen der Jesuiten, zumal des P. Jacques Marquette (1637—75), der 1673 zum Mississippi gelangte und hier unter den Illinois- und Miami-Indianern missionierte. Anderen Franzosen, wie de la Salle (und in seiner Begleitung der Franziskaner Louis Hennepin, † 1701), gelang schließlich die Erforschung des gesamten Stroms bis zu seiner Mündung. Die Missionstätigkeit der Jesuiten beschränkte sich auf die ihnen bekannten Indianerstämme im nördlichen Gebiet, während andere Missionare, zumal der Auswärtigen Missionen von Paris, weiter im Süden tätig waren. Keiner Gruppe war wirklicher Erfolg beschieden. Trotz aller Bemühungen erhielt Louisiana auch keine kirchliche Organisation, sondern stand bis zum 18. Jh. unter Québec.

3. Andere Orden

Die Dominikaner waren die ersten Missionare Perús, und sie haben sich von dort aus über ganz Südamerika ausgebreitet. Gleichsam als programmatische Symbole dürfen die beiden Heiligen des Ordens in Perú angesehen werden: Rosa von Lima (1586—1617), die Kreolin, Mitglied des Dritten Ordens und Beispiel des kontemplativ-mystischen Lebens[125], und Martín de Porras

[124] Für Quellen und Lit. *Streit* II und III. *F. B. Steck OFM*, Marquette Legends (New York 1960). (Versucht den Nachweis, daß nicht Marquette der Entdecker des Mississippi war, sondern 2 seiner jüngeren Mitbrüder, die aber das große Ansehen des älteren Mitbruders benutzten, um die Berichte darüber in seinem Namen herauszugeben!) Ferner *C. de Rochemonteix*, Les Jésuites et la Nouvelle France au XVIII[e] siècle, 2 Bde (Paris 1906); *S. Delacroix* a. a. O. II 281—299. — *C. C. O'Neill*, Church and State in French Louisiana (New Haven 1966).

[125] Die erste Biographie erschien 1654 (*Streit* II 536), eine zweite 1659 (ebd. 550), und danach folgten fast jährlich Biographien in den verschiedensten Sprachen.

(oder Porres, 1569—1639), der Mulatte aus Lima, in der Heilkunde ausgebildet und Dominikanerbruder, der allen Kreisen und Rassen in hingebender Nächstenliebe sich verschenkte [126].

Auch die Dominikaner haben im 17. und 18. Jh. die im 16. Jh. grundgelegten Missionen unter den Indianern beibehalten und weiter ausgebaut. Besondere Verdienste erwarben sie sich in der Förderung der höheren Studien. Neben den im 16. Jh. errichteten Staatsuniversitäten in Lima und Mexiko hatten sie bereits seit 1538 die Universität von Santo Domingo inne, die bis zum 18. Jh. weiterbestand. 1620 begannen sie ein Studium generale in Guatemala, das aber erst 1676 als Real y Pontificia Universidad de San Carlos als volle Universität ausgebaut und anerkannt wurde. 1685 folgte die Gründung der Universität von Santiago de Chile, dann 1688 die von Quito. Im 17. Jh. begann an den meisten Orten eine mit heftigen Kämpfen verbundene Konkurrenz durch die Jesuiten, die sich auf ähnliche Breven der Päpste stützen konnten wie die Dominikaner, so daß z. B. in Bogotá, Quito und Santiago de Chile je eine Universität der Dominikaner und Jesuiten erstand. Im 18. Jh. wurde das Dominikanerkloster San Juan de Letrán auf Kuba zur Universität ausgebaut, 1721 ebenso ihr Colegio Seminario von Caracas [127]. Alle diese Anstalten standen irgendwie im Dienste der Mission unter den Indianern, weil Welt- wie Ordensklerus und die staatlichen Beamten hier ihre Bildung erhielten, auch an Lehrstühlen für die einheimischen Sprachen.

Die humanistisch-wissenschaftliche Ausrichtung der Missionsarbeit hatten im 16. Jh. vor allem die Augustiner-Eremiten vertreten. Alonso de la Vera Cruz war der erste Theologieprofessor in der Neuen Welt (Universität von Mexiko); bereits in seinen ersten Vorlesungen 1553/54 behandelte er im Geiste eines Las Casas und mit dem Rüstzeug eines in Salamanca geschulten Theologen das Indianer-Problem [128]. Daß von seinem Geiste auch die Augustiner-Eremiten der Folgezeit beseelt waren, zeigt für die erste Hälfte des 17. Jh. die Chronik des Fray Antonio de la Calancha [129] und für das ausgehende Jahrhundert der Kreole Francisco Romero. Diesem aus Lima stammenden Augustiner, Wandermissionar Südamerikas, verdanken wir das erschütternde Werk „llanto Sagrado de la América Meridional", das — 1693 in Mailand gedruckt — sofort von der spanischen Inquisition ein-

[126] Heiligsprechung 1962. Neuere Biographien von *Vargas Ugarte* (Buenos Aires 1949), *John Jordan* (Dublin 1957) und *E. Romero* (Lima 1959).

[127] *R. Konetzke*, Spanische Universitätsgründungen in Amerika und ihre Motive: Jb für Gesch. von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas 5 (Köln 1968) 111—159.

[128] *E. J. Burrus*, Las Casas and Veracruz: their Defense of the American Indians Compared: NZM 22 (1966) 201—212; *ders.*, The Writings of Alonso de la Vera Cruz, II: The Defense of the Indians: Their Rights. Latin Text and English Translation (Rom-St. Louis 1968).

[129] Cronica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú I (Barcelona 1639), II (Lima 1653).

gezogen wurde und eine furchtlose Anklage der spanischen Ausbeutungspolitik der Indianer darstellt[130]. Trotz aller Bemühungen Romeros und der von ihm geworbenen Missionare gelang es nicht, die heidnischen Tamesindianer der Provinz Popayán im heutigen Kolumbien zu gewinnen[131]. — Die Reformbewegung der Unbeschuhten Augustiner (Augustiner-Rekollekten) gründete zu Beginn des 17. Jh. in der Einöde von Raquira, nördlich von Santa Fé de Bogotá, die erste Einsiedelei U. L. Frau de la Candelaria, Ausgangspunkt einer religiösen Erneuerung in Kolumbien, Venezuela und Mittelamerika, später auch in Perú und Mexiko und gleichzeitig Zentrum neuen missionarischen Eifers. Das fruchtbarste Missionsfeld sollte sich ihnen allerdings auf den Philippinen eröffnen[132].

Als letzte spanische Missionare trafen um die Mitte des 17. Jh. die Kapuziner in Amerika ein, im heutigen Venezuela. Der Indienrat war zwar nicht bereit gewesen, einen neuen Orden in Amerika zuzulassen; aber der Laienbruder Francisco de Pamplona, der als ehemaliger General Don Tiburcio de Redín gute Beziehungen zu Philipp IV. hatte, setzte es durch, daß 1648 mit der Missionsarbeit in Darien und 1650 in Venezuela selbst begonnen werden konnte[133]. Die ersten Kapuziner gründeten keine großen Konvente und nahmen keine Novizen aus den Reihen der Kreolen auf. Sie blieben so mehr als die übrigen Orden mit ihren spanischen Heimatprovinzen verbunden[134]. Auch missionsmethodisch suchten die Kapuziner einen neuen Typ zu verwirklichen. Sie stießen vom Norden zu den noch heidnischen Indianern vor, wo sie kleine Konvente errichteten, und allmählich immer weiter nach Süden und Südosten. Dank dieser unauffälligen Tätigkeit gelang es ihnen, alle Zeitwirren zu überdauern[135].

Es fällt auf, daß von der Teilnahme der Frauenorden am Bekehrungswerk in Amerika entweder gar nichts oder nur beiläufig etwas geschrieben

[130] Den langen Titel der Mailänder Ausgabe *Streit* II 655.

[131] *J. Metzler*, Das Missionsunternehmen des Francisco Romero OESA Ende des 17. Jh.: NZM 21 (1965) 1—17.

[132] Neben *A. Ybot León* a. a. O. II 795 ff vgl. vor allem *J. A. Salazar*, Los Estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada 1563—1810 (Madrid 1946) 123 ff; dazu das Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini I (Rom 1954), II (1961).

[133] Die erste Biographie schrieb der Kapuziner-Chronist *Mateo de Anguiano*, Vida y virtudes del Capuchino Español, el Venerable Servo de Dios Fray Francisco de Pamplona (Madrid 1686); eine moderne kritische: *L. de Aspurz* (Madrid 1951). Vgl. auch *B. de Carocera*, F. Francisco de Pamplona, organisador de Misiones y conductor de Misioneros: MH 9 (1952) 5—51.

[134] Über die amerikanische Kapuzinermission unterrichtet *Froilán de Rionegro*, Relaciones de las Misiones de los PP. Capuchinos en las Provincias españoles hoy República de Venezuela (1650—1817), 2 Bde (Sevilla 1918). Weitere Quellen und Lit. bei *A. Ybot-León* a. a. O. 1021 ff.

[135] Aufschlüsse über die ethnologisch-linguistischen Arbeiten der Kapuziner bietet deren Zschr. Venezuela Misionero I (Caracas 1938) ff.

wird[136]. Aus den Angaben älterer Schriftsteller können wir aber schließen, daß seit den Zeiten eines Bischofs Juan de Zumárraga, dem die Königin Isabella 1531 und 1535 Tertiarinnen („Beatas") zur Unterstützung gesandt hatte, das Problem der Frauenerziehung und -bildung von den Missionaren angegangen wurde. Gegen Ende des 17. Jh. zählt man z. B. in der Stadt Mexiko allein 22 Frauenklöster und in Puebla 10[137]; alle diese Klöster hatten Spanierinnen, Kreolinnen wie Indianerinnen als Schülerinnen[138]. Solche Klöster wurden auch für Indianerinnen, Töchter der Kaziken, gegründet, so 1724 das Kloster Corpus Christi in Mexiko[139]. Von hier aus wurden die Indianerinnenklöster von Cosamalsapán (1737) und Oaxaca (1782) ins Leben gerufen, und zwar gerade um unliebsame Spannungen unter den Rassen zu vermeiden. Den Indianerinnen war der Zugang zu den Orden niemals abgesprochen worden[140]. Die Provinzialsynode von Charcas (= Sucre, Bolivien) von 1629 bestimmt ausdrücklich, daß in den Klöstern allen Schwestern gleiche Rechte zuständen. Sie betont besonders, daß auch die Mischlinge unter die Chorschwestern aufgenommen werden mußten, „cum apud Deum fides non genus in pretio sit"[141]. In den weiter entfernten Provinzen haben Missionare wohl vielfach das Beispiel der Beatas des 16. Jh. nachgeahmt und mit Indianertöchtern Beaterios gegrün-

[136] Es ist mir keine zusammenfassende Arbeit über dieses Thema bekannt, obwohl in einzelnen Quellen und in Monographien einzelner Frauenklöster darauf hingewiesen wird.

[137] *F. Chevalier*, La formation des grands domaines au Mexique (Paris 1952) 330 f.

[138] Ebd. 331. Über die Klöster der Stadt Mexiko vgl. die Monographie von *J. Muriel*, Conventos de monjas en la Nueva España (Mexiko 1946). In Lima zählte man zu Beginn des 17. Jh. sechs Frauenklöster. *B. Cobo SJ*, Fundación de Lima (Ed. F. Mateos) (Madrid 1956) 428—433; von besonderem Interesse ist das Kapitel über die Karmelitinnen, Del colegio de Nuestra Señora del Carmen, ebd. 434—436, das gleichzeitig eine Mädchenschule und ein Mädchenwaisenhaus unterhielt. Über die Erziehungsarbeit eines Dominikanerinnenklosters in Oaxaca vgl. *J. Muriel*, Notas para la Historia de la educación de la mujer durante el Virreynato. Estudios de Historia Novohispana II (1968) 25—33.

[139] *J. Muriel*, Las indias caciques de Corpus Christi (Mexiko 1963). Das Werk enthält nebst einer gründlichen Einleitung 8 Biographien von Indianerinnen-Schwestern.

[140] *F. de Lejarza OFM*, Expansión de la Clarisas en América y Extremo Oriente: Archivo Ibero-Americano 14 (1954) 446 f 450 f. Ein anderes Kloster wurde in der Provinz Michoacán (in Valladolid) 1743 eingeweiht. Die Einweihungspredigt hielt der Weltpriester *Juan Wallo Anguita*. Sie erschien im Druck: Oración panegírico de la dedicación del convento de indias capuchinas de Valladolid de Michoacán (Mexiko 1743). *Beristain de Sousa*, Bibliografía Hisp. Am. Sept. (Ed. Mexiko 1947) I 144.

[141] MH 21 (1964) 120. — Daß auch Negerinnen aufgenommen wurden, zeigt eine beiläufige Bemerkung des Franziskaner-Chronisten Diego de Córdova Salinas, Crónica Franciscana de las Provincias del Perú, hrsg. von *L. G. Cañedo* (Washington 1957) 950. Er spricht von einer Negerin, die mit ihrer Tochter nach ihrer Freilassung aus der Sklaverei ins Klarissinnenkloster von Cuzco eintrat. — Arme Indianerinnen, welche die geforderte Mitgift nicht aufbringen konnten, kamen vielfach als Dienerinnen mit ihren vornehmen kreolischen Herrinnen, denen sie auch im Kloster weiter dienten und in deren Zellen sie auch meistens wohnten. (Vgl. den Hinweis bei *J. de Palafox y Mendoza*, Virtudes del Indio [Ed. Madrid 1893] 58.)

det. Zwei dieser Klöster hebt der Kapuziner Fr. Francisco de Ajofrín in seinen Erinnerungen über seine Bettelreise in Mexiko hervor[142]. Der Chronist der Dominikaner-Provinz von Guatemala berichtet von Fr. Benito de Villacañas OP, daß er solche Beaterios in Guatemala und San Juan Sueatepequez gründete und für die Schwestern die Lebensgeschichte Christi und das Leben der heiligen Katharina von Siena in ihrer Sprache (= Cachiquel) verfaßte[143]. Welchen Beitrag die Frauenklöster zum kulturellen Leben der einzelnen Länder geleistet haben, kann erst eine gründliche Einzelforschung aufzeigen. Es genüge hier der Hinweis auf die Lyrikerin, Dramatikerin und Essayistin Sor Juana Inés de la Cruz (1648—95), die als Kreolin und Karmelitin durch alle Wirren ihres Heimatlandes Mexiko hindurch bis heute als „bedeutendster Schriftsteller, der je in Mexiko geboren wurde", anerkannt ist[144].

Der Linderung von Not und Krankheit dienten neben allen Orden auch die auf eigenem Boden entstandenen Sozietäten, so die zahlreichen Bruderschaften, die für Spanier, Indianer und Neger ins Leben gerufen wurden. In Brasilien übernahm vor allem die Bruderschaft der „Misericordia", deren Vorbild bereits 1498 in Lissabon entstand, die gesamte soziale Hilfeleistung. Speziell in der Krankenpflege taten sich die Barmherzigen Brüder des heiligen Johannes von Gott hervor, welche seit 1603 in Mexiko tätig waren. Von hier aus errichteten sie ihre Spitäler in den mittel- und südamerikanischen Ländern und gewannen, besonders auch im Dienste der Pestkranken und Aussätzigen — im Pestjahr 1736 verloren sie allein in Mexiko 16 ihrer Mitglieder —, in allen Kreisen der Bevölkerung Anerkennung[145]. Schon vorher, 1594, hatte Clemens VIII. einer durch Bernardino Álvarez in Mexiko gegründeten Gemeinschaft die Privilegien der Barmherzigen Brüder verliehen. Sie wurden nach dem ersten von ihnen in Mexiko errichteten Spital, das dem heiligen Hippolyt geweiht war, Hippolitaner genannt. Ihre Mitglieder legten nach dem ersten Gelübde, sich der Pflege aller Kranken zu widmen, auch die Gelübde des Gehorsams und seit 1700 auch der Keuschheit ab[146].

[142] *B. de Carrocera OFMCap*, Noticias Misionales de Méjico en los años 1763 à 1767: MH 11 (1954) 218 (Xalapa), 227 in Salvatierra. Über die Beaterios von Indianer-Schwestern im 16. Jh. vgl. vor allem *G. de Mendieta OFM*, Historia Eclesiástica Indiana (Ed. Mexiko 1870) 420—424.

[143] *F. Ximénez OP*, Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala II (Ed. Guatemala 1930) 49. Ebd. 282 erwähnt er die Calle de las Beatas Indias in Guatemala.

[144] Letzte Gesamtausgabe in Mexiko 1969. — *R. Ricard* zeigt in einer Einzeluntersuchung wie im Lebenswerk der Dichterin spanisch-kreolische und indianisch-einheimische Elemente zu einer natürlichen Einheit verwoben sind. (Sur „El Divino" Narciso de Sor Juana Iñés de la Cruz. Mélanges de la Casa de Velazquez, 5 (Paris 1969) 309—329.

[145] *L. Lopetegui - F. Zubillaga*, Historia 736—738.

[146] Ebd. 736; *Heimbucher* I 607 f.

Einen eigenen Charakter bewahrte jedoch der in Guatemala entstandene Orden der Bethlehemiten. Er geht zurück auf Pedro de San José Betancur (1616—67), der sich zunächst dem Unterricht der Kinder, aber bald auch der Pflege der Rekonvaleszenten, zumal der Fremden und Durchreisenden, annahm. Die Helfer Betancurs führten nach seinem frühen Tod das Werk weiter und gründeten einen Orden von Laienbrüdern (1672 päpstlich anerkannt). Er verbreitete sich überraschend schnell nach Mexiko und Südamerika. Gegen Ende des 18. Jh. kam es zur inneren Auflösung, so daß der Orden 1820 aufgehoben wurde. Noch zu dieser Zeit zählte er 10 Spitäler in der mexikanischen und 22 in der peruanischen Provinz[147]. Eine ähnliche Gründung für die Frauen, welche Maria Anna del Galdo 1688 in Guatemala ins Leben rief, fand eine nur schwache Verbreitung (1820 aufgelöst)[148].

Jeder der genannten Spitalorden zählte in seinen Reihen im Lande selbst ausgebildete Ärzte. Daß jede Rassendiskriminierung bei Behandlung der Kranken ausgeschlossen war, macht zu einem guten Teil ihre große missionarische Bedeutung aus.

III. Die Aufklärung und ihre Folgen

Eine gerechte Würdigung der Aufklärung in Lateinamerika ist immer noch äußerst schwierig. Wenn schon die spanisch-portugiesische Geistesgeschichte des 18. Jh. bis in die jüngste Vergangenheit als Zeit des Obskurantismus und der scholastischen Erstarrung kaum beachtet wurde, so gilt das erst recht von Amerika, von dessen Geistesleben in der Kolonialzeit in Europa wenig bekannt ist. Die Folge davon war, daß sich die historische Forschung in nur geringem Maße mit diesen kulturellen Erscheinungen, an denen die Missionare bedeutenden Anteil haben, befaßt hat[149]. Die erste Generation der Missionare in Mexiko, etwa die Bischöfe Juan de Zumárraga und Vasco de Quiroga, waren geprägt vom zeitgenössischen Humanismus, Zumárraga

[147] *J. Specker*, Der Spiritualorden der Bethlehemiten in Lateinamerika (1667—1820): Das Laien-Apostolat in den Missionen (Festschr. Joh. Beckmann) (Schöneck/Beckenried 1960) 181—199.

[148] *Heimbucher* I 609.

[149] „Die Geschichte des Rationalismus und der Aufklärung in Brasilien ist noch fast völlig unerforscht, und ihre Einwirkungen auf das religiöse Leben Brasiliens lassen sich noch nicht abschätzen." *R. Konetzke*, Forschungsproblem zur Gesch. der Religionen und ihrer Bedeutung in den Kolonisationen Amerikas: Saeculum 10 (1959) 95. — Diese Feststellung gilt mit gewissen Gradunterschieden auch für Spanisch-Amerika, für das wir ebenfalls keine zusammenfassende Darstellung besitzen. Das gründliche Werk von *J. Sarrailh*, L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle (Paris 1954) beschränkt sich grundsätzlich auf das spanische Mutterland, erlaubt jedoch manche Rückschlüsse auf die Neue Welt. Zur Aufklärung vgl. Kap. 18 in diesem Handbuch.

durch Erasmus [150], Quiroga durch Thomas Morus [151]. Diese geistige Haltung blieb irgendwie bestimmend, gerade auch für die Missionsarbeit. Zwei Einrichtungen verbanden immer mit dem europäischen Geistesleben: die Bibliotheken, zumal die der Klöster, und die Universitäten.

Hinsichtlich der Bibliotheken lassen sich, wenn auch nur einige Monographien darüber vorliegen und wenige Angaben oder gar Bücherlisten aus den ersten Zeiten veröffentlicht sind, aus den vorhandenen Hinweisen in Briefen, Chroniken und Büchern [152] zwei Tatsachen feststellen: 1) Die Büchersammlungen waren umfassend; gewiß hatten die theologischen Werke das Übergewicht, doch fehlten nicht die Werke aus der klassischen und modernen Literatur; 2) Neuerscheinungen in Europa, selbst aus entfernten und protestantischen Städten erreichten verhältnismäßig schnell die spanisch-amerikanischen Länder [153].

Entscheidende Elemente des Geisteslebens waren die Universitäten. Gegen Ende der Kolonialzeit besaß Spanisch-Amerika 23 Universitäten. Davon waren 7 vollausgebaute staatliche Universitäten, die wohl auch eine theologische Fakultät besaßen, die aber, wie in der Heimat, von Welt- und Ordenspriestern versehen wurden. Neben den staatlichen Universitäten bestanden noch 16 weitere, ebenfalls staatlich anerkannte Hochschulen mit

[150] *M. Bataillon*, Erasmo y España, 2 Bde (Mexiko - Buenos Aires 1950), zumal das letzte Kap. des 2. Bandes über die Auswirkungen des Erasmus in Mexiko, das in der französischen Ausgabe fehlt.

[151] *S. Zavala*, La „Utopia" de Tomás More en la Nueva España (Mexiko 1937); neu mit weiteren ergänzenden Studien hrsg. in „Recuerdo de Vasco de Quiroga" (Mexiko 1965).

[152] *F. Fernández de Castillo*, Libros y Libreros del siglo XVI (Mexiko 1914) (meist Bücherlisten, welche durch Beamte der Inquisition bei der Ankunft der Schiffe in Veracruz angefertigt wurden). Der argentinische Jesuit und Historiker *G. Furlong* weist auf eine entsprechende Arbeit mit dem ironischen Wort hin: „A los pobres de espíritu que creen y propagan que el Nuevo Mundo no llegaban sino novenas y trisagios, les recomendamos nuestra monografía sobre las ‚Bibliotecas Argentinas durante la Dominación Hispánica. Buenos Aires 1944'": Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata 1536—1810 (Buenos Aires 1952) 52.

[153] Vgl. z. B. *J. Beckmann*, Alte Basler Drucke im Dienste der Christianisierung Mexikos: ZSKG 59 (1965) 107—112. Wenn gegen den lebendigen Geistesaustausch mit den europäischen Zentren der Kultur die Tätigkeit der Inquisition ins Feld geführt wird, so übersieht man dabei den großen Unterschied zwischen Theorie und Praxis. Wohl bestanden für die Ausfuhr und für die Einfuhr verdächtiger oder gar häretischer Bücher strengste Vorschriften. Die Feststellung, welche *M. Defourneaux* (L'inquisition espagnole et les livres français au XVIII[e] siècle [Paris 1963] für das 18. Jh. machen konnte, daß die Buchhandlungen von Sevilla nicht nur jahrelang, sondern sogar jahrzehntelang von den Angestellten der Inquisition nicht kontrolliert wurden, gilt auch für das 17. und 16. Jh. Für die Einfuhr sprechen die von *F. Fernández de Castillo* (a. a. O.) veröffentlichten Listen, wobei immer wieder bemerkt wird, daß so und so viele Kisten Bücher für Ordensmitglieder bestimmt waren, welche nicht der Kontrolle der Inquisition unterworfen waren. Der ziemlich oberflächlich katalogisierte Rest war wohl einzig für den Vertrieb durch den Buchhandel bestimmt.

nur philosophischen und theologischen Fakultäten. 14 davon wurden von den verschiedenen Orden, 2 von Bischöfen geführt. Das Schwergewicht des höheren Unterrichtes lag unbestritten bei den Staatsuniversitäten, in denen der Einfluß der Laien vorherrschte [154].

Bibliotheken und Universitäten haben das Eindringen neuer Ideen und auch das Einströmen der Aufklärung mit ihren positiven und negativen Elementen vorbereitet. Das Jesuitenkolleg vom Heiligen Paulus in Lima besaß bereits die Opera omnia von Isaac Newton, ferner Geschichten und Veröffentlichungen der Académie des sciences und der Preußischen Akademie in Berlin. Die Hauptwerke eines der bedeutendsten Vorkämpfers der positiven Aufklärung, des Benediktiners Fr. Benito Gerónimo Feijóo y Montenegro († 1764), das „Teatro crítico universal" in 8 Bänden und die „Cartas Eruditas" in 6 Bänden fanden sich nicht nur in der Kollegsbibliothek, sondern auch in den persönlichen Bibliotheken der Professoren [155]. Sogar Werke der englischen Deisten waren neben denen der Naturwissenschafter weithin in den Bibliotheken vertreten, während den französischen Deisten Bayle, Voltaire, Rousseau und den Enzyklopädisten erst durch den spanischen Minister Graf von Aranda der Zugang zu den überseeischen Gebieten geöffnet wurde; er ordnete sogar ihre Einfuhr an [156]. Die in Mittel- und Osteuropa weitverbreiteten lateinischen Werke des deutschen Philosophen Christian Wolff waren in verschiedenen Bibliotheken Amerikas zu finden [157] (vgl. Kap. 18).

Diese Bücher wurden allerorts eifrig studiert und in den Vorlesungen der Universitäten und Kollegien benützt. Wenn die gebildeten Kreolen, selbst Missionare auf entlegenen Posten, sich mit dem Geistesleben Europas vertraut zeigten, so dankten sie es der Bildung, die sie an den Universitäten bzw. in ihren Klöstern erhalten hatten [158]. Für die Aufnahme des modernen europäischen Geisteslebens sei hier nur auf zwei Beispiele der Jesuitenuniversitäten von Quito und Córdoba hingewiesen. In Quito war der Schweizer Jesuit Jean Magnin wohl der erste, welcher sich nach 1746 systematisch mit René Descartes auseinandersetzte [159]. Der englische Jesuit Tho-

[154] So wurden von 150 000 zwischen 1550 und 1821 erteilten akademischen Graden allein 39 367 von der Universität Mexiko verliehen. *J. T. Lanning*, The Church and the Enlightenment in the Universities: The Americas 15 (1958/59) 334.

[155] *L. Martín*, The Intellectual Conquest of Peru, The Jesuit College of San Pablo (New York 1968) 93—96. Die Werke Feiyóos in spanischer und lateinischer Sprache waren nach *G. Furlong* a. a. O. 64 „von Mexiko bis Tucumán" in allen Bibliotheken vorhanden.

[156] *G. Furlong* a. a. O. 47.

[157] *G. Furlong* a. a. O. Register (S. 751).

[158] Wenn auch die einzelnen Orden in ihren Studienzentren den höheren Unterricht in Philosophie und Theologie durch ordenseigene Kräfte versahen, so mußten diese doch die notwendigen Grade für das Lektorat an den Universitäten erwerben.

[159] Bereits 1747 hatte er eine Arbeit über Descartes aus dem Französischen ins Lateinische übersetzt, ein Manuskript von 262 Blättern, das sich heute in der Nationalbibliothek von

mas Falkner, ein Schüler Newtons, führte in Córdoba die naturwissenschaftlichen Experimente ein und schloß sich in seinen philosophischen Vorlesungen eng an Christian Wolff an [160]. Vor ihm hatte allerdings schon sein Mitbruder Domingo Muriel die moderne Philosophie in seine Vorlesungen eingebaut. 1749 schrieb einer seiner Schüler über ihn: „Er fügte zum Verständnis der alten scholastischen Philosophie eine genaue Kenntnis der modernen hinzu." [161] Daher kann entgegen falschen Auffassungen Richard Konetzke feststellen, „daß Rationalismus und Aufklärung früh und schnell auch im spanischen Amerika Verbreitung gefunden haben und daß man dort die zeitgenössischen Strömungen Europas fast unmittelbar miterlebte ... gerade Geistliche, Mönche und Domherren sind die Wegbereiter der Aufklärung im spanischen Amerika gewesen ..., vor allem haben die Jesuiten die modernen Ideen bekannt gemacht ..." [162] So konnten die Ideen der Aufklärung durch Universitäten, Kollegien und Seminarien alle Bildungsschichten der einzelnen amerikanischen Länder erfassen. Sie wirkten sich zunächst durchwegs positiv aus. Die Studien wurden allenthalben gehoben und ausgeweitet, und ein frischer Wind ging durch die etwas erstarrten Institutionen [163]. Es entstanden Zentren naturwissenschaftlicher Forschung und Gesellschaften von Gelehrten. Eine erste Welle der periodischen Presse zeigte sich, starb aber selbst in den großen Ländern wie Mexiko und Perú nach einigen Jahren wieder ab. In allen diesen Bewegungen stellte der Klerus die ersten Mitarbeiter; der Episkopat förderte diese Beteiligung oder stellte sich jedenfalls nicht direkt dagegen. Die Inquisition erteilte großzügig die Erlaubnis für die Lesung verbotener Bücher oder sah über Verstöße gegen das Indexgebot hinweg [164]. Im ganzen konnte sich die Auf-

Quito befindet. *J. Beckmann*, La première Traversée de la Colombie par un missionnaire suisse (1725). Le Père Jean Magnin SJ: Annales Fribourgeoises 46 (1964) 33—65. — *G. Furlong*, Filosofía, gibt seinem zweiten Teil, der vor allem die Philosophie nach der Vertreibung der Jesuiten bis Ende des 18. Jh. behandelt, den Untertitel „Cartesianismo" (223—483).

[160] *G. Furlong* a. a. O. 177 f.

[161] „añadiendo a la comprensión de la antigua filosofía escolástica, el conocimiento puntual de la moderna" (*G. Furlong* a. a. O. 178).

[162] Forschungsproblem 95. Allerdings war das Verhältnis der einzelnen Orden zur Aufklärung nicht gleich. Während die Franziskaner nach den eindeutigen Anweisungen ihres Ordenskommissars überall den „modernen" Richtungen folgten und mancherorts, wie vor allem in Guatemala, zu den führenden Kreisen gehörten, hatten die Dominikaner keine einheitliche Linie. Je nach den Verhältnissen und dem Gegendruck verteidigten sie die altscholastischen Methoden oder übernahmen die neuen (*J. T. Lanning* a. a. O. 343 ff).

[163] In der eher bescheidenen San-Carlos-Universität von Guatemala belief sich die Zahl der Abschlußexamen für das Bakkalaureat in der Philosophie im ersten Viertel des 18. Jh. auf 108, im letzten Viertel dagegen auf 538; für die Theologie betrugen die entsprechenden Ziffern 22 und 79. An der Universität Mexiko stiegen die Zahlen der Lizentiaten und Doktoren der Theologie von 107 auf 184 (*J. T. Lanning* a. a. O. 339).

[164] *K. Schmitt*, The Clergy and the Enlightenment in Latin America: The Americas 15 (1958/59) 381—391.

klärung in der spanisch-portugiesischen Übersee ungehemmter entfalten als zunächst in Europa.

Als negative Momente der Aufklärung wirkten sich zunächst weniger die geistigen aus als die immer stärkeren Auswüchse des Regalismus (Kap. 11), dessen antirömische Tendenzen durch geschickte Förderungen gallikanischer und febronianischer Ideen noch verstärkt wurden [165]. Am verhängnisvollsten waren, gerade auch in der Übersee, die diskussionslos hingenommenen und immer selbstverständlicher werdenden Entscheidungen des Staates in religiösen Angelegenheiten. Zwei Ereignisse hatten weittragende Folgen. Die Ausweisung der Jesuiten, 1759/60 durch Marquis de Pombal in Portugal wie auch in den Kolonien begonnen, wurde 1767 in den spanischen Kolonien reibungslos, aber auch erbarmungslos durchgeführt und endete 1768 mit der Vertreibung der Missionare aus den Reduktionen Paraguays (vgl. S. 279). Die zur Vertreibung der Jesuiten vorgebrachten Gründe waren für Brasilien und die spanischen Kolonien durchaus verschieden. Die Hauptursache war, daß die Jesuiten ihrer ganzen inneren Struktur nach sich nicht in das regalistische Staatsgefüge eines aufgeklärten Absolutismus eingliedern ließen [166]. Wie stark die regalistische Haltung gerade mancher Bischöfe jede realistische Sehweise verhinderte, zeigt z. B. der Hirtenbrief des Bischofs von Puebla, Fabián y Fuero, vom 28. Oktober 1767, wo es heißt, daß die Vertreibung der Jesuiten zu dem „rechtmäßigen Gebrauch der Rechte, welche Gott dem König mit der Krone verliehen hat", gehöre [167]. — Das andere, ebenso so folgenreiche Ereignis waren die Provinzialsynoden von 1771, durch den spanischen König einberufen. Den Synoden wurden bereits durch den Indienrat die genauen Traktandenlisten, der *tomo regio*, vor-

[165] Typisch ist die Tatsache, daß die Werke des französischen Oratorianers Fleury, des Löwener Professors Bernhard Zeger van Espen und des Weihbischofs von Trier Hontheim (= Febronius) zwar durch den römischen Index verboten wurden, nicht aber durch den spanischen (*N. M. Farriss* a. a. O. 102).

[166] *M. Mörner*, The Expulsion of the Jesuits from Latin America (New York 1965) (eine Sammlung von Stellungnahmen hervorragender Historiker aller Richtungen); *ders.*, The Expulsion of the Jesuits from Spain and Spanish America 1767 in the Light of 18th Century Regalism: The Americas 23 (1966/67) 156—164. Ein jüngerer französischer Amerikanist, *P. Chaunu*, faßt das heute geltende Urteil der Historiker in die Worte: „Il est incontestable que l'acte de l'expulsion des Jésuites de 1767 a porté un coup extrêmement dur à l'œuvre de l'Espagne dans le nouveau monde. Sur ce point, adversaires et amis sont définitivement d'accord: puisque, dans leur œuvre civilisatrice, dans l'aide qu'ils apportèrent à la colonisation, les milliers des Jésuites expulsés n'ont pu être remplacés": RH 214 (1955) 159. Dieselbe Feststellung macht auch der Londoner Professor *C. R. Boxer* für die portugiesischen Gebiete: „Whatever the failings of the Jesuits, the fact remains that they were the best educators, teachers, and missionaries in the Portuguese colonial world. Their sudden and the drastic removal left gaps which were not filled for centuries, if indead they have all been filled at the present day" (Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415—1825. A Succinct Survey [Johannesburg 1963] 84).

[167] *N. M. Farriss* a. a. O. 52.

gelegt. In Mexiko fand die Synode unter dem Vorsitz des Erzbischofs Franc. Ant. de Loranzana statt, 1772 folgten jene von Lima und La Plata. Loranzana legte der Bischofsversammlung die von ihm und dem Bischof von Puebla, Fabián y Fuero, ausgearbeiteten Dekrete einfach zur Abstimmung vor, so daß eine Diskussion überhaupt nicht zustande kommen konnte. Um dem Vertreter des Vizekönigs zu beweisen, wie loyal ihre Haltung gegenüber dem König war, fügten sie zwei Bestimmungen hinzu, nach welchen jeder Widerstand gegen eine königliche Verfügung oder jede Beleidigung des Königs mit der Strafe der Exkommunikation bedroht wurde[168]. Als der Bischof von Durango, José Vicente Díaz Bravo, ein solches Vorgehen der Synodenvorsteher tyrannisch nannte, machte man ihm den Prozeß. Er wurde seines Bistums beraubt und sollte sich zur Verantwortung nach Madrid begeben. Auf der Reise starb er[169]. Dagegen wurden Loranzana und sein Kollege von Puebla befördert, der erstere zum Erzbischof von Toledo (1789) und Kardinal, der andere zum Bischof von Valencia[170]. Diese regalistischen Synoden wurden in Rom nie anerkannt, und selbst Loranzana wagte nicht, die Akten zur Bestätigung vorzulegen.

Die negativen Momente der Aufklärung als Geistesbewegung machten sich in Amerika nur langsam bemerkbar und waren ganz anderer Natur als in Europa (Kap. 18). Es zeigt sich auch für das 18. Jh., daß Amerika keineswegs eine Kopie europäischer Geisteswelt war. Noch in der Übergangszeit zum 19. Jh. fanden sich in Amerika die verschiedensten Auffassungen vom streng kirchlichen bis zu rationalistischen Gedankengängen nebeneinander. Für das heutige Argentinien überschreibt G. Furlong diesen Zeitabschnitt mit „Eclecticismo“[171]. Eine eigentlich antiklerikale, radikal rationalistische Richtung setzte erst später ein, als Kreolen, die ihre Universitätsbildung in dem von Pombal beherrschten Coimbra[172] oder bereits auf französischen Hochschulen — weniger in Spanien — geholt hatten, die Lehrstühle besetzten. Doch bildete um die Wende des 18. und 19. Jh. noch die politische Freiheit das alle Richtungen einigende Element.

Das Paradoxe der spanischen Freiheits- und Unabhängigkeitsbewegung liegt darin, daß sie vor allem vom aufgeklärten Absolutismus des Mutterlandes ausgelöst wurde, und zwar gerade durch die vielfach weitblickenden und gerechten Reformvorschriften. Mögen auch manche utopische Vorstel-

[168] Ebd. 32—38. [169] Ebd. 26 f.

[170] Ebd. 35.

[171] G. *Furlong* a. a. O. 487—717.

[172] Ein typisches Beispiel ist das Leben des späteren Bischofs José Joaquino de Cunha de Azeredo Coutinho (1742—1821), der in Rio de Janeiro geboren, seine theologischen Studien in Coimbra machte, 1794 Bischof von Pernambuco wurde und im Geiste von Coimbra das Seminar von Olinda gründete. Später wurde er zum Bischof von Braganza und Miranda befördert (*E. Bradford Burns*, The Role of Azeredo Coutinho in the Enlightenment of Brasil: Hisp. Am. Hist. Rev. [Mai 1964] 145—160).

lungen damit verbunden gewesen sein[173], so lag doch die Verbesserung der Lebensbedingungen gerade für die Indianer und die Beseitigung aller Reste von Sklaverei und Zwangsarbeit diesen Vorschriften zugrunde[174]. Die oben erwähnte Rolle der Kreolen in der Aufklärung ist sehr zwiespältig. Denn die für alle Menschen geltenden Freiheitsideale widersprachen ihrer überlieferten wirtschaftlich-politischen Welt. Sie beanspruchten zwar diese Freiheit für sich, verweigerten sie jedoch den Indianern. Aus diesen Kreisen der Kreolen ging auch der spanischsprechende Klerus hervor, welcher in den Freiheitskämpfen durchwegs in der ersten Linie stand[175].

Die Leidtragenden dieser Auseinandersetzungen waren jedoch die Indianer. Die Spanier hatten sie unterdrückt und ausgenützt, aber doch langsam ein immerhin paternalistisches Verhältnis geschaffen, das die aufgeklärten Monarchen und ihre Minister noch weiter zu verbessern suchten. Obwohl die Indianer meist auf Seite der Kreolen gegen die Spanier gekämpft hatten, wurden sie von den Siegern bald einmal ignoriert, ja als nicht existent betrachtet[176]. Ihre speziellen Probleme blieben wie die der Mestizen, Neger und Mulatten bis heute ungelöst. Richard Konetzke nennt unter diesem Gesichtspunkt die Unabhängigkeitsbewegung sogar eine „Reaktion gegen den geschichtlichen Fortschritt. Auf jeden Fall ist in dieser Hinsicht die Ära der ausgehenden spanischen Kolonialherrschaft moderner gewesen als die darauffolgende Epoche der unabhängigen Staaten im 19. Jahrhundert."[177]

[173] So plante der Graf von Aranda ernstlich die Aufteilung von Spanisch-Amerika in 3 Königreiche für die 3 Söhne Karls III., der selbst dann den Kaisertitel annehmen sollte (*J. Sarrailh,* L'Espagne éclairée [Paris 1954] 58).

[174] Der Graf Aranda schrieb: „Ich begreife nicht, wie es einen Unterschied machen soll, nicht nur zwischen den Kreolen und den in Spanien Geborenen, sondern auch gegenüber den Indianern, denn allein die Umstände der persönlichen Geeignetheit soll man berücksichtigen." Und *R. Konetzke* fügt dazu die Bemerkung: „Man kann diesen spanischen Staatsmännern der zweiten Hälfte des 18. Jh. nicht den Vorwurf des europäischen Dünkels gegenüber den überseeischen Besitzungen und rassischer Überheblichkeit gegenüber den eingeborenen Bevölkerungen machen" (Staat und Gesellschaft in Hispano-Amerika am Vorabend der Unabhängigkeit: Saeculum 12 [1961] 165).

[175] *N. M. Farriss* bietet im Anhang für Mexiko die Liste aller in den Quellen genannten Priester, welche „subversive", „insurgent", „conspirator", „collaborator" usw. genannt werden. Er führt namentlich ca. 250 Weltpriester und 160 Ordenspriester aus den verschiedenen Orden auf (a. a. O. 254—265).

[176] Geradezu ein Spiegelbild dieses langsamen „nicht mehr Existierens" bietet der Rückgang der Sprachstudien in den neuen Staaten und besonders die Aufhebung der Lehrstühle für einheimische Sprachen an den staatlichen Universitäten.

[177] Staat und Gesellschaft a. a. O. 164.

15 (b). Kapitel

Die Glaubensverbreitung in Afrika

QUELLEN: *A. Brásio CSp*, Monumenta Missionaria. Africa Ocidental 6—10 (Lissabon 1955/65); *G. A. Cavazzi de Montecuccolo*, Istoria Descrittione de' tre Regni Congo, Matamba et Angola (Mailand 1690) (portug. Ausg. 2 Bde [Lissabon 1965]; Relations sur le Congo du *P. Laurent de Lucques* (1700—17), hrsg. von *J. Cuvelier* (Brüssel 1953); *G. M. Theal*, Records of South-Eastern Africa, 9 Bde (London 1898/1903); *C. Beccari SJ*, Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti, 15 Bde (Rom 1903/17); *T. Somigli di S. Detole OFM*, Etiopia Franciscana, 2 Bde (Quaracchi 1928/48).
LITERATUR: *C. P. Groves*, The Planting of Christianity in Africa I (to 1840) (London 1948); *L. Jadin*, L'Afrique et Rome depuis l'époque des découvertes jusqu'au XVII[e] siècle. XII[e] Congrès International des Sciences Historiques. Rapports, II: Histoire des Continents (Louvain 1965) 33—69; *J. Cuvelier*, L'ancien royaume du Congo (Brüssel 1946); *Durval Piros de Lima*, O Oriente e a Africa desde a Restauração a Pombal (Lissabon 1946); *A. L. Farinha*, A expansão da Fé na Africa e no Brasil (Lissabon 1942); *J. Janin*, La Religion aux Colonies Françaises sous l'ancien régime (de 1626 à la Révolution) (Paris 1942); *Sidney R. Welch*, Portuguese and Dutch in South Africa 1641—1806 (Kapstadt 1951); *G. M. Theal*, History of Africa South of the Zambesi from the Settlement of the Portuguese at Sofala in Sept. 1505 to the Conquest of the Cape Colony by the British in Sept. 1795, 3 Bde (London 1910).

Während die Kirche in Amerika weite geschlossene Gebiete umfaßte und das Heidentum an die Ränder oder in schwer zugängliche Gebiete der Staaten verdrängt wurde, konnten in Afrika, abgesehen vom Kongo und Angola, nur wenige Küstengebiete, und davon die meisten nur vorübergehend, missioniert werden.

Der Norden Afrikas kann zwar nicht zu den Missionsgebieten im engeren Sinne gezählt werden. Hier standen sich seit dem Mittelalter Islam und Christentum als unversöhnliche Feinde gegenüber. Und doch entfaltete sich gerade in den Landstrichen von Marokko bis Ägypten ein christlicher Idealismus und Heroismus, der vielfach dem in den eigentlichen Missionsländern überlegen war. Durch Verträge wurde die Kultfreiheit und damit auch die Tätigkeit der Missionare gesichert[1]. Seit dem Mittelalter wirkten hier Franziskaner, Mercedarier und Trinitarier. Als erstes Ziel ihrer Tätigkeit wurde ihnen durch die Verträge und ihre Ordensregeln die Seelsorge der christlichen Kaufleute und der Loskauf christlicher Sklaven vorgeschrieben. Bei Vinzenz von Paul rückt bereits in den ersten Briefen von 1643, da die großen Nöte der Berberei (Algeriens und Tunis) auftauchen, die seelsorgliche Betreuung der christlichen Sklaven und die eigentliche Missionstätigkeit, die sich vorab in der Rückführung der Renegaten zeigte, in den Vordergrund seiner Interessen. Zu diesem Zwecke erwarb er durch

[1] Eine Übersicht über diese Verträge bietet *Th. Grentrup*, Jus Missionarium (Steyl 1925) 361—369; danach auch *Streit* XV 74—79.

die große Missionswohltäterin, die Duchesse d'Aiguillon, das französische Konsulat in Algier, dessen Geschäfte er seit 1646 durch seine Mitbrüder, die Lazaristen, besorgen ließ. Unter ihrem Schutz konnten andere ihren priesterlich-seelsorglichen Aufgaben nachgehen[2]. Die Mission der Lazaristen konnte sich mit wachsendem Geschick bis zur Eroberung von Tunis und Algier durch Frankreich erhalten.

Eine Tätigkeit der katholischen Missionare unter den Anhängern des Islams selbst war nicht gestattet. Doch kam es immer wieder zu Übertritten von Muslimen zum Christentum, von denen die meisten geheimgehalten werden konnten, während einzelne, die vielfach im Ausland, meist in Spanien oder Italien, erfolgten, bekannt wurden und vielfach eine Verfolgung der Christen und den Tod der Missionare in den entsprechenden nordafrikanischen Ländern zur Folge hatten[3]. Gerade die Franziskaner waren durch ihre guten Kenntnisse des Arabischen für dieses Apostolat gut vorbereitet[4].

Abgesehen von den spanisch-portugiesischen Enklaven im westlichen Nordafrika mit ihren vielfach verwaisten Diözesen[5], unterstanden die übrigen Missionen seit Mitte des 17. Jh. der Propaganda-Kongregation. Dasselbe kann weder von West- noch Ostafrika gesagt werden. Ganz Westafrika unterstand den beiden 1534 errichteten Bistümern der Kapverdischen Inseln und São Tomé, Ostafrika dem gleichzeitig von Funchal abgezweigten Bistum Goa. Schon während des 16. Jh. hatten portugiesische Missionare (Jesuiten, Augustiner, Dominikaner) in verschiedenen westafrikanischen Ländern die Missionsarbeit begonnen und vor allem an der Küste von Guinea (im heutigen Bogen von Portugiesisch-Guinea bis Nigeria), zumal an ihrem Anfangspunkt, in Sierra Leone, und ihrem Endpunkt, im alten Königreich Benin, verschiedentlich kürzer oder länger andauernde Erfolge erzielt. Aber bereits gegen Ende des Jahrhunderts und noch mehr im 17. Jh. erlahmte mit der militärischen auch die missionarische Stoßkraft der Portugiesen. Besonders Engländer und Holländer setzten sich erfolgreich in diesen Gebieten fest. Einen Höhepunkt erreichte der holländische Erfolg durch die Besetzung von Luanda in Angola (1640) und São Tomé (1641). Wenn auch die Holländer wieder vertrieben werden

[2] Zu den bedeutendsten Vertretern zählt der zunächst in Tunis und Algier tätige, seit 1650 zum Apostolischen Vikar und seit 1677 zum französischen Konsul ernannte Jean Le Vacher, der 1683 von den Mohammedanern erschossen wurde; *Streit* XVI 728—733.

[3] Eine der aufsehenerregendsten Konversionen war jene des jungen Marokkaners Sidi Mohammed ben Mohammed el Haiji ed Dilaï (1654), der später Jesuit und Priester wurde und 1667 die Bestimmung für die Missionen im Großmogulreich in Indien erhielt, aber noch vor der Abfahrt in Lissabon starb. *J. Henninger:* NZM 10 (1954) 207; *Streit* XVI 653 f.

[4] *A. Kleinhans,* Historia Studii Linguae Arabicae et Collegii Missionum OFM in Conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecti (Quaracchi 1930).

[5] *A. López OFM,* Obispos en el África Septentrional desde el siglo XIII (Tanger 1941).

konnten (1645), so zählte man doch um 1700 auf einer Küstenstrecke von ca 400 km mehr als 30 Festungen der verschiedenen Nationen, Portugiesen, Spanier, Franzosen, Holländer, Dänen, Schweden und Preußen, die einander ablösten und den gewinnreichen Sklavenhandel an sich zu reißen suchten.

In diesen Gebieten gelang es der Propaganda-Kongregation auch, erstmals die starren Schranken des portugiesischen Padroado zu durchbrechen. Kapuziner aus der Bretagne wurden nach vorausgegangenen Erkundigungsfahrten 1634 mit Missionsarbeiten an der Westküste, zumal in Benin, beauftragt. Doch alle Versuche scheiterten, und als 1651 der Provinzial der Bretagne der Propaganda darüber berichtete, konnte er nur feststellen, daß bereits neun bretonische Kapuziner an der Guineaküste gestorben waren. Ihre Nachfolge traten die spanischen Kapuziner an; sie konnten bis etwa um 1700 mit großen Opfern und schwachen Erfolgen die Missionsarbeit in Sierra Leone und Benin immer wiederaufnehmen[6]. Auch im heutigen Dahomey, dem damaligen Königreich Arda, begann eine spanische Kapuzinergruppe 1660 die Missionsarbeit, welche trotz immer wieder erneuter Bemühungen erfolglos blieb[7]. Im 18. Jh. suchten französische Dominikaner die Mission in Guinea zu erneuern. P. Gottfried Loyer wurde von der Propaganda zum Apostolischen Präfekten ernannt, aber die Schwierigkeiten waren indessen so groß, daß die Dominikaner wieder nach Frankreich zurückkehrten[8].

Das Hauptgewicht portugiesischer Missionsarbeit im 16. Jh. lag jedoch in den weiten Gebieten der Kongoreiche und in Angola. Trotz mancher Anfangserfolge ging aber auch hier wegen des Mangels an Missionaren das Christentum wieder zurück. Die Kongokönige bemühten sich, durch eigene Gesandtschaften direkten Kontakt mit Rom aufzunehmen, um auch auf religiösem Gebiet ihre politische Selbständigkeit und durch den Papst und die später gegründete Propaganda-Kongregation nichtportugiesische Missionare zu erhalten. Dank der unermüdlichen Bemühungen des Kapuzinerbruders Francisco de Pamplona, des ehemaligen spanischen Generals Tiburcio de Redín[9], konnten allmählich die spanisch-portugiesischen Widerstände

[6] *L. Kilger OSB*, Die Missionen in Oberguinea und Ostafrika nach den ersten Propaganda-Materialien 1622—1670: ZMR 20 (1930) 297—311; *ders.*, Die Missionsversuche in Benin: ebd. 22 (1932) 305—319. Fast gleichzeitig wurden auch in Oeri oder Overo, dem heutigen Owerri in Nigerien, verschiedene Missionsversuche unternommen.

[7] *H. Labouret - P. Rivet*, Le Royaume d'Arda et son Evangélisation au XVIII[e] siècle (Paris 1929; Faksimiledruck des Arda-Katechismus von 1658); *B. de Carrocera OFMCap*, Misión Capuchina al Reino de Arda: MH 6 (Madrid 1949) 523—546.

[8] *G. Loyer OP*, Relation du Voyage du Royaume d'Issing ... (Paris 1714); *J. Schmidlin*, Die Afrikamission nach Fortiguerra (1707): ZMR 16 (1926) 125.

[9] *L. de Aspurz*, Redín, soldado y misionero 1597—1651 (Madrid 1951); *ders.*, Un momento de contacto entre el Consejo de Indias y la Congregación de Propaganda Fide (1644—51): MH 8 (1951) 505—524; *B. de Carrocera*, Fray Francisco de Pamplona,

überwunden und 1645 die erste Gruppe von Kapuzinermissionaren, sieben spanische und fünf italienische, an den Hof des Kongokönigs Garcia II. gesandt werden [10]. Weitere Expeditionen gelangten auch in den folgenden Jahren auf spanischen Schiffen in den Kongo. Aber nach dem Sieg der Portugiesen über die Holländer 1648 erstarkte der portugiesische Einfluß von neuem. Die spanischen Missionare mußten das Land verlassen, und die Italiener wurden genötigt, via Lissabon mit portugiesischen Pässen zu reisen, was immer wieder mit langwierigen Verhandlungen verbunden war.

Ein erster bedeutender Erfolg der Kapuzinermissionare war die Rückführung der Herrscherin Anna Nzinga von Matamba zum christlichen Glauben. Diese war bereits 1622 in Luanda getauft worden, aber später wieder abgefallen. Nach ihrer Wiederaufnahme in die Kirche 1656 bemühte sie sich mit Eifer, an ihrem Hofe und im ganzen Reiche das Christentum auszubreiten. Mit Hilfe der Kapuziner baute sie Kirchen, legte Städte an und suchte durch Unterricht und Erziehung das Leben ihrer Untertanen zu verchristlichen [11]. Ihre Schwester, welche ihr 1663 in der Herrschaft folgte, suchte weiterhin das Werk der Missionare zu unterstützen und zu festigen. Nach einem kurzen Sieg des Heidentums gelang es den Kapuzinern nach 1684 erneut, in Matamba das Christentum zu verstärken. Gegen Ende des Jahrhunderts nötigten jedoch innere Kriege und Unsicherheit der Verbindungswege die Kapuziner, ihre Tätigkeit immer mehr in das Königreich Kongo und Angola mit Luanda als Zentrum zu verlegen.

Die Propaganda hatte die Kapuzinermission von Anfang an zu einer Apostolischen Präfektur erhoben, allerdings mit einer gewissen Unterordnung unter die Bischöfe von Kongo und Angola. Letztere residierten seit dem 17. Jh. in Luanda. Leider wurde diese jurisdiktionelle Regelung infolge der Padroado-Ansprüche und des Gegensatzes zum Weltklerus (der aus Portugiesen, Goanesen und Afrikanern bestand) immer wieder Anlaß zu inneren Auseinandersetzungen und Streitigkeiten [12].

Mit welchem Ernst die italienischen Kapuziner in Kongo und Angola ihre Missionsarbeit durchzuführen suchten, zeigen ihre sprachwissenschaft-

organizador de Misiones y conductor de Misioneros: ebd. 9 (1952) 5—51; *F. Bontinck*, Répercussion du conflit entre le Saint Siège et le „Padroado" sur l'évangélisation de l'Ancien Royaume du Congo: AHPont 4 (1966) 197—218.

[10] *Jean-François de Rome OFMCap*, La fondation de la mission des Capucins au Royaume du Congo (1648), hrsg. von *F. Bontinck* (Löwen 1964).

[11] *F. M. Gioia*, La maravigliosa conversione alla Santa Fe della regina Singa e del suo regno di Matamba (Neapel 1669).

[12] *L. Jadin*, Le clergé séculier et les Capucins du Congo et d'Angola aux XVI[e] et XVII[e] siècles: Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome 36 (Rom - Brüssel 1964) 185—483. Erst 1726 kam die abgewogene Rechtsordnung zwischen Portugal und der Propaganda zustande, welche bis zum Missionsvertrag von 1940 in Kraft blieb; der Text findet sich bei *A. Brásio*, Spiritana Monumenta Historica. Series Africana I/1 (Pittsburgh - Löwen 1966) 16—20.

lichen Arbeiten (Grammatiken, Wörterbücher, Katechismen)[13], ihre mannigfachen Anfragen an die Propaganda und vor allem das Handbuch ihres missionarischen Verhaltens und Arbeitens aus dem 18. Jh.[14] Wie grundlos die oft wiederholten Vorwürfe vorschnellen Taufens waren, hat der verstorbene Kenner afrikanischer Missionsgeschichte, P. L. Kilger OSB, anhand erster Quellen erst vor einigen Jahrzehnten aufgezeigt[15].

Dabei vollzog sich die Missionsarbeit der Kapuziner durch 150 Jahre unter durchwegs ungünstigen Bedingungen. Das Tropenklima raffte die glücklich angekommenen Missionare oft schon nach kürzester Zeit hinweg, unter Umständen auch ein gewalttätiger Tod, wie das Beispiel ihres flämischen Mitbruders Georg von Geel († 1652) zeigte[16]. Eine eindrucksvolle Liste von 230 Namen bietet für die Zeit von 1645 bis 1705 der spanische Chronist P. Mateo de Anguiano[17]. Bis zum Ende der Kapuzinermission im Kongo 1835 hatten ca. 400 Mitglieder des Ordens ihr Leben in den Dienst dieser unfruchtbaren Missionen gestellt[18].

Während eines Jahrzehntes versuchten gegen Ende des 18. Jh. auch französische Weltpriester einen Teil des bereits weithin priesterlosen Kongoreiches[19] zu missionieren. Für sie errichtete die Propaganda die Apostolische

[13] *B. de Carrocera*, Los capuchinos españoles en el Congo y el primer Diccionario congolés: MH 2 (Madrid 1949) 209—230.

[14] Pratique missionnaire des PP. Capucins italiens (Löwen 1931). Eine Zusammenstellung missionsmethodischer Anweisungen aus dem Jahre 1747 vom Missionspräfekten P. Giacinto da Bologna. Daß dieses Werk mit seinen scharfen Beobachtungen und kritischen Beurteilungen von Sitten und Gebräuchen nicht einzig dastand, zeigen die noch ungedruckten „Avvertimenti salutevoli alli apostolici Missionari nè Regni del Congo, Angola e circunvicini" des P. Giovanni di Roma von 1681 (vgl. NZM 24 [1968] 210).

[15] *L. Kilger*, Die Taufpraxis in der alten Kapuzinermission im Kongo und in Angola: NZM 5 (1949) 30—40 203—216 (Schriftenreihe NZM 7) (Schöneck/Beckenried 1949). Aber alle Mühe der Missionare konnte bei deren stets geringer Zahl nicht verhindern, daß sich schon gegen Ende des 17. Jh. die synkretistische Sekte der Antoniter (so genannt nach einer christlichen Negerin, welche vorgab, der heilige Antonius habe von ihr Besitz ergriffen) bildete, die bereits die in der modernen Zeit immer zahlreicher werdenden Schwarmgeisterbewegungen in Afrika in ihren wesentlichen Zügen vorwegnahm. *L. Jadin*, Le Congo et la secte des Antoniens 1694—1718: Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome 33 (Brüssel - Rom 1961) 411—615.

[16] *P. Hildebrand*, Le Martyr Georges de Geel et les débuts de la Mission du Congo (1645—52) (Antwerpen 1940).

[17] Misiones Capuchinas en África I (Madrid 1950) 468—479.

[18] *L. Jadin*, L'Afrique et Rome 53; über das langsame Erlöschen der alten Kongo-Angola-Mission vgl. *L. Jadin*, Les Missionnaires du Congo à la fin du XVIII^e siècle (Lissabon 1961) für die Zeit von 1746 bis 1761 vgl. die genauen Angaben bei *J. Cuvelier*, Le Vén. André de Burgio: CollFr 22 (1952) 85—115. Sie weisen bereits einen starken Rückgang der Missionare auf.

[19] Die Jesuiten hatten ihr Kolleg in San Salvador, der Hauptstadt des Königreiches Kongo, bereits 1669 aufgehoben, die Kapuziner entfalteten ihre Tätigkeit zunächst im Nachbarreich Matamba und konnten in der Folge nur noch einzelne Missionare für den Kongo zur Verfügung stellen.

Präfektur Loango, in der zwischen 1766 und 1776 neun Priester und sechs Laienhelfer tätig waren [20].

Das größte Hemmnis nicht nur der Kapuzinermission, sondern aller Missionen in Westafrika war der gerade vom 17. Jh. an weiter um sich greifende Sklavenhandel, an dem sich fast alle Länder Europas beteiligten [21]. Das Verhängnis war, daß auch die Missionare sich in den Anschauungen ihrer Zeit bewegten, die Sklaven zwar wohlwollend behandelten, aber die Sklaverei als soziale Institution nicht in Frage stellten. Sowohl Jesuiten wie auch Kapuziner hatten Sklaven, die sogenannten „esclaves de l'église", und Weltpriester stellten vielfach wegen der ausbleibenden Bezahlung aus Portugal durch Beteiligung am Sklavenhandel ihren Lebensunterhalt sicher. Andere beteiligten sich ohne alle Bedenken grundsätzlich am Handel, einschließlich einzelner von São Tomé [22]. Diese Billigung des Sklavenhandels wurde auch nicht durch weitschauendes, missionsmethodisches Vorgehen, etwa in der Frage des einheimischen Klerus, gutgemacht [23].

In Südafrika war jede Seelsorge- und Missionsarbeit unmöglich. Erst nach Eroberung des Kaps durch die Engländer schien sich die Lage zu bes-

[20] *J. Cuvelier,* Documents sur une Mission Française au Kakongo 1766—76 (Brüssel 1953) 14 f. Über frühere Missionsversuche der flämischen Franziskaner handelt ausführlich *L. Jadin,* Rivalités luso-néerlandaises au Sohio, Congo 1600—75: Bulletin de l'Institut hist. Belge de Rome 37 (Brüssel - Rom 1966) 137—360.

[21] Die große weltwirtschaftliche Bedeutung des afrikanischen Sklavenhandels zeigt schlaglichtartig das Werk von *C. R. Boxer,* Salvador de Sá and the Struggle for Brazil and Angola 1602—86 (London 1952). Für den Sklavenhandel als Hindernis der Mission vgl. *C. P. Groves* a. a. O. I 160—164; *R. M. Wiltgen SVD,* Gold Coast Mission History 1471—1880 (Techny 1956) 93—105.

[22] Um 1760 zählte z. B. das Jesuitenkolleg in Luanda auf seinen Besitztümern mehr als 1000 Sklaven: DHGE 15, 426; *J. Cuvelier - L. Jadin,* L'ancien Congo d'après les archives romaines, 1518—1640 (Brüssel 1954) (in verschiedenen Dokumenten, besonders 85—92, eine zusammenfassende Darstellung über den Sklavenhandel und die Beteiligung der Missionare). Unter den Kapuzinermissionaren scheinen vor allem die Spanier Gegner des Sklavenhandels gewesen zu sein. Dies zeigen nach Angaben ihres Chronisten Mateo de Anguiano nicht nur ihre Eingaben an den König von Portugal und den Papst, sondern noch mehr die Tatsache, daß sie gerade „wegen Schädigung des portugiesischen Handels" (= Sklavenhandel) aus dem Kongo und westafrikanischen Gebieten ausgewiesen wurden (Misiones Capuchinas en Africa II [1957] 199 f; S. 131—146 enthält eine einläßliche Schilderung des Sklavenhandels). Natürlich gab es auch einzelne Missionare und Bischöfe, welche sich für die Sklaven und besonders gegen die auch nach den zeitgenössischen Rechtsanschauungen ungerechten Sklavenjagden wandten, aber nur die neubekehrte Königin Nzinga wandte sich in einem Brief 1660 an die Propaganda mit der Bitte um einen Erlaß, der den Verkauf von getauften Negern als Sklaven verbieten sollte (bei *Mateo de Anguiano* a. a. O. II, S. XIII).

[23] *L. Kilger,* Der erste einheimische Ordenspriester in der alten Kongo-Mission: NZM 14 (1958) 50—52; *B. de Carrocera,* Los capuchinos españoles en el Congo y sus trabajos en pro la formación del clero indígena: España Misionera 2 (Madrid 1945) 183—206. — Wie stark auch portugiesische Kreise von der Erkenntnis der Notwendigkeit eines einheimischen Klerus getragen waren, zeigt der portugiesische Polyhistor Manuel Severino de

sern. Doch durch den Vertrag von Amiens 1802 wurde das Kap der Guten Hoffnung wieder den Holländern zugesprochen, die sich jetzt aufgeschlossener für die Seelsorge der katholischen Soldaten und Bewohner zeigten. 1804 wurde Jan Lansink Apostolischer Präfekt, und er begann mit zwei Weltpriestern die Arbeit. Doch als die Engländer 1806 erneut das Kap eroberten und endgültig besetzten, wurden die holländischen Priester vertrieben [24].

In der östlichen Hälfte Afrikas zeichnen sich deutlich drei Missionsgebiete ab: im Südosten Moçambique und das daran grenzende Land des Monomotapa (Rhodesien), Mombasa mit der gewaltigen Jesus-Festung, welche den portugiesischen Seeweg nach Indien sicherte, und im Nordosten Äthiopien.

Nach den Fehlschlägen der Jesuitenmission im 16. Jh. hatten die Dominikaner 1577 die Missionsarbeit auf dem südostafrikanischen Festland wieder aufgenommen. Ihnen folgten 1607 von neuem die Jesuiten. Die mangelnden Grenzen zwischen den Missionen der beiden Orden führten zu manchen Zwistigkeiten. Nachdem den Dominikanern durch die Bekehrung des Monomotapa und seiner Söhne 1629 ein großer Erfolg beschieden war, ging allmählich die gesamte Mission in den Reichen des „Goldkaisers" an sie über, während sich die Jesuiten für die Bekehrung der Völkerschaften am unteren Sambesi einsetzten. 1612 wurde Moçambique mit allen umliegenden Ländern zur Freien Prälatur erhoben und behielt diesen Stand bis ins 20. Jh. Nach einem Bericht an die Propaganda aus den dreißiger Jahren des 17. Jh. zählte man 11 Missionsstationen mit 11 Weltpriestern, 1 Augustiner, 25 Dominikanern und 18 Jesuiten [25]. Besonders die Dominikaner, meist Goanesen, suchten einen guten und zahlreichen einheimischen Klerus heranzubilden. Zwei ihrer afrikanischen Ordensbrüder sind uns als Lektoren der Theologie in Goa bekannt, Frei Manuel um 1670 und Frei Constantino de Rosario um 1712 [26].

Durch Kriege und politische Machtkämpfe brach im 18. Jh. das Monomotapareich und damit auch die Mission der Dominikaner zusammen, die sich in der Folgezeit auf Moçambique beschränkte. Die Jesuitenmission am Sambesi konnte sich bis zur Vertreibung durch Pombal 1759 weiter entwickeln. Die Jesuiten wurden dann durch Franziskaner- und Dominikanermissionare ersetzt. Seit dem Ende des 18. Jh. scheinen neben einigen Welt-

Feria († 1655), der in einem Memorandum 1622 betonte, daß ein wirklicher Erfolg in der Christianisierung Guineas nur durch die Bildung und Erziehung eines schwarzen Klerus zu erreichen sei. *J. Faro*, Manuel Severino de Feria e a evangelização da Guiné: Boletim Cultural de Guinea Portuguesa 14 (Bissau 1959) 459—497.

[24] *J. Rommerskirchen*, Die Afrikamission um das Jahr 1805: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft (Münster 1961) 157 f.

[25] *L. Kilger*, Die Mission in Oberguinea und in Ostafrika nach den ersten Propaganda-Materialien (1622—70): ZMR 20 (1930) 307.

[26] *L. Jadin*, L'Afrique et Rome (Löwen 1965) 62.

priestern nur noch Dominikaner in Moçambique tätig gewesen zu sein[27], bis die Aufhebung aller Orden in den portugiesischen Gebieten, 1835, die Missionen jahrzehntelang lahmlegte[28].

Die entscheidende Großtat der Portugiesen in der östlichen Hälfte Afrikas war die Zurückdrängung und Schwächung des Islams über Mombasa hinaus. L. Kilger charakterisiert die zwei Jahrzehnte währende Überlegenheit der portugiesischen Herrschaft an den Ostküsten Afrikas so: „Die portugiesische Islam-Politik hatte den Erfolg, die Mohammedaner im Süden gänzlich niederzuhalten, im Norden sie zu keiner großen und übermächtigen Stellung gelangen zu lassen."[29] 1592 wurde Mombasa mit einer Festung Sitz eines portugiesischen Gouverneurs, und um diese Zeit begannen auch die portugiesischen Augustinereremiten hier ihre Missionsarbeit. 1630 erhielt ein von den Augustinern in Goa erzogener christlicher Fürst, Jussuf ben Hassani, die Herrschaft in Mombasa und wandte sich in seinem ersten Eifer heftig gegen seine früheren Glaubensgenossen. Er mußte aber bald erkennen, daß auf diesem Wege seine Regierung nicht beliebt wurde. Kurz entschlossen bekannte er sich wieder zum Islam, nahm überraschend die Festung der Portugiesen ein und richtete unter den Christen, den Portugiesen und Einheimischen, ein furchtbares Blutbad an. Doch 1631 wurde Mombasa von neuem von den Portugiesen erobert, und die Missionsarbeit der Augustiner setzte wieder ein. Mit wachsenden Erfolgen erhielten sich portugiesische Herrschaft und Mission bis zum Jahre 1729, als beide geschwächt dem stärkeren Islam weichen mußten. Die Augustiner konnten ihre Arbeit von ihrem stattlichen Konvikt in Mombasa aus weiter nach Süden bis auf die Inseln Pemba und Sansibar ausdehnen. Unter den Muslimen erzielten sie nur einzelne Bekehrungen erzielen, während die Erfolge unter der Negerbevölkerung zahlreicher waren[30].

In dem schwer zugänglichen Äthiopien hatte Portugal von Goa aus dem Islam einen entscheidenden Widerstand geleistet und das Land durch seine

[27] *J. Rommerskirchen*, Die Afrikamission um das Jahr 1805: a. a. O. 154.

[28] Über die Gesamtmission in Südostafrika unterrichtet am besten *Harald v. Sicard*, Karangafolkets äldsta Missions-Historia (Stockholm 1943); ferner *P. Schebesta*, Portugals Conquistamission in Südostafrika. Missionsgeschichte Sambesiens und des Monomotapareiches (1560—1920) (St. Augustin 1966) 54—292; *F. Hoppe*, Portugiesisch-Ostafrika in der Zeit des Marquês de Pombal (1750—77) (Berlin 1965).

[29] Christliche Islam-Mission und Islam-Politik in Ostafrika: ZMR 7 (1917) 16—36. Das Urteil wird unterstützt vom deutschen Kolonialhistoriker *J. Strandes*, Die Portugiesen-Zeit in Deutsch- und Englisch-Ostafrika (Berlin 1899) 314, der vom Dank spricht, „der den Portugiesen gebührt", weil sie verhindert haben, daß türkisch-mohammedanische Herrschaft in Ostafrika und Indien Fuß faßte (*L. Kilger* a. a. O. 36). Die vorzügliche Arbeit von Justus Strandes wird durch neue Quellen ergänzt in *C. R. Boxer - C. de Azevedo*, A Fortaleza de Jesus e os Portugueses em Mombaça (Lissabon 1960).

[30] Die bedeutendste Quelle der Augustinermission bietet das „Manual Eremitico da Congregação da India Oriental ... pelo Fr. Manuel da Ave Maria" aus dem Jahre 1817, veröffentlicht von *A. da Silva Rego* in Documentação para a Historia das Missões do

heroisch kämpfenden Fidalgos (1541 ff) dem Christentum erhalten. Die Folge davon war die Ansiedlung der restlichen Truppe im Lande und ihre seelsorgliche Betreuung durch die Jesuiten von Goa, die gleichzeitig unablässig an der Union der Äthiopischen Kirche mit Rom arbeiteten. Diese kam 1622 zustande. Im gleichen Jahre starb P. Pêro Pais SJ, einer der großen Missionare des Landes und Förderer der Union[31]. 1625 traf der von Rom ernannte neue Patriarch Alonso Mendes SJ im äthiopischen Hochland ein. Aber die Union war nicht von langer Dauer. Schon 1632 brachten ein Regierungswechsel und die stark latinisierenden Tendenzen der Jesuiten die monophysitische Form des Christentums wieder zur Macht. Der Patriarch und die übrigen Jesuiten wurden des Landes verwiesen und später ankommende 1638 ermordet. Nach diesem Mißerfolg übernahm die neugegründete Propaganda-Kongregation die Mission in Äthiopien. Leider hatte sie von Anfang an eine unglückliche Hand. Sie ließ sich von dem Hochstapler Zaga Christos dazu überreden, daß die Aufhebung der Union in seiner Heimat nur auf die Abneigung der Bevölkerung gegen die Jesuiten zurückgehe; er ruhte nicht, bis die Mission den Franziskanern übertragen wurde. Diese nahmen mit großer Freude und Begeisterung die neue Aufgabe an, wurden aber schon bald in ihren Erwartungen enttäuscht[32].

Von Ägypten aus suchten auch französische Kapuziner und via Mombasa und anderen Orten am Roten Meer Jesuiten von Goa nach Äthiopien vorzudringen. Aber jeder kleinste Erfolg mußte unter größten Gefahren und Leiden errungen werden: 1638 wurden die beiden Kapuziner Agathangelus von Vendôme und Cassian Vaz ermordet, 1668 die Franziskaner Francisco de Mistrella und Ludovico de Laurenzana, 1716 die Franziskaner Liberatus Weiss und Gefährten[33].

Einen neuen Weg versuchte 1788 die Propaganda, indem sie den äthiopischen Priester Tobias Georg Ghebragzer zum Bischof weihen ließ und mit andern Priestern seines Landes in ihre Heimat sandte. Aber schon nach kurzem Aufenthalt begann sein schwerer Leidensweg, denn bisher war noch nie ein Äthiopier Bischof des Landes gewesen. Der Patriarch von Alexandrien exkommunizierte ihn. Durch eine mehrere Jahre dauernde Flucht

Padroado Português do Oriente: India 11 (Lissabon 1955) 95—833; ferner die „Memorias da Congregacão Agostiniana na India Oriental" von P. Manuel da Purificação: ebd. 12 (Lissabon 1958) 3—98; *A. Hartmann*, The Augustinians in the Land of the Swahili: AAug 25 (Rom 1962) 326—339.

[31] Dieser spanische Jesuit Pedro Páez verfaßte die Historia Ethiopiae, welche *Beccari* im II. und III. Bd. seiner Quellensammlung 1905/06 herausgab. Eine kritische portugiesische Ausgabe besorgte *Lopez Teixeira*, Pêro Pais, Historia da Etiopia I—III (Pôrto 1945/46).

[32] *T. Somigli de Detole*, Etiopia Francescana (1928/48); *J. Dindinger*, Bemerkungen zu den ersten Missionsversuchen der Franziskaner in Äthiopien: Antonianum 20 (Rom 1945) 97—126.

[33] Vgl. die bio-bibliographischen Angaben über die einzelnen Missionare bei *Streit* XVI 219—221 627, XVII 137—138.

konnte Bischof Tobias wohl sein Leben retten, aber er starb bald darauf 1801 in Kairo[34].

Kairo hätte Zentrum und Tor der Äthiopienmission werden sollen, wurde aber tatsächlich durch die Lage der Verhältnisse immer mehr Ausgangspunkt der Koptenmission in Unterägypten, die in einem andern Zusammenhang behandelt wird. Von Ägypten aus suchten zu Beginn des 18. Jh. Franziskaner in Zentralsudan (in Boznu) eine Mission zu eröffnen, die aber wegen der großen Reiseschwierigkeiten keine Erfolge hatte[35].

Vielfältig waren auch die Bemühungen der Propaganda um eine Missionierung der großen Insel Madagaskar. Nach vergeblichen Bemühungen der portugiesischen Dominikaner im 16. und der Jesuiten zu Beginn des 17. Jh. legte der italienische Jesuit Cristoforo Borri 1631 der Propaganda eine Denkschrift über die Gründung einer Mission auf der Insel vor, die gleichzeitig als Zentrum für weitere Missionen in den neuentdeckten Ländern der Südsee ausgebaut werden könnte. Tatsächlich errichtete die Propaganda 1640 eine Apostolische Präfektur für die Unbeschuhten Karmeliter. Da aber fast gleichzeitig Frankreich auf der Insel Fuß gefaßt hatte, mußte die Sendung der italienischen Karmeliter aufgehoben und das Angebot des heiligen Vinzenz von Paul, den Lazaristen diese neue Mission zu übertragen, angenommen werden[36]. 1648 trafen die beiden ersten Lazaristen auf Madagaskar ein. Das mörderische Küstenklima forderte viele Opfer, welche die Heimat immer wieder zu ersetzen suchte, bis 1674 die französische Niederlassung und damit auch der Rückhalt der Mission aufgehoben wurde[37].

Im 17. und 18. Jh. hatten die Franzosen auch die Maskarenen-Inseln (Mauritius, Réunion) besetzt und besiedelt. Mit der Seelsorge wurden die Lazaristen beauftragt, die hofften, von hier aus leichter ihre alte Mission auf Madagaskar zu erneuern. Gegen Ende des 18. Jh. konnten sie einige, wenn auch erfolglose Versuche unternehmen[38].

[34] *N. Kowalsky*, Tobias Georg Ghebragzer. Ein „schwarzer" Bischof im 18. Jh.: NZM 15 (1959) 198—204.

[35] *Streit* XVII (Register „Bornu").

[36] *J. Schmidlin*, Die ersten Madagaskarmissionen im Lichte der Propagandamaterialien: ZMR 12 (1922) 193—205.

[37] *Streit* XVI 421 ff 547 ff, über die ersten sprachwissenschaftlichen Werke und den ersten Katechismus der Lazaristen.

[38] *J. Rommerskirchen*, Die Afrikamission um das Jahr 1815: 50 Jahre katholische Missionswissenschaft (Münster 1961) 154—157; *F. Combaluzier*, François-Marie Halnat (1760 bis 1808): NZM 10 (1954) 208—223 264—278, 11 (1955) 42—55.

16. Kapitel

Die Glaubensverbreitung in Asien

QUELLEN: *Streit* V, VI; Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide (1622 bis 1866) (Rom 1907); Juris Pontificii de Propaganda Fide, Pars prima I—VII (Rom 1888/97), Pars secunda I (Rom 1909).

LITERATUR: *H. Chappoulie*, Aux origines d'une église. Rome et les Missions d'Indochine au XVII[e] siècle, 2 Bde (Paris 1943/48); *K. S. Latourette*, Gesch. der Ausbreitung des Christentums (Göttingen 1956); *A. Jann*, Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis 18. Jh. (Paderborn 1915); *A. Launay*, Histoire générale de la Société des Missions Étrangères I (Paris 1912); *ders.*, Mémorial de la Société des Missions Étrangères II (Paris 1916); *A. da Silva Rêgo*, Curso de Missionologia (Lisboa (1956/61); *G. de Vaumas*, L'éveil missionnaire de la France (Lyon 1942).

Während sich die kirchliche Tätigkeit in Amerika in einem relativ einheitlichen Rahmen entfalten konnte, wies der asiatische Kontinent eine Fülle von Kontrasten auf. Es gab die islamisch geprägten Reiche des Westens, von denen das der Großmogulen tief in die hinduistischen Staaten hineinreichte, die hinduistischen und buddhistischen Staaten und schließlich China, das auch die tributpflichtigen Randstaaten konfuzianisch geprägt hatte. Nach den Portugiesen, die sich seit Ende des 15. Jh. an strategischen Punkten Asiens festgehakt und ihren Handel mit der Mission verbunden hatten, gelangten die Spanier nach verschiedenen Vorstößen in das Gebiet der Gewürzinseln, seit 1565 endgültig auf die Philippinen. Die Eroberung Portugals brachte ihnen von 1580 bis 1640 auch nominell die Herrschaft über die portugiesische Übersee. Nach dem Umsturz durch das neue Herrscherhaus der Braganza 1640 konnte Rom unter spanischem Druck keine portugiesischen Bischöfe ernennen. Erst seit 1670 residierte wieder ein päpstlicher Nuntius in Lissabon, so daß sich auch im weiten Kolonialreich die römisch-portugiesischen Beziehungen besserten. Im Jahre 1600 wurden sowohl in England wie in Holland Ostindien-Kompagnien gegründet. Die Holländer, antikatholisch und an der Mission nicht interessiert, verdrängten die Portugiesen aus dem japanischen Handel, eroberten 1641 die Festung von Malakka und damit eine Schlüsselstellung für Indonesien und weite Küstenstriche Vorderindiens, die sie allerdings später teils an die Dänen, teils an die Engländer verloren. 1664 wurde die französische Ostindien-Kompagnie gegründet, welche sich zunächst in Surat festsetzte und 1674 in Pondichéry.

Durch diese meist blutigen Auseinandersetzungen der europäischen Mächte, die sich vielfach mit einheimischen Kräften verbanden, wurde die Mission immer mehr erschwert. Weitere Hemmnisse kamen aus den eigenen Kreisen, vor allem durch den Zusammenstoß der 1622 errichteten Kongregation zur Verbreitung des Glaubens, kurz Propaganda genannt, mit dem

portugiesischen Padroado, der so wichtig für die gesamte Missionsperiode des 17. und 18. Jh. ist, daß er zunächst eigens dargestellt werden soll, ehe die Mission in den einzelnen Ländern behandelt wird.

I. Propaganda-Kongregation und portugiesisches Padroado

Die Päpste und die Propaganda hatten in Amerika die staatskirchliche Ordnung hingenommen, weil die dortigen Gebiete Amerikas wirklich von Spanien und Portugal beherrscht und zu Siedlungskolonien wurden, während die Handelskolonisation in Asien sich mit Stützpunkten begnügte.

Die Propaganda war der Auffassung, daß zwar diese Stützpunkte und das von Portugal beherrschte Hinterland dem Padroado unterstehen sollten, nicht aber die von Portugal unabhängigen Länder. Demgegenüber beanspruchte Portugal das universale Padroado. Dieser schroffe Gegensatz konnte nur langsam, mit manchen Rückschlägen für die Propaganda oder für Portugal, zu einem erträglichen modus vivendi umgestaltet werden. Bis dahin hatte die Mission sowohl in den portugiesischen wie in den Propaganda-Gebieten erheblich zu leiden[1]. Wie vergiftend das Nebeneinanderarbeiten von Missionaren der Propaganda und des Padroado war, zeigt z. B. die bescheidene Tätigkeit der meist italienischen Franziskaner in der nordchinesischen Provinz Hope während des 18. Jh. Weder römische Verfügungen noch bischöfliche Vorschriften, ja nicht einmal blutige Verfolgungen führten zu einer einträchtigen Glaubensverkündigung[2].

Den ersten und nachhaltigsten Erfolg der Propaganda brachte die Sendung der ersten Apostolischen Vikare nach Ostasien[3]. Der Anreger dieses Unternehmens war ein Missionar des Padroado, der aus Avignon stammende Jesuit Alexandre de Rhodes (1591—1660)[4]. Er hatte mit seinen Mitbrüdern der japanischen Provinz infolge der in Japan herrschenden Verfolgungen in Tongking eine blühende Christengemeinde aufgebaut. Ihr Rückgrat bildete die „domus dei" mit sorgfältig gebildeten Katecheten, religiöse Hausgemeinschaften, welche in Anpassung an die lokalen Verhältnisse der gesamten Mission Hinterindiens durch Jahrhunderte ihr eige-

[1] *A. Jann* a. a. O.; *B. J. Wenzel,* Portugal und der Heilige Stuhl (Lissabon 1958); *A. da Silva Rêgo,* O Padroado Português do Oriente. Esboco Historico (Lissabon 1940) (fr. Lissabon 1957); *J. Wicki,* Il patronato portoghese d'Oriente: CivCatt 1955, III 527—529.

[2] *G. Mensaert OFM,* Les Franciscains au service de la Propagande dans la Province de Pékin 1705—1784: AFrH 51 (1958) 161—200 273—311.

[3] *H. Chappoulie* a. a. O.; *A. Launay,* Histoire générale I (Paris 1912); *ders.,* Mémorial; *G. Goyau,* Les prêtres des Missions étrangères (Paris 1925); *L. Baudiment,* François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions Étrangères (1626—84) (Paris 1934).

[4] *H. Chappoulie* a. a. O. I 3—41 102—113; *A. Launay,* Histoire de la Mission du Tonkin (Paris 1927).

nes Gepräge verliehen[5]. Wohl hatte de Rhodes für die Bildung dieser Katecheten eine christliche Glaubenslehre geschrieben[6], aber was fehlte, waren Priester und vor allem Bischöfe, welche sie hätten weihen können. 1649 traf er in Rom ein und erhielt den Auftrag, selbst nach geeigneten Kandidaten Ausschau zu halten. Nach vergeblichen Bemühungen in Italien kam er 1653 nach Paris, wo er in der von seinen Mitbrüdern geleiteten Gemeinschaft junger Priester („Les Bons Amis") die Männer traf, die künftig Apostolische Vikare werden sollten. Doch mußte er selbst 1654 (wohl auf Betreiben Portugals) ein neues Arbeitsfeld übernehmen und starb 1660 als Oberer der Mission in Ispahan. Während P. de Rhodes in Frankreich eine lebendige Missionsgesinnung weckte, zögerte Rom immer noch zu handeln. Erst im Juli 1658 erhielten zwei Mitglieder der „Bons Amis" die Würde von Bischöfen und Apostolischen Vikaren, François Pallu (1626 bis 1684) und Pierre Lambert de la Motte (1624—79). Der dritte, Ignatius Cotolendi, starb 1662 auf der Reise. Die Bischöfe mit ihren Gefährten aus dem neugegründeten Missionsseminar von Paris (vgl. unten) mußten den beschwerlichen Landweg durch Syrien, Persien und Nordindien nehmen[7] und trafen 1662 und 1664 in Ajuthia, der Hauptstadt Siams, ein, wo sie wegen eines Krieges blieben und das Zentrum ihrer ostasiatischen Missionen, in Verbindung mit dem Zentralseminar für die Heranbildung des einheimischen Klerus, errichteten[8].

Die Ankunft der ersten Apostolischen Vikare in Siam bedeutete unbestritten die entscheidendste Maßnahme der Propaganda im Verlauf der Missionsgeschichte und die bedeutendste für die junge Kirche des Fernen Ostens überhaupt[9]. Am wichtigsten war der römische Einbruch in die bis dahin exklusiv portugiesische Jurisdiktionssphäre, der sich freilich mit der bloßen Entsendung der Apostolischen Vikare nicht erreichen ließ. Zunächst hatten die Vikare nicht einmal für Siam die notwendige päpstliche

[5] *N. Kowalsky*, Die Anfänge der „Domus Dei" in Tongking und Cochinchina: *J. Specker - W. Bühlmann*, Das Laienapostolat in den Missionen (Festschr. Beckmann) (Beckenried 1961) 155—160.

[6] Catechismus pro ijs qui volunt suscipere Baptismum (Rom [Propaganda-Druckerei] 1651), neue Ausgabe mit vietnamesischem Text, Einleitung und Erklärung von *A. Marillier - CC. Larre - Pham Dink* (Saigon 1961); eine französische Übersetzung bietet *H. Chappoulie* a. a. O. II 147—261.

[7] Vgl. die ausführliche Reiseschilderung von Pallu anhand seiner Tagebücher und Briefe bei *L. Baudiment* a. a. O. 99—161.

[8] *P. Destombes MEP*, Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères (Paris 1934).

[9] Das Neue der 1659 ernannten Apostolischen Vikare, die ursprünglich nur die Funktion hatten, einen an der Amtsausübung verhinderten Bischof zu vertreten, bestand darin, daß sie für weite Gebiete die volle Jurisdiktion erhielten und gleichzeitig Titularbischöfe waren. Diese für eine kurze Übergangszeit gedachte Einrichtung sollte sich über 300 Jahre erhalten. *N. Kowalsky*, Zur Entwicklungsgeschichte der apostolischen Vikare: NZM 13 (1957) 271—286.

Jurisdiktion, die Louis Laneau (1637—96) erst im Jahre 1673 erhielt. Aber die fremde Jurisdiktion in portugiesischem Gebiet war etwas so Ungewohntes, daß sie von den Missionaren zunächst kaum beachtet wurde, abgesehen von den Schwierigkeiten, welche von Goa aus durch die Inquisition und seit 1670 durch die neuernannten Erzbischöfe gemacht wurden. Dies veranlaßte Pallu zu einer Reise nach Rom, wo er durchgreifende Maßnahmen der Propaganda und die entsprechenden Breven Clemens' IX. von 1669 erreichte. Aber dessen Nachfolger, Clemens X., ließ sich zunächst wieder von den portugiesischen Gesandten umstimmen, bis neue Vorstellungen der Apostolischen Vikare erfolgten und 1673 die Breven an die Inquisition und das Domkapitel von Goa ergingen, die diesen Stellen jede Jurisdiktion außerhalb der portugiesischen Gebiete entzogen [10]. 1677 verfügte die Propaganda, daß alle Jesuitenmissionare den Apostolischen Vikaren einen Gehorsamseid zu leisten hätten, den Rom 1678 auf alle Missionare des Fernen Ostens ausdehnte. Diese Bestimmung wurde 1680 durch ein neues Dekret bestätigt. Portugal forderte daraufhin von allen aus Lissabon abfahrenden Missionaren den Treueid gegenüber dem Padroado, der auch die politischen Interessen Portugals umfaßte [11]. Es stand also Eid gegen Eid.

Während in Hinterindien die Angelegenheit, wohl infolge der blutigen Verfolgungen und der Weite der Länder verhältnismäßig bald beigelegt werden konnte, kam es in der Chinamission geradezu zu einem Sturm der Entrüstung und Ablehnung. Pallu war im Januar 1684 als Apostolischer Vikar von Fukien und Administrator Chinas nach China gekommen und veröffentlichte das Dekret von 1680. Er konnte gleichzeitig eine Verfügung des Generals der Gesellschaft Jesu an die Missionare des Padroado vorlegen, so daß bald alle bis auf einen spanischen Missionar den Eid leisteten. Da spanische Franziskaner, Dominikaner und Augustiner jedoch bisher nur von ihren Ordensobern in Manila abhängig waren, widersetzten sie sich der Eidesleistung [12]. Den unter Ludwig XIV. nach Siam und China geschickten Jesuiten wurde vom Staat die Eidesleistung untersagt. Die Schließung des Seminars der Pariser Missionare und die Abberufung der Apostolischen Vikare stand bevor. Durch Kompromisse und Neuordnung der jurisdiktionellen Verhältnisse wurde so der römische Eid indirekt aufgehoben. Doch hielt Lissabon an der für das Padroado geforderten Eidesleistung fest, so daß auch im 18. Jh. die Verhältnisse vergiftet blieben. Angesichts dieser Haltung Portugals, die sich seit der neuen Selbständigkeit (1640) noch

[10] *H. Chappoulie* a. a. O. I 233 ff.

[11] *Delacroix* a. a. O. II 190 f.

[12] *A. van de Wyngaert*, Mgr. Fr. Pallu et Mgr. Bernardino della Chiesa, Le Serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques, 1680—88: AFrH 31 (1938) 17—47; *O. Maas*, Zum Konflikt der spanischen Missionare mit den französischen Bischöfen in der Chinamission des 17. Jh.: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft III (Münster 1930) 185—195.

weiter versteifte, mußten die Missionare auch nach neuen Wegen suchen, um in den Fernen Osten zu gelangen. Schon früher hatten Jesuiten an einen Landweg über Rußland nach China gedacht und sich durch Expeditionen genaue Kenntnisse zu verschaffen gesucht[13]. Leider waren alle Anstrengungen vergeblich. Die Propaganda empfahl den Landweg über Persien und Mesopotamien und bat nachdrücklich, alle portugiesischen Gebiete zu meiden[14]. Pallu hatte schon für seine erste Reise den Gedanken an den Landweg durch Rußland wiederaufgegriffen und für seine letzte Reise nach China (1679) durch den französischen König vom russischen Zaren die Erlaubnis für den Landweg zu erwirken gesucht[15]. Gegen Ende des 17. Jh. verlor die portugiesische Vorschrift, nur über Makao einzureisen, jede Bedeutung, da Engländer und Franzosen die Missionare gerne auf ihren Schiffen beförderten.

Schwieriger als die Erschließung neuer Reisewege sollte bald die Frage neuer Missionare werden. Die Kardinäle der Propaganda waren wohl der unausgesprochenen Meinung, daß die bereits überall unter dem Padroado wirkenden Missionare, wenigstens außerhalb der portugiesischen Gebiete, sich ohne weiteres der neuen Jurisdiktion der französischen Bischöfe unterstellen würden. Nun dachten aber die großen Orden, zumal die Jesuiten, welche den Hauptanteil der Missionsarbeit in den Gebieten der Apostolischen Vikare leisteten, nicht daran, das über 150 Jahre vielfach vorzügliche Padroado gegen eine noch unbewährte neue Institution einzutauschen.

Schon 1658 hatten die Apostolischen Vikare — zu Pallu und Lambert de la Motte gehörte auch der erste Apostolische Vikar von Quebec, de Laval — eine Bittschrift an die Propaganda gerichtet, in welcher erstmals der Gedanke einer Seminargründung ausgesprochen wird (vgl. oben S. 307); die Heranbildung eines einheimischen Klerus in Kanada, China und Tongking verlange Helfer, die in einem eigenen Seminar vorbereitet werden

[13] *B. Zimmel*, Bemühungen um den Landweg nach China. Die Expedition P. Aimé Chezauds SJ nach Chorassan 1659: NZM 25 (1968) 102—108 (mit Hinweisen auf frühere Bemühungen).

[14] In der Instruktion der Propaganda von 1659. Bei *H. Chappoulie* a. a. O. I 394. Eine früher einmal ins Auge gefaßte Möglichkeit, nämlich quer durch Amerika nach Ostasien zu gelangen, mußte als zu utopisch aufgegeben werden. *J. Schmidlin*, Projekt eines nordamerikanischen Missionsweges nach China in der Frühzeit der Propaganda: ZMR 15 (1925) 147—149.

[15] *L. Baudiment*, Pallu 88 360 f. — Es ist überraschend, daß Missionare schon früher für das Scheitern des Landweges nach China nicht so sehr Rußland, sondern Lissabon verantwortlich machten. Auch der französische Sinologe *P. Pelliot* bemerkt ausdrücklich, daß alle Bemühungen um den Landweg nach China am Widerstande Portugals scheiterten, das unbedingt Makao als Tor für die katholischen Missionare für sich zu sichern suchte: T'oung Pao 26 (Leiden 1929) 192 f. Tatsächlich hatte schon 1707 Peter der Große Papst Clemens XI. wissen lassen, daß er den katholischen Missionaren den Weg nach China durch Rußland gestatte: AFrH 27 (1934) 181.

müßten. Der Sekretär der Propaganda vermerkte: „Wird beachtet!" Realisiert jedoch wurde der Plan von den Prokuratoren der Missionsbischöfe. 1663 gründeten sie das Seminar in der Rue du Bac, wo es bis heute besteht, und noch im gleichen Jahr erhielt es die königliche Bestätigung als „Séminaire pour la conversion des Infidèles dans les pays étrangers". 1664 folgte die römische Anerkennung [16].

Die zweite religiöse Gemeinschaft, welche der Propaganda ihre Mitglieder zur Verfügung stellte, war der Kapuzinerorden. Ihr erster Apostolischer Präfekt wurde die berühmte „graue Eminenz" des Kardinals Richelieu, P. Joseph Leclerc du Tremblay oder P. Josef von Paris. Aus der französischen Provinz stammten auch Missionare für Kanada und Brasilien und für die französischen Stützpunkte in Indien (Surat, Madras) [17]. Ferner stellten sich die Mitglieder der italienischen Provinz der Karmeliten in den Dienst der Propaganda. Schon die Gründung war zu einem guten Teil einigen ihrer Mitglieder zu danken. Seit Beginn des 17. Jh. hatten sie eine Mission in Persien und dehnten sich von dort auf verschiedene Länder Vorderasiens und schließlich auch nach Indien aus. P. Leandro de la Anunciación — allerdings ein gebürtiger Spanier — gelang es sogar, 1620 in Goa eine erste Niederlassung zu gründen und 1630 eine zweite, ein eigentliches Missionsseminar. Sie wurden bald die Missionare für die von den Engländern besetzten Teile Indiens [18]. Auch die italienische Provinz der Franziskaner überließ der Propaganda Missionare, welche in erster Linie in China wirkten. 1687 konnte Mgr. Pallu noch den ersten der in Kanton eingetroffenen Italiener, Bernardino della Chiesa, zum Bischof weihen. Die italienischen Franziskaner waren in der Folge besonders in den Nordprovinzen Chinas tätig.

Die Propaganda selbst, zumal ihr erster Sekretär Francesco Ingoli, gab aber Weltpriestern, zumal für das Amt eines Apostolischen Vikars, den Vorzug. Die 1646 in Neapel als Congregazione delle Apostoliche Missioni gegründete Vereinigung entwickelte sich gut, aber innen- und außenpolitische Ereignisse vereitelten jede aktive Missionsarbeit [19]. Als 1639 die

[16] *J. Guennou MEP*, Les Missions Étrangères (Paris 1963) 67 (der Verfasser behandelt auch den entsprechenden französischen Hintergrund, zumal die Compagnie du Saint-Sacrement); *ders.*, Le troisième centenaire du Séminaire des Missions Étrangères de Paris: NZM 19 (1963) 290—299.

[17] *G. de Vaumas*, L'éveil missionnaire de la France (Lyon 1942); *ders.*, Lettres et Documents du Père Joseph de Paris concernant les Missions Étrangères (1619—38) (Lyon 1942); *ders.*, L'activité missionnaire du P. Joseph de Paris: RHM 15 (Paris 1938) 336—359; O. *M. Jouve*, Le Père Joseph Leclerc du Tremblay, Capucin, et les Missions de la Nouvelle France (1632—33): ebd. 16 (Paris 1939) 206—232; *G. Goyau*, Le Père Joseph et les Missions Capucines: L'Église en Marche V (Paris 1936) 63—93.

[18] *Florencio del Niño Jesús*, La Orden de Santa Teresa, la fundación de la Propaganda Fide y la Misiones Carmelitas (Madrid 1923) 91 ff.

[19] *J. Metzler*, Das erste Weltpriesterinstitut im Dienste der Propaganda: NZM 17 (1961) 161—174.

Augustinerrekollekten (oder Barfüßer), ein in Spanien entstandener Reformzweig der Augustinereremiten, sich nach den Erfahrungen auf den Philippinen für China zur Verfügung stellten, nahm die Propaganda das Angebot nicht an[20]; nur Mitglieder der italienischen Provinz konnten vereinzelt in Hinterindien und China tätig sein[21]. Dagegen wurde die italienische Vereinigung der Weltpriesterkongregation der Battistini, 1753 von Benedikt XIV. bestätigt, bereitwillig für die Chinamission eingesetzt. Aus der Reihe der Orden wurden von der Propaganda noch die italienischen Barnabiten gewonnen, und zwar für die Mission in Birma[22].

Welche Konflikte bei dieser Vielfalt der missionarischen Organisation auftreten konnten, zeigt z. B. eine päpstliche Visitation in Cochinchina durch den Franzosen Mgr. E. F. des Achards de la Beaume († 1741), der den Wirrwarr eher steigerte statt beseitigte[23]. Eine gewisse Schuld an diesen Schwierigkeiten trug die Propaganda selbst. Während die Missionare des Padroado durchwegs unter dem Gehorsam ihrer Ordensobern standen, wollte die Propaganda von Anfang an die Ordensleute aus ihrem Verband lösen und sich selbst eingliedern[24]. Den Vertretern der Propaganda fehlte weithin das Verständnis für Ideal und Lebensform der Ordensleute[25]. So drängte sich im 17. Jh. und noch stärker im 18. Jh. die Notwendigkeit auf, die Missionssprengel der Propaganda nach Orden und Gemeinschaften zu trennen und eigene Apostolische Vikare für Franziskaner, Dominikaner und Pariser Missionare zu ernennen.

Entscheidend jedoch für die Beurteilung der Propaganda im Fernen Osten ist der neue Geist, der sich in grundsätzlichen Dokumenten und im Wirken ihrer Missionare äußerte. In immer neuen Wendungen wird der rein religiöse Charakter der Mission betont und die Verkündigung des Wortes Gottes in den Mittelpunkt gestellt[26]. Besonders nachdrücklich zeigt sich dieser Grundzug der Mission in der Instruktion von 1659 an die neuernannten Apo-

[20] Das zeigt vor allem das Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini II (1623—83) (Rom 1961).

[21] *J. Beckmann*, Zur Missionstätigkeit der italienischen Unbeschuhten Augustiner im Fernen Osten: NZM 22 (1961) 62—65.

[22] *L. Gallo*, Storia del Cristianesimo nell'Impero Barmano, 3 Bde (Mailand 1862).

[23] *Streit* VI (Aachen 1931) 454.

[24] Die Folge war u. a., daß die Heimatprovinzen und -klöster wenig Interesse an den Geschicken ihrer Propagandamitbrüder zeigten. Als z. B. Kapuziner sich bei der Propaganda beschwerten, daß sie nicht nach ihren Ordensregeln leben könnten, bat die Kongregation P. Joseph de Paris als Missionspräfekten, diese abzuberufen, „de peur qu'ils se fissent turcs". *G. de Vaumas*, L'éveil missionnaire de la France (Lyon 1942) 121.

[25] Das ergibt sich aus vielen Briefen von Missionaren im Archiv der Propaganda, die noch näher zu untersuchen sind.

[26] *K. Pieper*, Ein Blick in die missionsmethodischen Erlasse der Propaganda: ZMR 12 (1922) 31—51; *J. Beckmann*, Der religiöse Charakter von Mission und Missionar nach den Bestimmungen der Propaganda-Kongregation: Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1946, 13—23.

stolischen Vikare[27]. Im 1. Teil werden die ausreisenden Bischöfe ermahnt, bei der Auswahl ihrer Missionare neben den körperlichen Voraussetzungen vor allem auf die geistig-religiösen und charakterlichen Eigenschaften zu achten. Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem Reiseweg (vgl. S. 309). Der dritte und sorgfältigste Teil enthält das grundlegende missionarische Programm: „Mutet jenen Völkern in keiner Weise zu, daß sie ihre Zeremonien, Gewohnheiten und Sitten ändern, wenn sie nicht ganz offensichtlich der Religion und guten Sitte widersprechen, denn was könnte es Ungereimteres geben, als Frankreich, Spanien oder Italien oder irgendein anderes Land nach China einführen zu wollen? Nicht dieses, sondern den Glauben sollt ihr bringen, der keines Volkes Gewohnheiten und Gebräuche, wenn sie nicht schlecht sind, verwirft oder bekämpft, sondern unverletzt zu erhalten sucht." [28] Handel und politische Tätigkeit werden den Missionen verboten, die Heranbildung des landeseigenen Klerus gefordert. Aus der Konfrontation dieser Instruktion mit der Missionspraxis entstanden in Siam die Instructiones ad munera apostolica rite obeunda[29] in zehn Kapiteln und einigen praktischen Appendices.

Ziel und Mittel der Mission sind aufeinander abgestimmt. Die besonders wichtigen elf Artikel über das Katechumenat sind die erste systematische und wohl bewußte Erneuerung einer altchristlichen Einrichtung. Hier wird erstmals grundsätzlich mit der mittelalterlichen Missionsmethode gebrochen: Nicht mehr das „von oben nach unten", d. h. die Bekehrung der Völker durch ihre politischen Führer, wie es auch die Jesuiten in Ostasien erstrebten, ist die Leitidee der Bekehrung, sondern das umgekehrte Verfahren, „von unten nach oben", d. h. die Bekehrung des Volkes und die Gründung von Gemeinden[30]. Von zunächst entscheidender Bedeutung war jedoch das 3. Kapitel „De recto mediorum humanorum usu" [31], eine Kampfansage an die Missionare des Padroado und — wenn auch wohl noch unbewußt — an die Jesuiten, welche ja die meisten und bedeutendsten Missionare des Padroado stellten[32]. Der Kampf richtete sich vor allem gegen

[27] Eine textkritische Ausgabe Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum Tunchini et Cocincinae profiscentium 1659 bietet *H. Chappoulie* a. a. O. I 392—402; vgl. dazu den Kommentar bei *L. Baudiment*, Pallu 61 ff.

[28] *H. Chappoulie* a. a. O. I 400.

[29] Das Werk wurde 1669 in der Druckerei der Propaganda in Rom erstmals gedruckt (*Streit* I 275). Die Instructiones wurden immer wieder neu herausgegeben, seit 1840 unter dem Titel Monita ad Missionarios. Im folgenden stütze ich mich auf die Ausgabe von Hongkong, 1893.

[30] Das Kapitel De regimine cuiuscumque particularis Ecclesiae, maxime ubi Sacerdos deficit, a. a. O. 130—135, trug wohl entscheidend dazu bei, daß sich die von den Pariser Missionaren gegründeten Gemeinden in den blutigsten Verfolgungen gerettet haben.

[31] A. a. O. 21—35.

[32] Es fehlt noch eine gründlichere Untersuchung über die Monita ad Missionarios. — Pallu und seine Gefährten waren sicher nicht grundsätzlich Gegner der Jesuiten. Sie waren durch die geistlich-aszetische Schule des P. Bagot in Paris gegangen, der Jesuit de Rhodes

die enge Verbindung von Mission und Politik der portugiesischen Weltmacht und den Handel der Missionare. Allein schon die Zahl der von Lissabon ausgereisten und von Portugal unterstützten Jesuitenmissionare machte eine brüske Lösung unmöglich[33]. Überdies vergaß man in der Propaganda, welche ungeheuren Opfer das kleine Portugal für alle Missionen von Goa bis nach Japan gebracht hatte, wenn es auch nach 1600 nicht mehr imstande war, seine Stützpunkte und damit die Missionare zu schützen[34]. — Die Verbissenheit Portugals in seine Machtansprüche gegenüber der Mission erfuhren freilich nicht nur einzelne Pariser Missionare, welche abgefangen wurden und in den Gefängnissen der Inquisition in Goa schmachteten, sondern selbst der päpstliche Legat Maillard de Tournon († 1710), der nach erfolgloser Mission von den Chinesen nach Makao abgeschoben und hier bis zu seinem Tod von den Portugiesen gefangengehalten wurde[35].

Aber auch Pallu selbst blieb nicht frei von politischen Ambitionen, welche er den Missionaren des Padroado vorwarf. Er beriet die französische Ostindien-Kompagnie und suchte besonders den Minister Colbert für den französischen Einfluß in Indien und Hinterindien zu gewinnen[36], er gab damit den Auftakt zu einer Politik, die 1685/86 zum Austausch von Gesandtschaften zwischen Frankreich und Siam und 100 Jahre später mit Hilfe des Apostolischen Vikars von Cochinchina, Mgr. Pierre Pigneaux de Béhaine († 1799), zur Festsetzung der Franzosen in Hinterindien führte[37].

Das Problem der Beteiligung der Missionare am Handel stellte sich zuerst und vor allem für die Jesuitenmission in Japan, teils wegen der außergewöhnlichen Kosten, teils wegen der ungenügenden Zuschüsse aus Portugal oder aus andern europäischen Quellen. Der Visitator des Fernen Ostens, A. Valignano, verfocht gegenüber dem Ordensgeneral Claudio Acquaviva († 1615) den Standpunkt, daß allein durch die Beteiligung des Ordens am Makao-Japan-Handel die Mission aufrechterhalten werden

hatte sie ausgewählt, zwei Brüder Pallus waren selbst Jesuiten, und der Jesuitengeneral Paul Oliva rettete gar die junge Pflanzung vor der Aufhebung durch Ludwig XIV. In den ersten Zeiten hält Pallu eine harmonische Zusammenarbeit mit den Jesuiten für selbstverständlich. Für einzelne Hinweise vgl. vor allem *H. Chappoulie* a. a. O. I (Register!).

[33] *J. Wicki SJ*, Liste der Jesuiten-Indienfahrer 1541—1758: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte VII (Münster 1967) 252—450. Von 1541 bis 1658 reisten 1047 Jesuitenmissionare von Lissabon ab, von 1658 bis 1758 betrug die Zahl 1073.

[34] *B. Biermann OP*, Das Spanisch-portugiesische Patronat als Laienhilfe für die Missionen: Das Laienapostolat in den Missionen (Festschr. Beckmann) (Beckenried 1961) 161—179.

[35] Die Hauptaufgabe des Kardinals de Tournon war nicht die Beilegung des Ritenstreits, sondern die Herstellung direkter Beziehungen zwischen Rom und Peking (auf der Basis einer Nuntiatur). Damit wäre der portugiesische Einfluß in Peking beendet gewesen. *F.-A. Rouleau*, Maillard de Tournon: AHSI 31 (1962) 264—323.

[36] *H. Chappoulie* a. a. O. I 278—282.

[37] *G. Taboulet*, La geste française en Indochine I (Paris 1955) (161—239 über Mgr. Pigneaux de Béhaine).

könne[38]. Nach dem Zusammenbruch der japanischen Mission wurden die ausgewiesenen oder die für Japan neubestimmten Missionare nach Hinterindien gesandt, wo sich die Beteiligung am Handel als ein gewisses Gewohnheitsrecht erhalten haben dürfte. Auf den Bericht der Apostolischen Vikare in Ajuthia folgte jedenfalls das scharfe Breve Clemens' IX. „Sollicitudo Pastoralis officii" vom 17. Juni 1669, das alle früheren päpstlichen Bestimmungen und Verbote des Handels der Missionare wiederholte[39]. Im gleichen Jahre wurden die Instructiones der Pariser Missionare gedruckt, die den Handel bekämpften[40]. Daß die Jesuiten trotz aller Verbote und gegenteiligen Beteuerungen der Obern (und späteren Autoren) nicht vom Handel abließen, zeigt eine Anfrage in Madrid des Ángel de la Fuente vom 23. Juni 1797, der die Verwaltung des Vermögens der aufgehobenen Gesellschaft Jesu auf den Philippinen innehatte, was mit den 254 320 Pesos zu geschehen habe, welche die Jesuiten im China-Mexiko-Handel investiert hatten. Diese Summe betrug 1775 306 341 und 1793 bereits 393 454 Pesos[41].

Die Neuorientierung der Missionsarbeit mußte sich auch auf die Missionsmethode auswirken, vorab in der Abkehr von der Methode „von oben nach unten"[42]. Dazu gehörte der Aufbau der Einzelgemeinden mit Kate-

[38] *A. Valignano,* Sumario de las Cosas de Japón (1583), hrsg. von *J. L. Álvarez - Taladriz* (Tokio 1954) 334—339, nebst der Einleitung des Hrsg. 41*—50*. — Nach der ungedruckten Dissertation von *L. Bourdon,* La Compagnie de Jésus et le Japon (Paris) gibt Pierre Chaunu die Auslagen der Japanmission für 1579 mit 6000 Cruzados an, die bis 1582 auf 12 000 stiegen. 1581/82 brauchte die Japanmission für den Unterhalt des Personals, für Bauten, Geschenke usw. 8650 und für notwendige Einkäufe in Indien und Europa 2100 Cruzados. 4000 zahlte die portugiesische Staatskasse, dazu kamen die Gelder einzelner Wohltäter (wie Pius' V.), ferner die Einnahmen des den Jesuiten überlassenen Hafens von Nagasaki und ihrer Besitzungen in Makao und Bazain. 4000 Cruzados brachte ihnen der Seidehandel ein, während der Rest durch den Privathandel einzelner Missionare aufgebracht wurde. *P. Chaunu,* Une grande puissance économique et financière: les débuts de la Compagnie de Jésus au Japon (1547—83). Annales — Economies. Sociétés. Civilisations V (Paris 1950) 198—212.

[39] Daß betont wurde, die Bestimmung gelte auch für die Gesellschaft Jesu und auch dann, wenn allein der Handel die Missionen erhalte, zeigt deutlich die Zusammenhänge. *T. Grentrup,* Das kirchliche Handelsverbot für Missionare: ZMR 15 (1925) 257—268.

[40] De illicita et indigna Viro Apostolico negotiatione: Monita a. a. O. 23—25. Um die gleiche Zeit hatten aber auch die Generale der Gesellschaft Jesu das Handelsverbot erneuert. *J. Humbert,* Some Answers of the Generals of the Society of Jesus to the Province of Goa: AHSI 36 (1967) 72—103.

[41] *P. S. Lietz,* Calendar of Philippine Documents in the Ayer Collection of the Newberry Library (Chicago 1956) Doc. 256 S. 129. — Der Schreiber erklärt, daß die Jesuiten (auf den Philippinen) ihre Investierungen zu je einem Drittel im Mexikohandel, im Handel mit China und der Koromandelküste (in Vorderindien) und als Reserve anlegten: ebd. Doc. 257, S. 130.

[42] Das Kapitel von *H. Bernard - Maître,* La Rencontre du Padroado et du Patronat: l'affrontement des méthodes: *Delacroix* a. a. O. II 323—336, ist mit seiner These von der *tabula rasa* auf seiten der Spanier und der fortschrittlichen Akkommodationsmethode bei den Padroado-Missionaren (d. h. Jesuiten) geschichtlich unhaltbar.

chisten, Priestern und Schwestern und einem einheimischen Episkopat. Bei der folgenden Behandlung der einzelnen Länder soll auf diese Gesichtspunkte näher eingegangen werden. Allgemein ist zu sagen, daß die speziell von den Jesuiten des Padroado vertretene Methode, von den Fürstenhöfen auszugehen, letztlich missionarisch unwirksam blieb. Die Propaganda ihrerseits mußte das hohe Programm einer Volkskirche mit landgeborenen Bischöfen an der Spitze immer mehr zurückstellen, weil die Grundlegung der einzelnen Gemeinden zunächst alle Kräfte beanspruchte.

In Zusammenhang mit der neuen methodischen Ausrichtung steht auch die Stellung der Propaganda bzw. ihrer Missionare zur chinesischen und malabarischen Ritenfrage[43]. Aus dem dritten Kapitel der Monita ad Missionarios[44], läßt sich unschwer die spätere Haltung der Pariser Missionare erkennen, wenn auch bei der Abfassung das Problem der Ritenfrage nicht bedacht wurde, das damals kaum über einen kleinen Kreis hinaus bekannt geworden war.

II. Entfaltung und Niedergang der Missionsarbeit in den asiatischen Ländern

Die Entwicklung der Propagandamissionen in Asien brachte es mit sich, daß sich ihre Gebiete in den Ländern des Padroado ausdehnten. Beide Seiten hielten zunächst mit allen Mitteln an je ihrem Recht zur Glaubensverbreitung fest. Erst im 18. Jh. wich diese Haltung einem stillschweigend anerkannten, manchmal geographisch getrennten Nebeneinanderarbeiten. Das war von Land zu Land verschieden.

1. Indien

QUELLEN: Documenta Indica, hrsg. von *J. Wicki SJ*, I—XI (Rom 1948/70); *Paulo da Trindade OFM*, Historia espiritual do Oriente, hrsg. von *F. Lopes*, I—III (Lissabon 1962/1967); *A. Meersman OFM*, The Chapter-Lists of the Madre de Deus Province in India: Studia VI (Lissabon 1960) 121—350.

LITERATUR: *Ambrosius a S. Theresia*, Hierarchia Carmelitana, III: De Praesulibus Ecclesiae Magni Mogolis seu Bombayensis (Rom 1936), IV: De Praesulibus Missionis Malabaricae. Pars Prior. Ecclesia Verapolitana (Rom 1939); *F. Coutinho*, Le régime paroissial des

[43] Quellen- und Literaturangaben finden sich vor allem bei *Streit* V, VI und VII (mit den Erg. in Bd XII—XIV). Dazu neuere Lit.: DHGE XII 741 und LThK² VIII 1324. — Sowohl bei den Ritenfragen wie bei andern Entscheidungen ist zu beachten, daß der Propagandakongregation keine eigenen Theologen zur Verfügung standen, sondern alle Entscheidungen vom Heiligen Offizium getroffen wurden. *J. Metzler*, Controversia tra Propaganda e S. Officio circa una commissione teologica (1622—1658): Annales Pont. Univ. Urbaniana (Rom 1968/69) 47—62.

[44] De recto mediorum humanorum usu (a. a. O. 21—35).

Diocèses de rite latin de l'Inde (Louvain 1965); *A. L. Farinha*, A expansão da fé no Estremo Oriente (Lissabon 1946); *D. Ferroli SJ*, The Jesuits in Malabar I/II (Bangalore 1939/51); *P. Thomas*, Christians and Christianity in India and Pakistan (London 1954).

Das Herzstück portugiesischer Herrschaft und damit der Mission blieb auch im 17. und 18. Jh. Indien. Die Stadt Goa war immer noch reich und mächtig, Sitz des Vizekönigs und der großen Konvente und Klöster der einzelnen Orden. Von hier aus gingen Impulse für die Mission und Seelsorge in alle Länder von Ostafrika bis Japan. Der Erzbischof von Goa war die oberste kirchliche Autorität all dieser Gebiete. Es wirkte sich verhängnisvoll aus, daß in den schweren Jahren politischer und jurisdiktioneller Krisen die Bischofssitze jahrzehntelang unbesetzt blieben. 1640 hatte Portugal seine politische Selbständigkeit errungen. Aber Rom gegenüber war Spanien immer noch mächtig genug, um jede Verbindung mit Portugal zwischen 1640 und 1668 zu unterdrücken. Erst nach 1670 konnten neue Bischöfe für Indien ernannt werden.

In Goa selbst blieb auch im 17. und bis zur Mitte des 18. Jh. das Jesuitenkolleg das Rückgrat aller Missionen des Ordens in den Padroado-Ländern. Die seit 1556 tätige Druckerei der Jesuiten sorgte als einzige in Indien weiterhin für den Druck der notwendigen Bücher in den verschiedenen Sprachen [45]. Von den Bettelorden waren seit 1572 speziell die Augustinereremiten am stärksten vertreten, die in Goa eigene Missionare für die muslimischen Gebiete von Afrika über Vorderasien bis nach Bengalen ausbildeten. Aus diesen Kreisen wählten die Vizekönige mit Vorliebe ihre Gesandten an die Höfe der Mongolenherrscher [46].

Die fünf Konzilien von Goa (1567, 1575, 1585, 1592, 1606) suchten vor allem die tridentinischen Reformvorschriften den Landesverhältnissen anzupassen [47]. Allerdings blieben gerade in Goa die wirklichen Zustände hinter den aufgestellten Idealen zurück, zumal auf sozialem Gebiet. Wie zur Zeit Franz Xavers [48] war auch im 17. und 18. Jh. die Sklaverei weit verbreitet. Man berechnete, daß ein portugiesischer Durchschnittsbeamter 15—20 Sklaven und Sklavinnen brauchte. Selbst dem 1606 gegründeten Augustinerinnen-Kloster St. Monica, dem einzigen Frauenkloster in Indien,

[45] Impresa em Goa. Boletim do Instituto Vasco da Gama (Bastora - Goa 1956). Gedenkband zum 400jährigen Jubiläum.

[46] *A. da Silva Rêgo*, Documentação, India XI, IX—XIII hebt besonders die Bedeutung der Augustiner für die Missionen des Ostens hervor und veröffentlicht das Manual Eremitico da Congregação da India, das P. Manuel da Ave-Maria 1815 abschloß, S. 95—833. Der Chronist führt für die Jahre 1572—1831 69 Aussendungen von Missionaren an.

[47] *J. Wicki SJ*, Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien: Saeculum VI (1955) 345—367 (335—360: die goanesischen Konzilien und die indische Welt); *ders.*, Die unmittelbaren Auswirkungen des Konzils von Trient auf Indien (ca 1565—85): AHPont I (1963) 241—263.

[48] *G. Schurhammer*, Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit II/1 (Freiburg i. Br. 1964, Register).

wurden durch königliche Order 120 Dienerinnen und Sklavinnen zugestanden. Besonders geschätzt waren schwarze Sklavinnen und Sklaven wegen ihrer größeren Arbeitsfähigkeiten[49]. Daß die männlichen Orden Sklaven hielten, wissen wir nicht nur aus zahlreichen Verboten der heimatlichen Instanzen, sondern auch aus positiven Berichten[50]. Den Sklaven, Indern und Brahmanen wurde zwar nicht grundsätzlich, aber doch praktisch der Empfang der Kommunion verweigert. Der italienische Theatiner P. Antonio Ardizone Spinola hielt dagegen erstmals am 21. Mai 1645 eine Predigt mit dem Titel: „Seufzer der christlichen Brahmanen und Canarins und vieler anderer Kasten und Völker Indiens, weil sie niemals im Leben ... kommunizieren dürfen." [51]

Verhängnisvoll wirkte ferner die Inquisition, welche von 1560 bis 1812 in Goa tätig war und als Strafen Auspeitschungen oder gar öffentliche Verbrennung anordnete. Wie in Amerika war die Inquisition vor allem die höchste Instanz, welche die Wahrung der Patronatsrechte wahrnahm. Verschiedene Propagandamissionare wurden mit den Gefängnissen der Inquisition in Goa vertraut[52] (vgl. S. 306). Eine wertvolle Hilfe für die Christengemeinden war hingegen der „Pai dos Cristãos". Das Amt eines „Vaters der Christen" wurde meist Missionaren übertragen, die in den Gemeinden der Neuchristen, gerade in der Nähe von Goa oder anderer Stützpunkte, zur sozialen Fürsorge und gegen die Ausbeutung der Neuchristen wirken konnten[53].

Das Gebiet um Goa wurde den drei Hauptorden, welche zunächst in Indien wirkten, zugeteilt: den Franziskanern die Provinz Bardez, den Dominikanern ein Teil der Goa vorgelagerten Inseln und den Jesuiten die Halbinsel Salsette. Eine immer stärkere Bedeutung gewann vom 17. Jh. an der goanesische Klerus. Es gehört zu den Vorzügen des Padroado, daß es von Anfang an der Erziehung des landgeborenen Klerus seine besondere

[49] *L. Kilger*, Das erste Frauenkloster in Portugiesisch-Indien. St. Monika 1606—1834: NZM 7 (1951) 119—123, speziell 121 ff.

[50] Wenn ein portugiesischer Ordensmann oder Adeliger reise, lasse er sich von Caffern in Sänften tragen. *A. Zerlik*, P. Xav. Ernbert Fridelli SJ, Chinamissionar und Kartograph (Linz 1962) 13. — Daß Missionare der Propaganda nicht anders dachten, zeigt ein Brief von Fr. Pallu nach Paris vom 20. 12. 1683; er zählt darin die Personen auf, für welche er sorgen müsse, „sans compter un grand nombre d'esclaves": Lettres de Mgr. Pallu, hrsg. von *A. Launay* I (Angoulême 1914) 378.

[51] *R. Cantel*, Le Père Ardizone Spinola et son *Cordal Triplicado de Amor a Jesus Sacramentado*: Mélanges Marcel Bataillon = Bulletin Hispanique 54 bis (Bordeaux 1962) 347—357. Weitere Predigten über das gleiche Thema folgten 1645, 1646, 1647, 1648. Der Prediger, der wenigstens die Osterkommunion und das Viaticum forderte, war 1643 mit seinen Mitbrüdern aus Goa ausgewiesen worden.

[52] *A. Baião*, A Inquisição de Goa, 2 Bde (Coimbra 1930/49). — Vgl. auch den Exkurs bei *A. D'Costa SJ*, The Christianisation of Goa Islands (Bombay 1965) 193—200, der den Nachweis führt, daß die Inquisition die Missionare nicht zu Zwangsbekehrungen nötigte.

[53] *J. Wicki SJ*, O Livro do „Pai dos Cristãos" (Lissabon 1969).

Aufmerksamkeit schenkte[54]. Gewiß hatten die Portugiesen in Indien ihre rassischen Vorurteile[55], und die Priesterweihe erhielten in den ersten Zeiten nur Angehörige der Brahmanenkaste. Die religiösen Orden nahmen bis zum 18. Jh. nur vereinzelt Inder auf[56]. Doch wurde am „Kolleg vom heiligen Paulus" der Jesuiten zu Goa wie auch in den Seminarien der Franziskaner in Reis Magos (Bardez) und Kranganore, in der Thomas-Akademie der Dominikaner von Goa, dazu später am Erzbischöflichen Seminar von Goa und am Großen Seminar von Rachol eine große Anzahl von Weltpriestern ausgebildet[57]. Dieser Klerus war nicht nur fähig, nach und nach die von den einzelnen Orden gegründeten Pfarreien zu übernehmen, sondern selbst als aktive Missionare in den Ländern des Padroado tätig zu sein[58]. Es waren die goanesischen Priester, welche in den Gebieten, die im Verlauf der Jahrhunderte Portugal verlorengingen, die Christengemeinden retteten. So schreibt einer von ihnen: „Obwohl diese Priester seit 1760 die Hilfe der Jesuiten und seit 1834 auch jene aller andern Orden entbehrten und seit der Mitte des 19. Jh. auch von einer ehemals missionsfreundlichen Regierung im Stich gelassen wurden, hat sich der goanesische Klerus, besonders seit dem 18. Jh., voll Hingabe der Erhaltung der einst von europäischen Missionaren des Padroado gegründeten und aufgebauten Gemeinden gewidmet." [59] Im Gegensatz zu der weitverbreiteten Auffassung, als ob das Padroado bzw. die Staatskasse für alle Ausgaben der Gemeinden aufgekommen sei, steht fest, daß diese auch von den Gläubigen selbst getragen wurden. Einen gewissen Grundstock boten die Ländereien der aufgehobenen hinduistischen Tempel[60]. Für weitere Ausgaben, speziell für die Feier der kirchlichen Hochfeste, kamen die zahl-

[54] *C. Merces de Melo,* The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (Lissabon 1955) 65—205; *J. Wicki SJ,* Der einheimische Klerus in Indien (16. Jh.): *J. Beckmann,* Der einheimische Klerus in Gesch. und Gegenwart (Festschr. Kilger) (Schöneck/Beckenried 1950) 17—72.

[55] *C. R. Boxer,* Race Relations in the Portuguese Empire 1415—1825 (Oxford 1963) 57—85.

[56] *A. Meersman,* The Question of Admitting Indians to the Franciscan Order: NZM 13 (1957) 29—34; *J. Wicki SJ,* Pedro Luis, Brahmane und erster indischer Jesuit: NZM 5 (1950) 115—126.

[57] Bereits im Jahresbericht von 1646 schreibt der Provinzial, daß in den Kollegien von Goa, Rachol und Bassein den Brahmanen auch Latein, Philosophie, Moral und spekulative Theologie auf Kosten der S. J. gelehrt würden, bis sie zu Priestern geweiht würden. Bei *M. de Melo,* The Recruitment 183 f.

[58] Im weitentfernten Äthiopien wirkte der Goanese Belchior da Silva von 1598 bis 1613 (*Streit* XV 621 637 f, XVI 2), und in Madagaskar versuchten 1726 3 goanesische Oratorianer eine Mission zu gründen (AHSI 41 [1962] 244).

[59] *F. Coutinho,* Le régime paroissial 24/25. Vgl. auch die zusammenfassende Würdigung S. 282.

[60] *A. D'Costa SJ,* Demolition of the Temples in the Islands of Goa and the Disposal of the Temple Lands: NZM 18 (1962) 161—176.

reichen Bruderschaften auf, die in fast jeder Gemeinde bestanden, ein wichtiger Faktor christlich-sozialen Lebens, durchwegs von Laien geleitet[61].

Der Gründung des Oratoriums vom Heiligen Kreuz in Goa[62], nach dem Ideal des heiligen Philipp Neri ausgerichtet, verdankt der Klerus einen besonderen apostolischen Impuls und die Kirche von *Ceylon* ihre Rettung. Die Seele der Gründung wurde Joseph Vaz (1651—1711), „der Apostel von Ceylon"[63]. 1687 gelangte er, als Bettler verkleidet, nach Ceylon, seit 1696 regelmäßig durch weitere Priester des Oratoriums von Goa unterstützt, das 150 Jahre lang allein die Bürde für die hartbedrängte Kirche in Ceylon trug[64]. Die Organisation dieser Mission ging in den wesentlichen Zügen auf P. J. Vaz zurück[65]. In besonders gefahrvollen Zeiten bot meist das von den Holländern unabhängige Königreich Kandy eine Zuflucht. Hier entstand auch der größte Teil der katholischen singhalesischen Literatur. P. Vaz selbst erwarb sich vorzügliche Kenntnisse des Singhalesischen; doch veranlaßte er seinen jüngeren Mitbruder Jacome Gonçalvez († 1742), sich vor allem dem Apostolat des Buches zu widmen[66]. Daß der missionarische Geist der Oratorianer lebendig blieb, bezeugt der durchreisende Kapuziner P. Marco della Tomba, der 1783 von 14 Oratorianern berichtet, welche in 400 kleinen oder größeren Gemeinden 90 000 Katholiken betreuten[67]. 1796 wurden die Holländer durch die Engländer vertrieben, aber erst 1806 erhielten auch die Katholiken völlige Religionsfreiheit. Die Oratorianer mußten später durch europäische Missionare der Propaganda ersetzt werden[68].

Das Eingreifen der Propaganda in Indien kam durch einen persönlichen Fall zustande. 1625 traf in Rom der junge Brahmane Matthäus de Castro ein, um hier 1630 die Priesterweihe zu empfangen[69]. 1633 wurde er als

[61] *F. Coutinho* a. a. O. 130—138.

[62] *M. da Costa Nuñes,* Documentação para a historia da congregação do Oratorio de Santa Cruz del Clero natural de Goa I (1681—1727) (Lissabon 1966).

[63] *S. G. Perera,* Life of the Venerable Father Joseph Vaz, Apostle of Ceylon (Galle 1953).

[64] Als 1638—58 die Holländer die portugiesischen Gebiete Ceylons erobert hatten, wurde am 19. 9. 1658 den Katholiken jede Kulthandlung verboten und Zwangscalvinisierung verordnet. *R. Boudens OMI,* Negombo. Un centre de résistance catholique à Ceylon sous l'occupation hollandaise (1658—1796): NZM 11 (1955) 81—91; *ders.,* The Catholic Church in Ceylon under Dutch Rule (Rom 1957).

[65] Ebd. 89—115; über die Methode der Oratorianer ebd. 173—188.

[66] *R. Boudens,* Catholic Church (Register); *Streit* VI 217—219 (Aufzählung seiner Werke in Singhalesisch, Tamil und Portugiesisch); *E. Peiris OMI,* Singhalese Christian Literature of the XVIIth and XVIIIth Centuries (Colombo o. J.).

[67] *R. Boudens,* Catholic Church 169 f.

[68] An die Heranbildung eines ceylonesischen Klerus konnten die Oratorianer wegen der Widerstände der Holländer und der einheimischen Bevölkerung erst in der zweiten Hälfte des 18. Jh. denken, aber ohne jeden Erfolg. Vgl. *R. Boudens,* Catholic Church 186—188.

[69] *Th. Ghesquière,* Mathieu de Castro, Premier Vicaire Apostolique aux Indes (Louvain 1937); *J. Metzler,* Der Brahmanenspiegel des Matthäus de Castro: NZM 23 (1967) 252 bis 265.

Missionarius Apostolicus wieder nach Indien gesandt. Seine Fakultäten fanden aber weder bei der weltlichen noch bei der kirchlichen Behörde Anerkennung, so daß er ein zweites Mal nach Rom reiste, wo er jetzt zum Apostolischen Vikar im Gebiet des Idalcan [70] ernannt und 1637 zum Bischof geweiht wurde. Bevor er sein Amt antrat, sollte er den neuernannten Bischof Francesco Antonio de S. Felice Frasella OFMConv. nach Japan begleiten [71]. Da dieser damals nicht mehr nach Japan reisen konnte, begann M. de Castro seine Tätigkeit als Apostolischer Vikar. Sein unkluges Vorgehen und Bemühen, die Gemeinden der Dominikaner, Augustiner, Franziskaner und Jesuiten für die von ihm geweihten Brahmanen-Priester zu erhalten, veranlaßte Lissabon zu harten Maßnahmen, denen sich de Castro nur durch die Flucht nach Rom (1644) entziehen konnte. Nach einem Zwischenspiel als Apostolischer Vikar von Äthiopien kehrte er 1653 nach Indien zurück. Hier hatte unterdessen der Sultan mit den Portugiesen gute Beziehungen aufgenommen, so daß die portugiesischen Jesuiten wieder in seinem Reiche wirken konnten und M. de Castro seinen Sprengel besetzt fand. In dieser Zeit verfaßte er das gegen Portugiesen und Jesuiten gerichtete Pamphlet „Der Brahmanen Spiegel". 1658 trat er seine letzte Romreise an, fand aber dieses Mal kein Entgegenkommen und starb 1677 im Kolleg der Propaganda. Sein Nachfolger, Custodio de Pinho († 1697), ebenfalls ein Brahmane, lebte zwar mit den Vertretern des Padroado in Frieden, aber es gelang ihm nicht mehr, die Schäden seines Vorgängers gutzumachen [72], obwohl er von Rom sogar zum Apostolischen Visitator für Malabar ernannt wurde, wo seit 1656 die italienischen Karmeliter die Jesuiten abgelöst hatten [73].

Schon 1669 wurde das Vikariat Bijapur (Gebiet des Idalcan) um das muslimische Reich Golconda im Osten des Landes, 1697 um das gesamte Reich des Großmoguls vergrößert, so daß der Missionssprengel über 90 Prozent des indischen Kontinentes umfaßte. Die Errichtung einer einheimisch-indischen Hierarchie, wie sie schon dem Sekretär F. Ingoli bei der Ernennung des Matthäus de Castro vor Augen stand, wurde 1696 mit der Ernennung des päpstlichen Nepoten Petrus Palma-Pignatelli durch Innozenz XIII. zum Apostolischen Vikar jäh unterbrochen und um Jahrhunderte verzögert. Dieser war als Missionar in Malabar tätig gewesen und starb bereits 1701 in

[70] Bijapur war ein muslimisches Sultanat östlich von Goa, in das der dortige Erzbischof nicht gelangen konnte.

[71] *A. Meersman*, A Few Notes Concerning Archbishop Franc. Ant. Frascella OFMConv in Goa 1640—1653: MF 59 (1959) 346—351.

[72] *G. Radaelli*, Mons. Custodio de Pinho e la sua opera Missionaria: Pensiero Missionario 1942, 23—37; *ders.*, Le Missioni Cattoliche di Mogul, Golcanda e Idalcan alla metà del secolo XVII: ebd. 1941, 214—226.

[73] *Ders.*, Un Visitatore Apostolico indigeno nel Malabar: ebd. 1942, 122—135. — Mgr. de Pinho war vom Apostolischen Vikar der Komorinküste, dem Brahmanen Thomas de Castro, einem Vetter des M. de Castro, zum Bischof geweiht worden.

Surat[74]. Auch die Nachfolger wurden weiterhin aus dem Orden der Karmeliter gewählt.

Während Goa auf die Ernennung der indischen Apostolischen Vikare, abgesehen von M. de Castro, kaum heftig reagierte, begann nun der eigentliche Kampf zwischen Padroado und Propaganda, in dem Rom übersah, daß Portugals Einfluß in Asien immer noch stark war. Die portugiesischen Bischöfe erhoben Anspruch auf die Gebiete der Propaganda, und der Vizekönig von Goa vertrieb 1709 die seit 1620 in Goa segensreich wirkenden Karmeliter[75].

Als 1661 bei der Heirat Karls II. von England und Katharinas von Braganza im Vertrag das noch unbedeutende *Bombay* an England abgetreten wurde, konnten die portugiesischen Franziskaner weiterhin in voller Freiheit ihrer Missionsarbeit nachgehen. Erst 1720 wurden sie vertrieben und durch italienische Karmeliter ersetzt[76]. Von 1789 bis 1791 konnte Goa wieder die Jurisdiktion in Bombay ausüben, das die Karmeliter verlassen mußten. Danach kam es zu dem unheilvollen Kompromiß der doppelten Jurisdiktion, d. h., die Pfarreien wurden unter die Padroado- und Propagandamissionare aufgeteilt, wie es dann in verschiedenen Orten von Britisch-Indien geschah[77]. Dies wirkte sich besonders nachteilig unter den sogenannten Thomaschristen der *Malabarküste* aus. In diesen Gemeinden des orientalischen Ritus, die schon durch andere Spaltungen heimgesucht waren und sich nur schwer der Latinisierung fügten, waren seit 1704 Padroado- und Propagandabischöfe nebeneinander tätig[78]. Nach einem Bericht des Karmelitermissionars Paulinus a S. Bartholomeo, der 1775—1789 an der Malabarküste wirkte[79], gab es damals 84 mit Rom vereinte Gemeinden der Thomaschristen und 32 getrennte. Die mit Rom vereinten Gemeinden verteilten sich unter die Bischöfe von Kranganore (20 Gemeinden) und die Apostolischen Vikare in Verapoly (64 Gemeinden)[80].

[74] *Ambrosius a S. Theresia*, Hierarchia Carmelitana III 101—108.

[75] Die Karmeliter waren im Missionskolleg in Rom gut vorbereitet. Vgl. *L. Kilger*, Eine alte Hochschule missionarischer Fachbildung: ZMR 5 (1915) 207—224. Auch in Goa hatten sie schon 1633 ein eigenes Missionskolleg errichtet.

[76] *A. Meersman*, The Franciscans in Bombay (Bangalore 1957) 81—102; *J. H. Gense*, The Church at the Gateway of India 1720—1960 (Bombay 1960) 32—69.

[77] Über die rechtliche Stellung der Katholiken in den englischen Gebieten vgl. *M. Arputhasamy*, L'Église catholique dans l'Inde. Étude Historico-juridique (Diss. jur. Fribourg 1948).

[78] *K. Werth*, Das Schisma der Thomas-Christen unter Erzbischof Franciscus Garzia (Limburg 1937); *E. Tisserant - E. R. Hambye*, Eastern Christianity in India (London 1957), vor allem 69—97; *Placid J. Podipara*, Die Thomas-Christen (Würzburg 1966).

[79] Über seine Werke *Ambrosius a S. Theresia*, Bio-Bibliographia Missionaria omnis Carmelitarum Discalceatorum (Rom 1940; Register); *L. Wetzel*, Der österreichische Karmelit Paulinus a S. Bartholomaeo, Persönlichkeit und Werk (Wien 1936); *Streit* VI 187—191.

[80] Bei *E. Tisserant - E. R. Hambye* a. a. O. 97; *P. Placid*, ein indischer Karmelit, schreibt: „Bei der Durchsicht der Dokumente und Arbeiten des 16., 17. und 18. Jh. ist man höchst

Im Schrifttum der Jesuiten umfaßt die Malabarmission nicht nur die eigentliche Malabarküste, sondern das gesamte Gebiet der früheren, 1610 errichteten Malabarprovinz. Dazu gehörte die im 17. und 18. Jh. wohl blühendste Mission von *Madura*[81]. Außerhalb des portugiesischen Gebietes gelegen, war sie nicht nur den Kriegen der einheimischen Fürsten, Muslimen und Hindus ausgesetzt, sondern auch der Willkür der einheimischen Despoten. Der Portugiese João de Britto SJ. (1647—93) starb als Martyrer und wurde 1947 heiliggesprochen[82]. Gerade die Missionare dieser von P. Nobili gegründeten Mission haben durch ihr Bemühen, auch die Weisheitslehren Indiens und ihre Sprachen der Glaubensverkündigung dienstbar zu machen, Werte geschaffen, die bis heute lebendig geblieben sind.

In engem Zusammenhang mit der Missionsmethode des P. Rob. Nobili und seiner Nachfolger standen die sogenannten malabarischen Riten in Indien. Widerspruch gegen gewisse Gebräuche kam vor allem aus den Reihen seiner Mitbrüder, der portugiesischen Jesuiten. 1623 hatte Gregor XV. die Praxis Nobilis gutgeheißen. Erst 1704 wurden durch die Missionare der Propaganda, speziell durch den Kapuziner P. M. de Tours, die Zugeständnisse wieder ernstlich in Frage gestellt. Da Mgr. Maillard de Tournon bereits 1701 als Apostolischer Legat für Ostasien und China ernannt worden war (vgl. S. 337), erhielt dieser den Auftrag, an Ort und Stelle auch die Frage der indischen Gebräuche abzuklären. Im Juni 1704 erließ de Tournon in Pondichéry ein Dekret, das die malabarischen Riten verbot. Dagegen erhob vor allem der Erzbischof von Goa Protest, so daß erst 1734 und dann nochmals 1739 das Dekret des Legaten die päpstliche Bestätigung erhielt. Die endgültige Verurteilung der Bräuche erfolgte auch wie in China durch Benedikt XIV. in seiner Bulle „Omnium sollicitudo" von 1744. Modernisierung und Säkularisierung der Bräuche veranlaßten die Propaganda 1940, ein Dekret über die Duldung dieser Gebräuche herauszugeben[83].

Zu den großen Nachfolgern Nobilis gehören der Italiener P. G. C. Beschi (1680—1747)[84] und der Deutsche E. Hanxleden (1681—1732)[85]. G. Con-

erstaunt, zu sehen, wie die Thomaschristen das Opfer wurden von Konflikten zwischen Franziskanern und Jesuiten, zwischen Jesuiten und Karmeliten, zwischen den Diözesen Cochin und Angamale (Cranganore), zwischen den Jurisdiktionen des Patronates und der Propaganda-Congregation" (a. a. O. 137).

[81] *D. Ferroli,* The Jesuits in Malabar II (Bangalore 1951).

[82] Die erste und grundlegende Biographie schrieb sein eigener Bruder *Pereyra de Britto* (Coimbra 1722).

[83] AAS 32 (1940) 379.

[84] Die Liste seiner Werke vor allem bei *Streit* VI 30—41; *M. Ledrus,* Beschi (Louvain 1931); *D. Ferroli* a. a. O. 298—314.

[85] *D. Ferroli* a. a. O. 315—332; *A. Huonder,* Deutsche Jesuiten-Missionare (Freiburg i. Br. 1899) 175. Zur gesamten christlichen Tamilliteratur *Devanesan Rayarigam,* Christliche Literatur in der Tamilsprache (Gütersloh 1961) (dazu die kritische Besprechung von *A. Lehmann:* ThLZ [1962] 306 f).

stancio Beschi wirkte ca 20 Jahre in dem von den Dänen beherrschten Gebiet von Travancore, wo mit den deutschen Lutheranern unter Ziegenbalg auch die protestantische Mission Fuß gefaßt hatte. Die Verhältnisse und der Auftrag seines Obern Dom. Madeira machten ihn zum ersten Kontroverstheologen in der Tamilsprache[86]. Im Jahresbericht von 1731 über die Maduramission, zu der auch Tanjore gehörte, schreibt Beschi, daß jeder Pater die Sorge für 5000—20 000 Christen habe[87]. Die Missionare hielten durchwegs an den Richtlinien P. Nobilis fest: bei Brahmanen und höheren Kasten wirkten die Missionare als Sannyasi; und die Parias hatten ihre eigenen Padres. Der Streit um die malabarischen Riten, der um 1700 im weiter entfernten Madras wieder entfacht wurde — in Travancore selbst wurden die geduldeten Riten von den Lutheranern als Götzendienst bekämpft —, hatte eigentlich wenig Einfluß auf die Missionen selbst, denn die letzte Verurteilung durch Benedikt XIV. von 1744 wurde kaum vor der Vertreibung der Jesuiten durch Pombal bekannt (vgl. S. 322).

Im tamilsprechenden Teil der Jesuitenprovinz von Malabar wirkten aber auch, in verschiedenen Orten schon seit dem 16. Jh., die portugiesischen Franziskaner, welche auch in Travancore und an der Fischerküste nach Vertreibung der Jesuiten deren Stationen übernehmen konnten[88]. Im Unterschied zu anderen Ländern war in Indien, abgesehen von kleineren Auseinandersetzungen, die Zusammenarbeit der Bettelorden, Jesuiten und Weltpriester des Padroado harmonischer.

Zur Malabarprovinz der Jesuiten gehörten auch die Missionen im weiten *Reiche des Großmoguls*. Diese hatten unter den Herrschern Akbar und Jahangir verheißungsvoll begonnen, schrumpften jedoch im 17. Jh. und 18. Jh. eigentlich auf die Betreuung der bereits gewonnenen und vielfach zugewanderten Christen zusammen. Unter den bedeutendsten Jesuitenmissionaren verdienen die Deutschen Heinrich Roth (1620—88), der Verfasser der ersten Sanskrit-Grammatik[89], und Andreas Strobl (1703—70), der als hervorragender Naturwissenschaftler an den muslimischen Fürstenhöfen Nordindiens wirkte, und der Tiroler Jos. Tieffenthaler (1710—85), der wohl bedeutendste Geograph Indiens, besonders genannt zu werden[90].

[86] Im Gegensatz zu den calvinistischen Holländern waren die Dänen toleranter, so daß in ihren Gebieten auch die katholische Missionsarbeit fortgeführt werden konnte. *A. Meersman*, The Catholic Church in Tranquebar and Tangore During the Formative Years of the Lutheran Mission: Indian Church History Review 1 (1967) 93—112 (über Beschi 110—112).

[87] *A. Meersman* a. a. O. 111.

[88] *A. Meersman*, The Franciscans in Tamilnad (Schöneck/Beckenried 1962).

[89] *A. Camps*, Fr. Heinrich Roth SJ (1620—68) and the History of his Sanscrit Manuskripts: ZMR 53 (1969) 185—195.

[90] Über die kulturell-wissenschaftlichen Leistungen der Indienmissionare vgl. *A. Ballini*, Il contributo delle Missioni alle conoscenza delle lingue e della cultura dell'India: Le Missioni Cattoliche e la Cultura dell'Oriente (Rom 1943) 233—260; *L. Ambruzzi* SJ, Il

Die portugiesischen Franziskaner, welche zwei größere Expeditionen nach Nordindien organisierten, hatten keine bleibenden Erfolge[91]. Auch den Karmelitern der italienischen Provinz, welche 1607 die Missionsarbeit in Persien begannen und von dort 1618 in die nordindische Provinz *Sind* vorstießen, mußten sich in der großen Hafenstadt Tatta, wo sie bis 1672 tätig waren, auf die Seelsorge portugiesischer und anderer Christen beschränken[92]. Das gleiche galt für die Augustinereremiten, welche 1624 in Tatta sich neben den Karmelitern festsetzten, um wichtige portugiesische Stützpunkte für die Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa und damit für das Padroado zu halten[93].

Selbst in *Tibet* stießen die Interessen der Propaganda und des Padroado aufeinander. Dem portugiesischen Missionar Ant. d'Andrade gelang es 1624, sich in Tsaparang niederzulassen, aber schon 1630/31 wurden die Missionare durch die kriegerischen Wirren des Landes genötigt, Tibet zu verlassen[94]. Dann übertrug 1704 die Propaganda die Tibetmission den Kapuzinern von Piceno, die 1707 in Lhasa eintrafen, aber schon 1712 nach Bengalen zurückkehren mußten[95]. Unterdessen war P. Ippolito Desideri vom Jesuitenprovinzial in Goa für die Tibetmissionen bestimmt worden. Er traf 1716 in Lhasa ein, stieß auf die neue Kapuzinermission, glaubte aber nicht, dieser seinen Auftrag abtreten zu dürfen. So war Rom genötigt, 1718 ein zweites Mal die Tibetmission den Kapuzinern zu übertragen. P. Desideri verließ darauf Lhasa und begab sich zur Berichterstattung nach Rom († 1733)[96].

Die Anfänge der Kapuzinermission in Lhasa waren bescheiden, aber dank der Sprach- und Religionskenntnisse konnten die Missionare, zumal unter dem Präfekten Franc. Orazio Oliverio della Penna di Billi († 1745) mit den Mongolen ein verträgliches Verhältnis finden[97]. 1742 mußten die Kapu-

contributo dei Missionari cattolici alla conoscenza delle religioni, dei costumi e della geografia dell'India: ebd. 261—292.

[91] *A. Camps*, Franciscan Missions to the Mogul Court: NZM 15 (1959) 259—270.

[92] *E. Berden*, The Carmel in Sind: ebd. 11 (1955) 169—178 241—250.

[93] *J. Beckemann*, Die Augustiner-Eremiten in Sind: ebd. 13 (1957) 191.

[94] *G. Toscano*, La Prima Missione Cattolica nel Tibet (Hongkong 1951). Die Berichterstattung P. d'Andrades wird in den tibetanischen Geschichtsquellen bestätigt und neu beleuchtet; *A. H. Francke*, Die Jesuitenmission in Tsaparang im Lichte der tibetanischen Urkunden: ZMR 15 (1925) 269—276.

[95] *L. Petech*, I Missionari Italiani nel Tibet et nel Nepal. I Cappuccini Marchigiani, Bd I—IV (Rom 1953).

[96] *L. Petech* a. a. O.; Ippolito Desideri SJ Bd V, VI (Rom 1954/55); *G. Castellani*, Un trattato di Missionologia del sec. XVIII: CivCatt 1933, III 127—140; DHGE XIV 1503—05.

[97] *A. Jann*, Zur Kulturarbeit der katholischen Kirche in Innerasien. Die missionarische und literarische Tätigkeit des Apostolischen Präfekten von Tibet, P. Franz. Horatius Oliverius della Penna di Billi 1712—45: Studien aus dem Gebiet von Kirche und Kultur (Festschr. Gustav Schnürer) (Paderborn 1930) 128—207; *Streit* VI 96—100.

ziner allerdings der Verfolgung durch die Führer der Lama weichen; sie zogen sich nach Nepal zurück, bis sie 1771 auch von hier vertrieben wurden. In Hindustan setzten sie sodann ihre stets entsagungsvolle Arbeit fort[98].

Die Ostküste Indiens um den weiten Golf von *Bengalen* gehörte kirchlich zur Diözese S. Tomé Meliapur und war der Bereich, in welchem sich das Ringen der europäischen Mächte zugunsten Englands entscheiden sollte.

In diesen Gebieten wurde der kirchliche Kampf vermieden: die Kapuziner, Missionare der Propaganda, erhielten nur Jurisdiktion für die französischen Niederlassungen, zuerst in Madras und später in Pondichéry; die Missionsarbeit unter den Eingeborenen blieb den Padroado-Missionaren vorbehalten. Bengalen war ein altes Missionsfeld der Augustinereremiten und der portugiesischen Jesuiten. In den benachbarten Provinzen, vor allem in dem entfernteren Carnate, unterhielten die französischen Jesuiten eine eigene Mission. Sie unterstanden einem eigenen Obern und erfreuten sich einer gewissen Unabhängigkeit. Ihre Zahl betrug im 18. Jh. durchschnittlich 20. Pombals antijesuitische Politik konnte ihre Tätigkeit nicht beeinträchtigen. Erst nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu wurde 1776 ihre Mission den Pariser Missionaren anvertraut[99]. Der Sieg der Engländer und die Auswirkung der Revolution auf das französisch gebliebene Pondichéry behinderten die Mission. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter war Jean Antoine Dubois (1766—1848), dessen etwas pessimistisches Werk über die indischen Sitten und Gebräuche für die europäische Haltung gegenüber Indien im 19. Jh. grundlegend wurde[100].

Zur Diözese von Meliapur gehörte auch *Birma* bzw. die Königreiche Ava und Pegu. Seit dem 16. Jh. wirkten hier, speziell in Pegu, die portugiesischen Franziskaner[101]. Als 1721 die Missionare der Propaganda (Barnabiten) eintrafen, stießen sie auf heftigsten Widerstand, dem sie dadurch auszuweichen suchten, daß sie ihre Tätigkeit vor allem auf das Reich Ava

[98] Ein reiches Quellenmaterial für diese Zeit bietet *A. Jann:* Monumenta Anastasiana I (Luzern 1939) 970—1152. — Wohl das größte Hemmnis war die große Armut der Mission. Deshalb durften die Missionare in Mexiko von 1763 bis 1767 eine Sammlung für die Mission durchführen. Vgl. *F. de Aljofrén,* Diario del Viaje ... a la América Septentrional en el siglo XVIII, 2 Bde (Madrid 1958/59).

[99] *A. Launay,* Histoire des Missions de l'Inde I (Paris 1898); *J. Lafrenz,* Précis de l'Histoire de la Mission de Pondichéry (Pondichéry 1953). In Pondichéry wirkte 1736—41 auch der Kapuziner P. Norbert de Bar-le-Duc (1697—1769), der durch seine Werke über den malabarischen Ritenstreit die Mission vergiftete; er hat auch das Wirken der ersten europäischen Schwestern in Indien, französischen Ursulinen, welche sich 1738 in Pondichéry niederließen, unmöglich gemacht. *J. Lafrenz* a. a. O. 4 f.

[100] Die Englisch-Ostindische Kompagnie veröffentlichte das Manuskript 1817 in London. *Streit* VIII 27 f.

[101] *A. Meersman,* The Franciscans in the Burmese Kingdoms of Ava and Pegu 1557—1818: AFrH 31 (1938) 356—386.

beschränkten, während Pegu stets das Vorzugsgebiet der Franziskaner blieb. 1766 wurde Giovanni M. Percoto zum Apostolischen Vikar von Ava und Bischof von Maxula ernannt. Ihm dankt das Abendland die ersten buddhistischen Handschriften in der Palisprache (auf Palmblättern); als Kenner des birmanischen Buddhismus erwies er sich in verschiedenen ungedruckten oder erst im 19. Jh. gedruckten Werken [102].

Weit von Indien entfernt, aber doch zu Portugiesisch-Indien gehörend, befand sich in *Indonesien* eine Reihe christlicher Zentren. Nach der Eroberung von Malakka (1640) durch die Holländer wurde Makassar (auf Celebes) für kurze Zeit das Zentrum der Padroado-Missionen in Indonesien. Aber den Holländern gelang es, den Landesherrn, den Sultan Hassan Udin, im Vertrag von Batavia von 1660 zu nötigen, alle Portugiesen und ihre Anhänger, d. h. Katholiken, auszuweisen [103]. Doch konnten die Dominikaner ihre bereits im 16. Jh. begonnene Solor-Mission mit vielen Opfern bis ins 19. Jh. retten [104]. Es gelang ihren stets schwachen Kräften, auch im benachbarten Flores Reste katholischer Gemeinden zu erhalten [105]. Auch die Franziskaner haben immer wieder einzelne Missionare nach Indonesien gesandt. Manche von ihnen konnten in Verkleidung nach Malakka gelangen, um die einheimischen Christen zu betreuen [106]. Es öffnete sich ihnen sogar ein neues Missionsfeld im Norden von Sumatra, wo die gefürchteten Atjehr (oder Achin) sich wieder den Portugiesen zuwandten, so daß portugiesische Franziskaner hier von 1688 bis 1775 wirken konnten [107].

2. Hinterindien

Nachdem die Missionare des Pariser Seminars 1662 in Ajuthia, der Hauptstadt *Siams*, angekommen waren, gründeten sie bereits 1664 ein Seminar für die Heranbildung eines einheimischen Klerus, das zu einem Zentralseminar für ganz Hinterindien und Südchina werden sollte. Beim Einfall der Birmanen wurde es 1769 zerstört, fand jedoch eine neue Heimstatt in der Nähe von Pondichéry, wo es einige Jahrzehnte später der Französischen Revolution zum Opfer fiel. 1808 wurde es im englischen Pulo-Penang neu

[102] *P. Anatriello*, I Cattolici ed il Buddismo Birmano: NZM 22 (1966) 260—269.

[103] *B. Biermann OP*, Frei Luis de Andrade und die Solormission: ZMR 43 (1959) 176—187 261—275 (über Makassar 274 f). Für den Aufenthalt der Franziskaner in Makassar vgl. *A. Meersman OFM*, The Franciscans in the Indonesian Archipelago (Louvain - Paris 1967) 115—122.

[104] *B. Biermann*, Die alten Dominikanermissionen auf den Solorinseln: ZMR 14 (1924) 12—48 269—273.

[105] *Ders.*, „Lieder der Florinesen": NZM 10 (1954) 141—145.

[106] *A. Meersman* a. a. O. 184 ff.

[107] Ebd. 123—144.

eröffnet[108]. Darüber hinaus aber entfalteten die neuen Missionare auch in Siam eine direkte apostolische Tätigkeit. Im Portugiesen-Quartier von Ajuthia besaßen die Dominikaner seit 100 Jahren Kloster und Kirche für die Seelsorge der Portugiesen. Die durch die Verfolgung in Japan vertriebenen Jesuiten fanden im Japan-Quartier ein Wirkungsfeld und die Pariser Missionare im Wohnviertel der Chinesen. Der erste Apostolische Vikar, Louis Laneau (1674—96), verlegte seine Residenz nach Bangkok und erreichte via Rom und Goa die Unterwerfung aller Ordensleute unter seine Jurisdiktion. Trotz seiner vorzüglichen Sprachkenntnisse[109] gelang es ihm und seinen Missionaren aber nicht, unter der buddhistischen Bevölkerung der Thai Fuß zu fassen, trotz guter Beziehungen zwischen Frankreich und Siam. Die Eröffnung einer Mission in Birma mißlang, und 1693 wurden die ersten beiden Missionare des Seminars von Paris ermordet. Doch hatte Laneau durch die Bildung des einheimischen Klerus ein ruhiges und sicheres Zentrum geschaffen.

In *Cochinchina*[110], zu dem missionarisch auch das benachbarte Kambodscha gehörte, konnte der erste Apostolische Vikar, Lambert de la Motte, nur zweimal für kurze Zeit wirken: 1671/72, bis zur Hafenstadt Faifo, wo er mit drei seiner Priester und einigen Katechisten eine Synode abhielt, die trotz ihres bescheidenen Charakters die rechtliche Grundlage für die Mission der Propaganda werden sollte; 1675/76 als „Schiffskaplan" auf einem französischen Schiff. Später wirkte hier als Apostolischer Vikar der einheimische Franz Pérez (1687—1728). Trotz heftiger Verfolgungen, speziell 1698 und 1700, gelang es ihm, wohl wegen seines einheimischen und unabhängigen Charakters, die Missionare unter der Jurisdiktion der Propaganda zu einigen. Später kam es zu schweren Zerwürfnissen, vor allem zwischen den spanischen Franziskanern von den Philippinen und den französischen Missionaren. Zwei römische Visitationen 1740 und 1744 scheiterten. 1750 wurden alle Missionare mit ihren Christen durch eine allgemeine Verfolgung getroffen[111], von der sich die Gemeinden nur schwer erholen

[108] *A. Launay*, Histoire de la Mission de Siam 1662—1811 (Paris 1920); *ders.*, Documents Historiques, 2 Bde (Paris 1920); *H. Chappoulie* a. a. O. I 131 ff; *T. Destombes*, Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères de Paris (Hongkong 1934); *G. Cussac*, Les Missions d'Indochine après l'arrivée des Vicaires Apostoliques (1658—1799): *Delacroix* II 213—226; *H. Bernard-Maître*, Pour la compréhension de l'Indochine et de l'Occident (Paris o. J.).

[109] *A. Launay*, Mémorial 356—359. Laneau übersetzte als erster die Evangelien in die thailändische Sprache.

[110] *A. Launay*, Histoire de la Mission de Cochinchine (1658—1823), 3 Bde (Paris 1923/25).

[111] Es fielen den Häschern in die Hände: die beiden Bischöfe und 7 Missionare aus dem Pariser Missionsseminar, 2 italienische Dominikaner und ein Priester aus Neapel, ferner 9 spanische Franziskaner von den Philippinen und 8 Jesuiten des Padroado, 5 Portugiesen und 3 Deutsche. Nur Johannes Koffler SJ konnte als Arzt im Königshof von Hué zurückbleiben.

konnten; meist wurden sie von chinesischen und einheimischen Priestern betreut.

Im Auftrag Mgr. Pallus stieß als erster Missionar des Pariser Seminars François Deydier (1637—93) 1666 in die weiten Gebiete des Nordens, nach *Tongking*[112] vor, seit 1670 von seinem Mitbruder Jacques de Bourges (1630—1714) unterstützt. Als Pallu das Gebiet in zwei Apostolische Vikariate zu teilen vorschlug, wurde letzterer Apostolischer Vikar von Westtongking und weihte noch im gleichen Jahr 1679 seinen Mitbruder Fr. Deydier zum Bischof für Osttongking. Um diese Zeit zählten beide Vikariate bereits ca 300 000 Christen. Wenn auch der erste Aufbau der tongkinesischen Kirche durch Al. de Rhodes und die aus Japan vertriebenen Jesuiten, also Missionare des portugiesischen Padroado, erfolgt war, so sollte doch Tongking das Missionsfeld werden, wo die Pariser Missionare die Grundsätze der Propaganda und ihr Programm durchführen konnten. Darüber hinaus bildete Tongking das erste größere Wirkungsfeld des einheimischen Klerus, der zum Teil an Ort und Stelle (wegen der Verfolgungen meist auf Fischerbarken), zum Teil in Siam ausgebildet wurde. Der spätere Apostolische Vikar Louis Néez (1680—1764), der in 52 Jahren aktiver Missionsarbeit die meisten von ihnen persönlich kennenlernte, widmete 53 aus ihnen biographische Skizzen, welche die persönlichen Verdienste dieser Priester während der Verfolgungszeiten hervorhoben[113]. Mgr. de Bourges schlug einen von ihnen 1694 zu seinem Nachfolger als Bischof und Apostolischen Vikar vor. Hand in Hand mit der Ausbildung des landgeborenen Klerus ging auch die Organisation der Katechisten und der ersten einheimischen Schwesternkongregation, der „Liebhaberinnen des Kreuzes", die sich für den Unterricht der Frauen und Mädchen einsetzten. Um 1765 gab es allein für Westtongking 20 Niederlassungen mit je 20—30 Schwestern[114]. Aber im 17. und 18. Jh. waren die Zeiten der Duldung und Ruhe sehr selten[115] und blutige Verfolgungen häufig. Trotzdem bestanden Gegensätze zwischen den Missionaren der verschiedenen Orden und Nationen, wenn auch das gemeinsame Ziel schwerwiegende Zerwürfnisse verhinderte. Durch die Übergabe des Vikariats von Osttongking an die spanischen Dominikaner der Philippinen (1679), welche seit 1675 im Lande wirkten, schien eine erste grundsätzliche Lösung gefunden worden zu sein. Aber neben den Dominikanern wirkten dort auch die von der Propaganda gesandten italienischen Unbeschuhten Augustiner, die den Dominikanern einen Teil ihres Gebiets

[112] *A. Launay*, Histoire de la Mission du Tonkin. Documents Historiques I (Paris 1927).
[113] Documents sur le Clergé tonkinois au XVII^e et XVIII^e siècle, hrsg. von *A. Launay* (Paris 1925).
[114] *N. Kowalsky*, Stand der katholischen Missionen 1765 (1957) 26.
[115] Zu den wissenschaftlichen Arbeiten *Streit* VI, XI und danach *G. Dindinger*, Il contributo dei Missionari cattolici alla conoscenza del Siam e dell'Indochina: Le Missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente (Rom 1943) 293—338.

streitig machten, bis sie, 1757 von der Propaganda abberufen, ihre Station den Spaniern übergaben. In West- und Osttongking arbeiteten indessen an verschiedenen Orten Jesuitenmissionare des Padroado, die sich über die Apostolischen Vikare in beiden Gebieten hinwegsetzten. Diese Haltung verhärtete sich, als nach Jahrzehnten der Sedisvakanz seit 1692 wieder ein Bischof in Makao residierte, der als nächster Padroado-Bischof auch die Jurisdiktion in Tongking beanspruchte. Die enge Bindung der einzelnen Missionare an ihre Gemeinden, die in den Verfolgungszeiten verstärkt wurde, machte Gebietsabgrenzungen unmöglich, so daß es immer wieder via Lissabon oder Rom bis zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu zu Konflikten kam.

3. China

LITERATUR: *Streit* VI, VII, XII, XIII, XIV, 1—3; *J. Beckmann*, Neuerscheinungen zur chinesischen Missionsgeschichte von 1945—1955; Monumenta Serica XV (Tokio 1956) 378—462; *J. M. González*, Historia de las Misiones de China V. Bibliografías (Madrid 1967); *Toung-Li Yuan*, China in Western Literature (New Haven/Conn. 1958); *K. S. Latourette*, A History of Christian Missions in China (New York 1929); *O. Ferreux*, Histoire de la Mission en Chine (1699—1950): Annales de la Congrégation de la Mission 127 (Paris 1963) 3—530; *J. de Moidrey*, La Hiérarchie Catholique en Chine, en Corée et au Japon (1307—1914) (Shanghai 1914); *N. Gubbels*, Trois siècles d'apostolat. Histoire du Catholicisme au Hukwang (1587—1870) (Wuchang - Paris 1934); *F. Margiotti*, Il cattolicismo nello Shansi delle origini al 1738 (Rom 1958); *L. Pfister*, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine (1552—1773) I, II (Shanghai 1932/34); *K. Menz*, Necrologium Fratrum Minorum in Sinis (Peiping 1948); *J. van den Brandt*, Les Lazaristes en Chine 1667—1935 (Peiping 1936).

Dank der einflußreichen Stellung des Kölner Jesuiten Joh. A. Schall von Bell (1592—1666) sowohl unter den Mingo wie den Mandschus (seit 1644) hatten die innerpolitischen Wirren zunächst keine besonders schädlichen Folgen für das Christentum. Die Verfolgung von 1664 kam daher wie ein verheerender Sturm über die junge Kirche. Der bereits über 70jährige P. Schall wurde aus seinen staatlichen Stellungen entfernt, zum Tode verurteilt und dann zur Gefängnisstrafe begnadigt[116]. Alle Kirchen wurden zerstört und 25 Missionare der Jesuiten und Bettelorden in die Gefangenschaft nach Kanton abgeführt.

Der belgische Jesuit Ferd. Verbiest (1623—88)[117], mit zwei anderen Mitbrüdern nicht nach Kanton verbannt, wurde dank seiner astronomischen Kenntnisse, die er schon als Mitarbeiter P. Schalls bewiesen hatte, zum Ret-

[116] *A. Väth SJ*, Joh. A. Schall v. Bell (Köln 1933) 295 ff; über die Jesuiten-Missionare in China *L. Pfister SJ* a. a. O.

[117] *H. Josson - L. Willaert*, Correspondance de Ferdinand Verbiest de la Comp. de Jésus (1623—88) (Brüssel 1938).

ter der Mission. Bald wieder zur Mitarbeit im mathematischen Institut des Hofes herangezogen, wurde er 1670 dessen Vorsteher. Es gelang ihm zunächst, P. Schall zu befreien, der 1666 in Freiheit sterben konnte. Nachdem der bedeutende Mandschu-Herrscher Kanghsi 1667 den Thron bestiegen hatte[118], gewann Verbiest bald sein Vertrauen und wurde sein Lehrer für Mathematik und Astronomie. 1671 konnten die in Kanton gefangenen Missionare wieder auf ihre Stationen zurückkehren[119]. Verbiest wurde Dolmetscher für den Verkehr mit ausländischen Gesandten, eine Stellung, welche katholische Missionare bis ins 19. Jh. bekleiden sollten. 1677 zum Vizeprovinzial ernannt, suchte er mit allen Mitteln die Zahl der Missionare zu vermehren, so durch Briefe an Ordensgeneral und Papst, vor allem aber durch den Aufruf vom 15. August 1678 an seine Ordensbrüder in Europa[120]. Den größten Erfolg erzielte er, unterstützt von Philipp Couplet (1624—92), in Frankreich, wo sich nicht nur viele Jesuiten für China meldeten, sondern Ludwig XIV. auch die Reisespesen und den Unterhalt der Missionare übernahm. Zehn Tage nach dem Tode Verbiests kamen die ersten fünf französischen Jesuiten am 7. Februar 1688 in Peking an[121].

Die französischen Jesuiten haben der chinesischen Mission einen großen Aufschwung gegeben. Der Mandschu-Herrscher unterhielt gute Beziehungen zu ihnen, zumal zu P. Joachim Bouvet (1656—1730), der sein Gesandter an Ludwig XIV. und sein Biograph werden sollte[122]. Er überließ den Franzosen in der Nähe seines Palastes ein Grundstück für Kirche und Niederlassung, wo eine bedeutende Bibliothek eingerichtet wurde[123]. In Europa wurden die französischen Jesuiten die eifrigsten Vermittler chinesischer Kultur, zumal durch die 17 Bände der „Lettres Édifiantes et Curieuses", welche von 1702 bis 1726 erschienen[124], und durch die umfangreichen Foliobände

[118] *L. Wei Tsing-sing*, Louis XIV et K'ang-Hi. L'épopée des missionnaires français du Grand Siècle en Chine: NZM 19 (1963) 93—109 182—204.

[119] Der Brief Verbiests an Innozenz XI. von 1678 preist die missionarische Bedeutung der Astronomie (Correspondance a. a. O. 227—228). — *H. Bernard-Maître SJ*, La science européenne au tribunal astronomique de Pékin (Paris 1952).

[120] Correspondance 230—253. Zum Erfolg dieses Aufrufes durch Ferd. von Fürstenberg, Bischof von Münster und Paderborn (1682) *O. Maas*, Die Stiftung Ferd. von Fürstenbergs zum Besten der ostasiatischen Missionen: ThGl 25 (1933) 701—710.

[121] *P. Bornet*, La Mission Française à Pékin (1688—1775). Notes sur son origine et son personnel: Bull. Cath. de Pékin 25 (1938) 555—563 609—616; *C. de Rochemonteix*, Jos. Amiot et les derniers survivants de la Mission Française à Pékin (Paris 1915).

[122] *J. C. Gatty*, Voiage du Siam du P. Bouvet (Leiden 1963), bes. die Einleitung und Bibliogr. seiner Werke; *L. Wei Tsing-sing* a. a. O. 185—187. In Paris veröffentlichte Bouvet die „Histoire de l'Empereur de la Chine 1699".

[123] Zu dieser Bibliothek vgl. vor allem die Einleitung von *H. Verhaeren CM*, Catalogue of the Pei-tang Library (Peking 1949) I—XXVII. Ein photomechanischer Neudruck erschien 1969 in Paris.

[124] *A. Rétif*, Brève histoire des Lettres édifiantes et curieuses: NZM 7 (1951) 37—50.

des Chinawerkes von P. J. B. du Halde[125]. Diese Werke spielten dann eine wichtige Rolle für die Kritik der Aufklärer am christlichen Offenbarungsglauben und Geschichtsbild[126].

Die französischen Jesuiten dachten nicht daran, sich den Gesetzen des Padroado zu unterwerfen. Ludwig XIV. verlangte kategorisch, daß seine Missionare keinem ausländischen, nichtfranzösischen Obern unterstellt werden dürften, was im Widerspruch stand mit den Grundregeln des Ordens. Es kam daher zu langwierigen Verhandlungen zwischen dem General des Ordens, Tirso González, und Ludwig XIV. bzw. seinem Beichtvater P. de la Chaise. Die französischen Jesuiten erhielten ihren eigenen Superior, blieben aber rechtlich der Vizeprovinz von China eingegliedert[127]. Nicht einmal in der Ritenfrage standen sie geschlossen in der Front der Riccianer.

Während sich so in China nach der Verfolgung ein ruhiger Neuaufbau der Missionen vollzog, suchte König Pedro II. von Portugal (1667—1706) wieder alles in Frage zu stellen. Er erreichte von Papst Alexander VIII. (1689—91) die Errichtung zweier neuer Patronatsbistümer, Nanking und Peking, was der Papst 1690 bewilligte, als ob überhaupt kein Apostolisches Vikariat vorhanden gewesen wäre. Die Einwände der Propaganda suchte Portugal dadurch abzuschwächen, daß es die beiden Apostolischen Vikare für diese Padroado-Bistümer vorschlug. Aber die Propaganda konnte sich damit nicht zufriedengeben. Bereits Innozenz XII. (1691—1700) suchte das allzu nachgiebige Verhalten seines Vorgängers wiedergutzumachen. Durch Breve vom 15. Oktober 1696 beschränkte er die portugiesischen Bistümer Makao, Nanking und Peking auf je zwei Provinzen, während in den übrigen Provinzen Apostolische Vikariate errichtet werden sollten. Im Verlaufe der Jahre wurden einzelne Vikariate in Administrationsgebiete umgewandelt, so daß praktisch für ca. 100 Jahre neben den drei Padroado-Bistümern die drei apostolischen Vikariate von Fukien, Szetschwan und Schansi bestanden[128].

Die Grenzen der Bistümer und Vikariate waren zwar genau den chinesischen Provinzen angepaßt, aber personell nicht beachtet. So wirkten z. B. die spanischen Franziskaner von den Philippinen sowohl in Gebieten der Padroado-Bischöfe wie der Apostolischen Vikare. Erst nach und nach wur-

[125] Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine (Paris 1735). — Vgl. dazu *A. Brou SJ*, Les Jésuites sinologues de Pékin et leurs éditeurs à Paris: RHM 11 (1934) 551—566.

[126] *B. Guy*, The French Image of China before and after Voltaire (Genf 1963). Vgl. Kap. 18 dieses Handbuches.

[127] *G. Guitton SJ*, Le Père de la Chaise, confesseur de Louis XIV, 2 Bde (Paris 1959).

[128] *P. d'Elia*, L'Istituzione della Gerarchia Episcopale e dell'Internunziatura in Cina: StMis II (1946) 1—31; *J. Beckmann*, Die hierarchische Neuordnung in China: NZM 3 (1947) 9—24.

den die Missionsgebiete unter den Orden abgegrenzt. In Peking gab es bis ins 19. Jh. vier Niederlassungen und Kirchen, zwei der Jesuiten des Padroado, eine der französischen Jesuiten und eine der Missionare der Propaganda. Die jurisdiktionelle Lage der gesamten Chinamission war seit Ende des 17. Jh. folgende: Die Missionare des Padroado, meist Jesuiten, versahen einen breiten Gebietsstreifen, welcher von Makao über Nanking bis über Peking hinaufreichte [129]. In den Küstenprovinzen waren, zuerst mit den Pariser Missionaren, später allein, die Dominikaner der Rosenkranz-Provinz von den Philippinen tätig. Sie versahen seit Anfang des 18. Jh. das Vikariat Fukien, zu welchem seit 1718 auch die Provinzen Kiangsi und Tschekiang gehörten [130]. Die Pariser Missionare konzentrierten ihre Wirksamkeit immer mehr auf die riesigen Provinzen von Westchina, welche das Vikariat Szetschwan mit den Provinzen Kweitschu, Kwangsi und Yünnan umfaßten [131]. Im Nordwesten fanden die italienischen Franziskaner ein wohl schon vorbereitetes, aber doch schon lange von den Jesuiten verlassenes Arbeitsfeld. Es war das Vikariat Schansi mit Schensi und Kansu, zu welchem seit 1792 auch die Doppelprovinz Hukuang (Hunan und Hupe) gehörte [132].

Trotz der national und ordenseigenen Verschiedenheiten der Missionare war ihr Wirken doch gleichartig ausgerichtet. Eine Ausnahme machten nur die Missionare in *Peking*, welche in kaiserlichen Diensten standen und sowohl Padroado- wie auch Propaganda-Missionare als Maler und Musiker, als Ärzte oder Ingenieure, vor allem aber als Astronomen und Mathematiker tätig waren. Selbst in den grausamsten Verfolgungen des 18. Jh. waren sie geschützt, aber ihre geistliche Tätigkeit wurde immer mehr auf die Seelsorge der Christen in der Hauptstadt eingeschränkt, während die Missionsstationen auf dem Lande andern Missionaren und einheimischen Priestern überlassen blieben, die vergeblich auf die Hilfe ihrer in Wirklichkeit nicht mehr einflußreichen Pekinger Mitbrüder warteten. Schon Kaiser Kanghsi, der noch 1692 ein Toleranzedikt für das Christentum erlassen hatte, nahm bereits 1717 ein radikal christenfeindliches Memorandum seiner Ministerien günstig auf. Es war der Auftakt für lokale Verfolgungen in den Provinzen, die dann unter den Kaisern Yung tscheh (1722—35) und Kienlung (1735 bis 1796) immer umfassender und grausamer wurden. Wie die Lage sogar in Peking um die Mitte des 18. Jh. war, zeigt ein Brief von 1753 von P. Ant.

[129] Die beste Angabe darüber bietet immer noch *L. Pfister*, ferner die Anm. 158 genannten Übersichten von *J. Dehergne*.

[130] *J. M. González OP*, Historia de la Misiones Dominicanas de China, 5 Bde (Madrid 1964/67).

[131] *A. Launay*, Histoire des Missions de Chine. Mission du Se Tchoan, 2 Bde (Paris 1920); *ders.*, Mission du Kouy-Tchéou, 3 Bde (Vannes - Paris 1907); *ders.*, Mission du Kouangsi (Paris 1903); *ders.*, Missions du Kouang-Tong (Paris 1907).

[132] Sinica Franciscana, hrsg. von *A. von den Wyngaert - G. Mensaert - F. Margiotti - S. Rossa*, Bd II—VII (Quaracchi - Rom 1933/65).

Gaubil SJ (1689—1759) an den Ordensgeneral: „Der Kaiser duldet in Peking noch eine gewisse Religionsfreiheit, aber alle Chinesen und Tartaren (= Mandschus) wissen genau, daß er den christlichen Namen haßt, und kennen seine Entschlossenheit, keine Missionare in den Provinzen zu dulden und keinem Mandarin zu gestatten, Christ zu werden ... Der Kaiser glaubt, genug für uns getan zu haben, wenn er vier aus unsern Reihen zu Mandarinen erhoben hat ..." [133]

Doch nicht alle Pekinger Missionare zeigten diese Einsicht. Die meisten lebten während der schweren Verfolgungszeiten in den Provinzen wie auf einer Insel und erschwerten sich ihr Leben durch national- und kirchenrechtliche Streitigkeiten. Die verhängnisvollste davon war das sog. Pekinger Schisma [134]. Nach dem Tode des Bischofs Polykarp de Souza († 1757), des bisher einzigen Bischofs, der in Peking residieren konnte, entstanden schon über die Verwaltung des Bistums durch den Nachbarbischof Gottfried von Laimbeckhoven (1787) von Nanking Auseinandersetzungen unter den Pekinger Missionaren, welche durch die Ernennung und Weihe des italienischen Augustiners Joh. Damasc. Salusti 1780 noch vermehrt wurden. Erst der neue Bischof Alexander de Gouvea, seit 1785 in Peking, konnte die Spaltungen beseitigen und die letzte Neubelebung des Katholizismus in Peking im 18. Jh. verwirklichen [135].

Während sich die Lage der Kirche in Peking vielfach in einem bedenklichen Lichte zeigte, boten die Gemeinden der Provinzen zwar auch das Bild einer dahinsiechenden, aber doch durchwegs heroisch kämpfenden Kirche. Der Sturm brach in der Provinz Fukien 1723 los. Das harte Dekret des dortigen Vizekönigs gegen die Christen wurde sofort vom Kaiser gutgeheißen und daher auch in den andern Provinzen angewandt. In kurzer Zeit trafen ca. 30 Missionare als Verbannte in Kanton ein, und da es einigen von ihnen gelungen war, heimlich in ihre Missionen zurückzukehren, wurden später alle verbannten Missionare nach Makao übergeführt. Noch härter trafen die Verfolgungsgesetze die einzelnen Christengemeinden [136], von

[133] Bei *C. de Rochemonteix*, Jos. Amiot (Paris 1915) 35.

[134] *R. Primon OSM*, L'atteggiamento della Congregazione di Propaganda Fide nello scisma di Pechino: Missionswissenschaftliche Studien (Festgabe Dindinger) (Aachen 1951) 315—331; *G. Mensaert OFM*, Nouveaux documents sur le soi-disant Schisme de Pékin: ebd. 332—346.

[135] *J. Beckmann*, Bischof Alexander de Gouvea von Peking (1771—1808) im Lichte seiner Bibliothek (Festschr. Rommerskirchen): ED 21 (1968) 457—479. In einem Bericht an die Propaganda schreibt der neue Bischof 1785: „Pekini omnia erant calumniae, rixae, murmurationes et charitatis fraternae violationes", und dann beschwert er sich vor allem darüber, daß die seelsorglich-missionarische Tätigkeit seiner Priester geradezu auf einen Nullpunkt herabgesunken sei. „Non loquor de omnibus, sed de maxima parte." Bei *C. de Rochemonteix*, Jos. Amiot (Paris 1915) 542 547.

[136] Nach einem kurz vor der Verfolgung entstandenen Catalogus omnium missionariorum qui Sinarum imperium ad haec usque tempora ad praedicandum Jesu Xi Evangelium

denen die meisten jahrzehntelang ohne residierenden Priester bleiben mußten. Von den aus Kanton zurückgekehrten Missionaren wurden der sel. Pedro Martyr Sanz OP mit vier Gefährten seines Ordens zum Tode verurteilt[137]. Doch erst die Verfolgung von 1784/85 sollte das gesamte chinesische Reich erfassen. Am 27. August 1784 wurden in der Provinz Hukuang vier neue Franziskanermissionare, welche für die Mission Schansi/Schensi bestimmt waren, gefangengenommen. Da in den westlichen Grenzgebieten ein gefährlicher Mohammedaneraufstand ausgebrochen war, standen die Gefangenen von Anfang an im Verdacht des geheimen Einverständnisses mit dem Landesfeind (nach landläufiger Auffassung galten Islam und Christentum als eine Religion). Zwar ergab die Gerichtsverhandlung in Peking eindeutig die Schuldlosigkeit der Missionare, aber sie sollte doch schwerwiegende Folgen haben. Die Pekinger Behörden waren überrascht, daß trotz aller kaiserlichen Verbote sich noch so viele Christen im Lande befanden. Schließlich konnten 40 Priester gefangen und nach Peking übergeführt werden. Sieben europäische Missionare starben an den Folgen der Strapazen. Die übrigen Europäer wurden nach Makao ausgewiesen, die einheimischen Priester und Christen zur Verbannung jenseits der Chinesischen Mauer verurteilt[138]. Der Fortbestand des Christentums und der Aufenthalt ausländischer Missionare wurden den untergeordneten Behörden zur Last gelegt, so daß diese sich jetzt nicht genug darin tun konnten, Christen aufzuspüren[139]. Trotzdem konnten immer wieder neue Missionare auf Schleichwegen ihre Stationen erreichen. Natürlich brachten die Verfolgungen für die christlichen Gemeinden manche Einbußen. Das Problem der Apostaten sollte für Jahrzehnte in der Chinamission lebendig bleiben. Aber auch Heroismus zeigt das Beispiel vieler Missionare und Christen dieser Zeit[140].

ingressi sunt (Revue de l'Extrême-Orient 2 [Paris 1883] 58—71), gab es in den Provinzen 88 Kirchen und Missionsstationen. Dazu kamen in den 4 Kirchen und Residenzen Pekings 60 Missionare.

[137] *J. M. González OP*, Misiones Dominicanes en China (1700—1750) (Madrid 1952).

[138] *B. Willeke OFM*, Imperial Government and Catholic Mission in China During the Years 1784/85 (New York 1948).

[139] Nach der Verfolgung konnte der Prokurator der Propaganda J. B. Marchini am 10. 12. 1785 berichten, daß noch folgende Missionare auf ihren Posten seien: der Bischof Gottfried von Laimbeckhoven (Nanking) mit einem europäischen und einem chinesischen Priester, der Apostolische Vikar von Szetschwan, Mgr. Pottier, mit 3 europäischen und 6 chinesischen Priestern, in Fukien 4 spanische Dominikaner und 3 chinesische Priester, in Schantung 1 spanischer Franziskaner, in Kwangsi und Kwantung je ein einheimischer Priester, in Schansi 3 einheimische Priester, in den Pekinger Außenmissionen 7 chinesische Priester. Dazu kamen noch Bischof A. de Gouvea in Peking mit 16 europäischen Missionaren (Propaganda-Archiv, Rom, Scritture riferite nei Congressi, Bd 38, fol. 255/256).

[140] Es sei hier nur auf den österreichischen Jesuiten Gottfried von Laimbeckhoven hingewiesen, der 1752 zum Bischof von Nanking ernannt wurde, aber wegen der Angst seiner Christen erst 1768 sein Bistum betreten konnte. Bis zu seinem Tode 1787 hatte er keinen festen Amtssitz, sondern irrte umher. Nach Aufhebung des Ordens zahlte ihm

Die Ursachen der Verfolgung sind vielfältig. Die Verfolgung von 1784/85 zeigt klar, daß man in den Christen wie in den Muslimen potentielle Verbündete äußerer oder innerer Gegner des Regimes sah. Daß Kanghsi seinen Nachfolger Yung tscheh ermahnte, die Missionare wohl in Peking für den Staatsdienst, nie aber in den Provinzen zu dulden, zeigte die Bedingtheit schon der Haltung dieses Kaisers. Ein besonderes Problem waren die Mandarine. Viele konnten es schwer ertragen, daß ihnen Ausländer gleichgestellt oder gar ihre Vorgesetzten wurden. Dazu kam, daß die Jesuiten Buddhismus und Taoismus verkannten und ihre Angriffe auf buddhistischen oder taoistischen Aberglauben vielfach auch die konfuzianischen Kreise der Mandarine trafen, weil sich dort seit langem ein Synkretismus ausgebildet hatte[141]. Von den Missionaren in Peking und noch mehr von ihren Verteidigern in Europa wurde die päpstliche Verurteilung der chinesischen Riten als Hauptursache bezeichnet. Ein Zusammenhang ist unbestreitbar. Doch bedürfen die Ritenfrage und ihre Bedeutung einer differenzierten Darstellung.

Unter der Ritenfrage (oder, wie man meist übertreibend sagt, dem Ritenstreit) versteht man die vielfach heftigen Auseinandersetzungen um die Erlaubtheit chinesischer Zeremonien und Handlungen für die Christen. Eng damit verbunden waren Fragen der christlichen Terminologie und Moral, vorab der Verkündigung und Verpflichtung der positiven Kirchengebote[142]. In China kann man vier Etappen der Ritenfrage unterscheiden. 1. In den Anfängen war dank der Autorität des Gründers der Mission, M. Ricci († 1610), das Vorgehen der Jesuiten nach außen hin einheitlich[143]. Erst nach seinem Tod traten die inneren Schwierigkeiten zutage. Sein Nachfolger, Nic. Langobardi († 1654), verfocht die Unerlaubtheit der bisher geduldeten Riten und Termini. Er dürfte wohl noch gewußt haben, daß

Portugal jahrelang kein Gehalt mehr. Trotzdem hielt er sich an den Eid als Padroado-Bischof gebunden, wodurch er wieder mit den römischen Instanzen in Konflikt geriet. *J. Krahl SJ*, China Missions in Crisis. Bishop Laimbeckhoven and His Times 1738—87 (Rom 1964).

[141] Der Dominikaner Dom. Fern. Navarrete schrieb von dieser Erscheinung schon nach seinem Chinaaufenthalt (1658—69) und fügt diesem Bericht die Bemerkung hinzu, daß er von einem Christen in Peking gehört habe, der auch das Christentum mit diesen 3 Religionen zusammenschweißen wollte. *J. S. Cummins*, The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete (1618—86) II (London 1962) 249 (vgl. auch I, LXIX).

[142] Über diese Randfragen vgl. *X. Bürkler*, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen China-Mission (Rom - Immensee 1942); *ders.*, Die Fasten- und Abstinenzpraxis in der chinesischen Mission: NZM 1 (1945) 258—271.

[143] Bei den neueren Historikern der Gesellschaft Jesu hat vor allem *H. Bernard-Maître* zu beweisen versucht, daß für Matteo Ricci die Erlaubtheit nicht sicher, aber doch wohl wahrscheinlich war. Außer einem knappen Hinweis in seiner Storia findet sich bei Ricci nichts über die Ritenfrage. Die letzte Darstellung des Jesuitenstandpunktes bietet *G. H. Dunne*, Generation of Giants (Notre Dame 1962) (dagegen *B. Biermann OP:* ZMR 46 [1962] 296—302; *B. H. Willeke OFM:* NZM 22 [1966] 144—146).

der Vorläufer Riccis, Michele Ruggieri († 1607), nicht an eine Anpassung an die konfuzianische Welt der Gebildeten, sondern an die religiösen Kräfte des Volkes im Buddhismus und Taoismus gedacht hatte[144]. Auch die entschiedene Ablehnung der Akkommodation durch die Japanmissionare wird ihn in seiner Haltung bestärkt haben[145]. Wie ernst diese Frage im Orden genommen wurde, zeigt die Tatsache, daß bis 1665 allein 74 Beratungen stattfanden. Während dabei, wie es scheint, die Anhänger Riccis wie dieser selbst sich auf den ursprünglichen Konfuzianismus beriefen, glaubten die Gegner, sich an die Lehre der zu ihrer Zeit verbreiteten Kommentare halten zu müssen. 2. Mitten in diesen Verhandlungen kam es durch die Ankunft der spanischen Bettelorden von den Philippinen (OFM und OP) zu einer Ausweitung des Konfliktes. Diese gingen für ihre Urteilsbildung von den konkreten Verhältnissen aus. Da es zu keiner Verständigung mit den Anhängern der ritenfreundlichen Jesuiten kommen konnte, sandten sie den Dominikaner J. B. de Morales nach Rom, das die strittigen Fragen 1645 in ihrem Sinn entschied. Als kurz darauf der Triester Jesuit Martin Martini († 1661) vor den römischen Behörden den rein zivilen Charakter dieser Riten darlegte, wurden sie von Alexander VII. 1656 erlaubt. So standen sich vorderhand beide Anschauungen diametral gegenüber. Daran konnten weder die Beratungen der während der Verfolgung in Kanton internierten Missionare (1664—70) noch die rührige Tätigkeit des spanischen Dominikaners D. F. Navarrete († 1688)[146] oder gar der Einsatz des sonst angesehenen und einflußreichen Bischofs von Puebla in Mexiko, Juan de Palafox y Mendoza, mit seinem Brief an Philipp V. (1647) und Papst Innozenz X. (1649) zugunsten der Bettelorden etwas ändern[147]. Neben den sachlichen Differenzen standen sich auch die politischen Gegensätze Spaniens und Portugals gegenüber. 3. Mit dem Eintritt der Pariser Missionare (1684) veränderte sich die Lage. Portugiesen und Spanier wandten sich gemeinsam gegen die Apostolischen Vikare. Der Nachfolger Pallus, Charles Maigrot (1652—1730), entschied durch seinen Brief von 1693 gegen die Erlaubtheit der Riten. Er war nicht nur Apostolischer Vikar von Fukien, sondern von Pallu vor seinem Tode auch zu seinem Nachfolger als Apostolischer Administrator von ganz China ernannt worden. Nach langjährigen Verhandlungen, welche die bisher immer noch sachlich geführten Auseinandersetzungen erst hochspielten, verurteilte Clemens XI. 1704 die chinesischen Riten. 4. In China selbst hatten sich durch den Hirtenbrief

[144] *J. Shih SJ*, Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine (Rom 1964).
[145] *G. Schurhammer SJ*, Das kirchliche Sprachproblem in der japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jh. (Tokio 1928).
[146] *J. S. Cummins*, The Travels and Controversies of Friar Domingo de Navarrete 1618—88, 2 Bde (London 1962).
[147] *Ders.*, Palafox, China and the Chinese Rites Controversy: Revista de Historia de América 51 (Mexico 1961) 395—427.

Maigrots deutlich zwei verschiedene Lager gebildet: die Propagandamissionare, denen sich die spanischen Missionare von den Philippinen anschlossen, und die Missionare des Padroado, meist Jesuiten. Seit 1687 weilten aber auch die französischen Jesuiten, die „mathématiciens du Roi" (Ludwig XIV.), in China. Diese zeigten sich nicht von vornherein geneigt, den Ansprüchen des Padroado zu gehorchen. Aus diesen Kreisen gingen die Männer hervor, welche man später die Figuristen oder Symbolisten nannte und die bezüglich der Riten gleichsam einen dritten Weg anbahnten. Sie suchten in den klassischen Werken der Chinesen nach prophetischen Zeichen, Bildern und Aussagen, welche gewisse Lehren des Christentums vorwegnahmen, so besonders im „Taoteking". Mit dem vieldeutigen Ausdruck „Tao" glaubten sie auch, am besten den christlichen Gottesnamen wiedergeben zu können. Doch die Obern weder in China noch in Europa waren mit ihren Gedankengängen einverstanden [148].

Der Ritenstreit war ein, wenn auch nicht der wichtigste Grund für die Sendung des ersten päpstlichen Legaten nach China, Maillard de Tournon. Am 31. Dezember 1705 hatte er Audienz bei Kaiser Kanghsi — für chinesische Verhältnisse ein außerordentlicher Erfolg —, doch die Herstellung direkter Beziehungen zwischen Rom und Peking und damit die Ausschaltung des Padroado konnte nicht erreicht werden [149]. Bei prekärer Gesundheit mußte der Legat, entsprechend den chinesischen Gepflogenheiten, die Hauptstadt im August 1706 verlassen und konnte den zweiten Teil seiner Sendung, nämlich die Visitation der chinesischen Mission, nicht ausführen, zumal nach seiner Abreise aus Peking die kaiserliche Gunst in schärfste Ablehnung umschlug. 1707 veröffentlichte de Tournon in einem Hirtenbrief in China die Entscheidungen Papst Clemens' XI. von 1704 gegen die Riten. 22 Jesuitenmissionare und der spanische Augustiner de Benavente [150] appellierten nach Rom, machten aber den Fehler, diese innerkirchliche Angelegenheit auch Kaiser Kanghsi vorzulegen, der in ihrem Sinne entschied [151]. Der Legat wurde nach Veröffentlichung dieses Hirtenbriefes nach Kanton verbannt, wo er die Prokur der Propaganda für die chinesischen und hinterindischen Missionen gründete, die etwa 150 Jahre lang das Rückgrat der Propagandamission in Ostasien war [152]. Er erreichte durch seine Bemühungen die grundsätzliche Unterwerfung aller Missionare unter die Jurisdiktion

[148] *J. Beckmann*, Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jh. bis zur Gegenwart: NZM 26 (1970) 1—17.

[149] *F.-A. Rouleau SJ*, Maillard de Tournon. Papal Legate at the Court of Peking: AHSI 31 (1962) 264—323.

[150] Gegen diese Appellation schrieb ein Augustiner in Kolumbien ein eigenes lateinisches Werk, das 1712 in Bogotá erschien. Vgl. NZM 15 (1959) 180.

[151] Die Apostolischen Vikare Maigrot und Mezzafalce wurden ausgewiesen, der Lazarist Appiani, der den Legaten begleitete, verhaftet und 20 Jahre eingekerkert.

[152] *S. de Munter OFM*, De S. Congr. de Prop. Fide Procurae Cantonensis Primordiis (Rom 1957).

der Bischöfe des Padroado bzw. der Apostolischen Vikare[153]. Gegen den Rekurs der Ritenanhänger erließ der Papst nach weiteren Prüfungen das Breve von 1715, das den Erlaß von 1704 bestätigte. Ein neuer Legat, A. Mezzabarba (1719—21), war ebenso erfolglos wie sein Vorgänger, hatte aber durch seine „Permissiones" von 1721 neue Schwierigkeiten verursacht. Seine Anordnungen veranlaßten Rom, den gesamten Fragenkomplex nochmals zu überprüfen, bis Benedikt XIV. durch die Bulle „Ex quo singulari" von 1742 die Riten endgültig verwarf[154]. Die Anerkennung der päpstlichen Bulle stieß angesichts der Verfolgungen durch die chinesischen Behörden auf keinen wesentlichen Widerstand. Gegen Ende des Jahrhunderts blitzte die Ritenfrage nochmals auf zwischen den beiden Apostolischen Vikaren des Pariser Missionsseminars, Pigneaux de Béhaine von Cochinchina und de Saint-Martin von Szetschwan in Westchina. Es ging dieses Mal um bestimmte Riten bei den chinesischen Begräbnissen, die ersterer für erlaubt, letzterer für verboten hielt[155]. 1939 wurden die verbotenen Riten unter gewissen Vorbehalten infolge der veränderten Bedeutung und Zeitverhältnisse gestattet[156].

Es dürfte für den Geschichtsschreiber schwer sein, ein ausgeglichenes Urteil über die Ritenfrage in China zu fällen. Beiden Seiten waren der gute Wille und das Ziel, eine chinesische Kirche aufzubauen, gemeinsam. Erschwert wird das Urteil dadurch, daß infolge der Verfolgungen die beiden Theorien in der missionarischen Praxis nicht ausgewertet werden konnten[157].

Die Verfolgungen und sogar der Ritenstreit haben zu einer wesentlichen Neuorientierung der chinesischen Missionsmethode geführt. Seit dem Ende des 17. Jh. lag das Schwergewicht der Missionsarbeit unbestritten in den einzelnen Gemeinden der Provinzen[158]. Voraussetzung einer fruchtbaren

[153] Der Legat selbst wurde später von den Portugiesen in Makao bis zu seinem Tode gefangengehalten. Der Papst billigte sein Verhalten und erhob ihn 1707 zum Kardinal.

[154] Die Auseinandersetzungen in Europa wurden durch das an sich berechtigte Eingreifen der Sorbonne — Charles Maigrot war Dr. theol. der Pariser Universität — 1700 verschärft. *J. Davy*, La condamnation en Sorbonne des Nouveaux Mémoires sur la Chine du P. Le Compte: RSR 37 (Paris 1950) 366—397.

[155] Die Korrespondenz der beiden Bischöfe bei *A. Launay*, Histoire des Missions de Chine, Mission du Se-tchoan II (Paris 1920) Appendix 21—82.

[156] AAS 32 (1940) 24 ff.

[157] Wie schwer die Beurteilung der Ritenfrage auch für einen objektiven Historiker ist, zeigt der Beitrag von *H. Bernard-Maître*, La correspondance Becker—Brucker sur la question des rites chinois (1885—1907): RSR 54 (Paris 1966) 417—425. J. Brucker SJ hatte den Artikel im DThC über die Riten geschrieben, auf den sich in der Folge vor allem Pastor und die meisten andern Historiker stützten. P. Émile Becker war Oberer der China-Mission in der Provinz Hopeh (früher Süd-Ost-Tschely); zur Ritenfrage schrieb er: „Quand on veut justifier la Compagnie dans la question des rites chinois, il ne faut pas chercher à rejeter sur les autres tous les torts" (a. a. O. 419).

[158] Die Einzeluntersuchungen von J. Dehergne SJ über den Stand der Missionen um 1700 geben darüber einen äußerst wertvollen Überblick. Vgl. AHSI 22 (1953) 314—338, 24

Tätigkeit war die Kenntnis der Sprache, worum sich alle Orden bemühten. Die erste chinesische Grammatik gab 1703 der spanische Dominikaner Franc. Varo (1627—87) heraus[159]. Sie wurde durch P. de Prémares SJ „Notitia Linguae Sinicae", welche dieser 1728 in Kanton vollendete, übertroffen[160]. Das erste umfangreiche chinesisch-lateinische Lexikon schuf der italienische Franziskaner Basilio Brollo de Gemona (1648—1719), der seit 1700 Apostolischer Vikar von Schensi war[161]. Die Missionare waren auch die Bahnbrecher der chinesischen Dialektforschung[162].

Abgesehen von den Punkten der Ritenfrage, waren sich alle Missionare in der äußeren Anpassung an die chinesische Lebens- und Denkweise durchaus einig. Alle begnügten sich mit chinesischer Kost, alle kleideten sich chinesisch und wohnten chinesisch[163]. Wohl das tiefste Verständnis zeigte sich in der hohen Achtung der gesamten Gesellschaftsstruktur, des Gemeinschaftscharakters und des Geistes der Großfamilie. Ein Beispiel einer echten Sinisierung katholischen Gebetslebens bildeten die überall in China lebendigen Formen des gesungenen öffentlichen Gebetes. Ein Privatgebet im europäischen Sinne entwickelte sich, soweit wir wissen, nicht[164].

Da in China, abgesehen von Makao, keine Möglichkeit bestand, eigentliche Frauenklöster zu errichten, griffen die Dominikanermissionare auf die Form der in Spanien bekannten Beatas zurück. Die chinesischen Jungfrauen legten wohl Gelübde ab, lebten aber in ihren Familien, wo sie Frauen und Kinder unterrichteten und in den Zeiten der Verfolgung die eigentliche Stütze des Glaubens in den Großfamilien wurden[165]. Die Pariser Missionare führten dieses Institut in ihren Missionen in Szetschwan ein. 1744 veröffentlichte der Apostolische Vikar de Martillac in einem Hirten-

(1955) 251—294, 28 (1959) 289—330, 30 (1961) 307—366, 36 (1967) 32—71 221—246; *ders.*, La Mission de Pékin à la veille de la condemnation des rites: NZM 9 (1953) 91—108.

[159] *J. M. González OP*, Semblanzas Misioneras: P. Francisco Varo OP: MH 12 (Madrid 1954) 145—191.

[160] De Prémare schickte das Manuskript seinem „Freunde" Fourmont nach Paris, der aber gerade eine eigene Grammatik geschrieben bzw. die des P. Varo aus dem Spanischen übersetzt hatte; deshalb verschwand das Manuskript, das erst 1831 durch die protestantischen Missionare in Malakka gedruckt wurde (1666—1736). *Streit* V 958.

[161] *Streit* V 874 f; Sinica Franciscana VI 789—802.

[162] *Yang Fu-mien SJ*, The Catholic Missionary Contribution to the Study of Chinese Dialects: Orbis 9 (Löwen 1960) 158—185.

[163] Erst im 19. Jh. tauchen die ersten Zweifel auf, ob z. B. die chinesische Kost für Europäer genüge, welche dann immer mehr bejaht wurden.

[164] Für die Gebetstexte vgl. *Paul Brunner SJ*, L'Euchologe de la Mission de Chine (Münster 1964). Die inhaltsreiche Meßerklärung des elsässischen Jesuiten R. Hinderer (1669—1744) wurde von den Christen gesungen. *P. Brunner SJ*, La Messe Chinoise du Père Hinderer: NZM 15 (1959) 271—284.

[165] *B. Biermann OP*, Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China (Münster 1927) 163—165.

brief die ersten Lebensregeln für sie. Diese wurden später, besonders vom seligen Jean-Martin Moyë (1730—93), der das Institut auch außerhalb der Familien einsetzte, weiter den Verhältnissen angepaßt und durch die Synode von Szetschwan von 1803 auf Gesamtchina ausgedehnt. Eines der schönsten Dokumente einer selbstverständlichen und weitherzigen Anpassung sind die sog. „Ordonnances de la Sainte Église", welche während der Verfolgungszeit nach 1664 entstanden und den priesterlosen Gemeinden als Richtschnur dienten [166]. Darin werden die Katechisten und Christen auch unterwiesen, wie sie den Glauben ohne Polemik gegen chinesische Vorstellungen weiterverbreiten sollten [167].

Eine Konsequenz aus der Verfolgung von 1664 bis 1670 war wohl bei allen Missionaren die Einsicht in die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus. Sie konnten nach der Rückkehr auf ihre Stationen feststellen, was der erste chinesische Priester — es war der Dominikaner Lo Wen tsao (1617—91) [168] — für die Rettung der Gemeinden getan hatte. Aber hinsichtlich der Methoden der Ausbildung schieden sich die Geister. Paul V. hatte bereits durch das Breve „Romanae Sedis Antistes" vom 27. Juni 1615 das Chinesisch als liturgische Sprache gestattet, und während der Verfolgung hatte P. Lud. Buglio begonnen, die dafür notwendigen Übersetzungen zu schaffen, aber die Jesuitenobern in Makao hatten das Breve nicht für die praktische Missionsarbeit freigegeben [169]. Die Missionare des Ordens jedoch und später vor allem die Missionare des Pariser Seminars suchten die päpstliche Erlaubnis anzuwenden, fanden jedoch, je weiter die Zeit voranschritt, immer weniger Verständnis für ihr Anliegen in Rom. So kam es zunächst zu einem Kompromiß. Die Apostolischen Vikare erhielten bereits 1659 das Privileg, Chinesen zu Priestern zu weihen, wenn sie nur lateinisch lesen konnten, selbst wenn sie es nicht verständen. In diesem Sinne weihte der erste chinesische Bischof, der obengenannte Lo Wen tsao, am 1. August 1688 die ersten chinesischen Priester in China [170]. Es war eine Notlösung, und alle Orden suchten, ihrem chinesischen Klerus eine gründliche lateinische Bildung zu vermitteln, die Jesuiten in Makao, die Dominikaner in Manila

[166] *H. Verhaeren CM*, Ordonnances de la Sainte Église: Monumenta Serica 4 (Peking 1939/46) 451—477 (chinesischer Text mit französischer Übersetzung).

[167] A. a. O. 456 f. Es sei hingewiesen auf die Gebiete christlicher Kunst, die Kirchenbauten (noch 1936 durfte ich die von P. Brancati 1640 in Shanghai erbaute Kirche besuchen, die ganz die Form eines chinesischen Tempels hatte), die liturgischen Gewänder. *S. Schüller*, Die Gesch. der christlichen Kunst in China (Berlin 1940).

[168] *J. M. González OP*, El primer Obispo Chino (Villalva 1967).

[169] *J. Jennes*, A propos de la liturgie chinoise. Le Bref Romanae Sedis Antistes de Paul V (1615): NZM 2 (1946) 241—254; für den gesamten Fragenkomplex bis zum Ende des 18. Jh. vgl. *F. Bontinck*, La lutte autour de la liturgie chinoise au XVI^e^ et XVIII^e^ siècles (Löwen 1962).

[170] *J. Beckmann*, Die lateinische Bildung des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jh.: *J. Beckmann*, Der einheimische Klerus in Gesch. und Gegenwart (Festschr. L. Kilger) (Schöneck/Beckenried 1950) 163—187.

und die Pariser Missionare in ihrem Generalseminar in Siam. Der deutsche Lazarist Johannes Müllener (1673—1742), seit 1715 erster Apostolischer Vikar von Szetschwan, hatte dort persönlich seine Priester herangebildet und konnte vier davon vor seinem Tode weihen[171]. In der Kaiserstadt Peking versuchte der Propagandamissionar Mateo Ripa (1682—1746) ebenfalls, Seminaristen auszubilden, mußte aber wegen Verleumdungen sein Unternehmen aufgeben. Doch erhielt er als einer der wenigen europäischen Missionare die Erlaubnis, mit seinen chinesischen Schülern 1723 nach Europa zu reisen. In Neapel gründete er ein Kolleg und eine Weltpriestergesellschaft von der Heiligen Familie. Da die Missionare der Propaganda, zumal aus dem Vikariat Schensi, regelmäßig bereits vorbereitete Kandidaten sandten, konnten immer wieder neue Missionare von Neapel nach China geschickt werden[172]. Die Gefährlichkeit der Reise und die Nachteile eines langen und entfremdenden Aufenthaltes im Ausland veranlaßten jedoch die Missionare, die chinesischen Priester im Lande selbst heranzubilden. Zuerst nahm sich der selige J. M. Moyë, einer der eifrigsten Verfechter dieser Idee, dieser Aufgabe an, um sie dann einem Mitbruder, Thomas Hamel (1745—1812), zu übertragen. 35 Jahre leitete dieser in einem schwer zugänglichen Grenzgebiet zwischen Szetschwan und Yünan diese Arbeit. 20 Priester gingen bis zu seinem Tode aus dem Seminar hervor[173]. Alle diese chinesischen Priester haben in der Verfolgungszeit des 18. Jh. ihre apostolische Tätigkeit entfaltet[174]. Einer von ihnen bietet durch ein nicht für die Veröffentlichung bestimmtes Tagebuch einen bis ins einzelne gehenden Einblick in Arbeit und Probleme des chinesischen Klerus: Andreas Ly (1692—1775), lange Zeit einziger Priester der Provinz Szetschwan[175]. Die Bischofswürde, welche ihm auch seine europäischen Mitbrüder zudachten, lehnte er ab; aber von der Propaganda wurde angesichts dieser Haltung während der Verfolgungszeit ernstlich die Weihe von chinesischen Priestern zu Bischöfen erwogen[176], wenn es auch in weiteren Kreisen an der notwendigen Einsicht fehlte.

[171] *J. v. den Brandt* a. a. O. 17.

[172] *M. Ripa*, Storia della Fondazione della Congregazione et del Collegio dei Cinesi, 3 Bde (Neapel 1832). Bis zur Aufhebung des Kollegs durch die italienische Regierung 1869 gingen 106 chinesische Priester aus demselben hervor. Elenchus Alumnorum, Decreta et Documenta quae spectant ad Collegium S. Familiae Neapolis (Shanghai 1917) 1—10

[173] *A. Launay*, Mémorial 307.

[174] *X. Bürkler*, Die Bewährungsgeschichte des chinesischen Klerus im 17. und 18. Jh.: *J. Beckmann*, Der einheimische Klerus in Gesch. und Gegenwart (Festschr. Kilger) (Schöneck/Beckenried 1950) 119—142.

[175] Journal d'André Ly, 1746—1763, hrsg. von *A. Launay* (Paris 1906). Das fast 700 S. umfassende Tagebuch setzt sich aus den Jahresberichten zusammen.

[176] *J. Beckmann*, Beratungen der Propaganda-Kongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe (1787—1819): Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 3 (Münster 1940) 199—217.

Mitten in die Verfolgungen und inneren Zwistigkeiten traf 1762 der Befehl Pombals, die Jesuiten gefangenzunehmen; 24 Patres und Brüder wurden nach Lissabon übergeführt. Im Innern Chinas wirkte sich erst die päpstliche Aufhebung des Ordens von 1773 verhängnisvoll aus, die 1775 eintraf und vom Bischof von Laimbeckhoven als Bischof von Nanking und Administrator von Peking verkündet werden mußte. Die wenigen Jesuiten im Innern Chinas konnten weiterwirken, da sie Portugals Macht nicht erreichte. In Peking kam es darüber zum Schisma (vgl. S. 333). Nach fast zehnjährigen Verhandlungen waren endlich die Lazaristen, portugiesische und französische, bereit, die Arbeit der Jesuiten weiterzuführen [177]. Die Vorstöße von französischer und spanischer Seite, ein französisches Patronatsbistum in Mukden (Mandschurei) [178] und ein spanisches in Fukien [179] zu errichten, wurden von Rom zurückgewiesen. Als am 29. April 1785 die ersten französischen Lazaristen zusammen mit dem neuen Bischof von Peking, Al. de Gouvea, in Peking eintrafen, gelang diesem die Beilegung des Schismas. Der neue Obere der französischen Lazaristen und damit des Peitang, P. Jos. Raux (1754—1801), war nicht nur ein hervorragender Mathematiker (1795 zum Mandarin des mathematischen Instituts ernannt), sondern vor allem eine ausgeglichene Persönlichkeit, so daß er die französischen Jesuiten zu gewinnen verstand, obwohl er allen Bemühungen um Verselbständigung der französischen Mission entgegentrat.

In die letzten Jahrzehnte des 18. Jh. fällt auch die Entstehung der Kirche in *Korea*. Nach ersten vorübergehenden Kontakten und einzelnen Bekehrungen im Verlaufe der japanischen Eroberungskriege des 16. Jh. [180] wurde christliches Gedankengut im Korea des 17. und 18. Jh. durch die von den Pekinger Missionaren geschaffene religiöse Literatur bekannt. Sicher ist, daß der erste Koreaner, welcher 1784 in der Kirche des Peitang getauft wurde, bereits von der Notwendigkeit der Taufe wußte, er wurde der erste Apostel einer noch priesterlosen Kirche in seiner Heimat. Die koreanischen Gesandtschaften nach Peking waren ein Weg, festere Verbindungen mit der jungen Laienkirche zu schaffen. Erst 1793 gelang es Bischof Al. de Gouvea, dem ausdrücklich von der Propaganda die Leitung der koreanischen Kirche

[177] *H. Cordier*, La suppression de la Compagnie de Jésus et la Mission de Péking: T'oung Pao 17 (Leiden 1916) 217—347 561—623; Mémoires de la Congrégation de la Mission. La Chine II (Paris 1912); *C. de Rochemonteix*, Jos. Amiot (Paris 1915) 258 ff 379 ff.

[178] *C. de Rochemonteix* a. a. O. 437—453. Memorandum von P. Jos. Amiot vom 1. 10. 1774, dieses wurde durch ein weiteres des Grafen de Vergennes in Paris vom 1. 3. 1779 unterstützt (Text im Propaganda-Archiv, Rom, Scritture riferite nei Congressi, Bd 36, fol. 35 ff).

[179] *J. Beckmann*, Ein spanischer Versuch zur Errichtung von Patronatsbistümern in China und Hinterindien (1778—82): ZMR 27 (1937) 164—172.

[180] *J. Laures*, Koreas erste Berührung mit dem Christentum: ZMR (1956) 177—189 282—287.

unterstellt wurde, einen seiner chinesischen Priester nach Korea zu senden, der 1801 als Opfer der Verfolgung hingerichtet wurde. Bereits seit 1791 waren da und dort Verfolgungen aufgeflammt, und die Martyrien zeigen, daß die Kirche fest verankert war. 1797 konnte Bischof de Gouvea der Propaganda von 4000 Christen in Korea berichten [181].

4. Japan

In den meisten Werken der Missionsgeschichte hört die Darstellung der Kirishitan-Zeit mit dem Hinweis auf die Verfolgungen auf. Tatsächlich aber begann die eigentliche Leidenszeit der japanischen Christen erst mit der allgemeinen Abriegelung von der Außenwelt [182]. Doch hörten die Bemühungen der Christenheit, der japanischen Kirche zu Hilfe zu kommen, keineswegs auf. Nach dem Bauernaufstand von Shimabara von 1637/38, der als Verzweiflungsakt der ausgebeuteten Bevölkerung zunächst sozialer Natur war, hatten die Christen einen hohen Blutzoll zu entrichten. 30 000 Männer, Frauen und Kinder wurden hingerichtet. Schärfste Bestimmungen unterbanden alle Beziehungen mit dem Ausland, den Philippinen und Makao. Als Makao, durch das Handelsverbot schwer getroffen, 1640 durch eine eigene Gesandtschaft versuchte, die Japaner umzustimmen, wurden die vier Gesandten mit 57 weiteren Leuten der Schiffsbesatzung hingerichtet. Dreizehn durften nach Makao zurückkehren, um die Schreckenskunde zu verbreiten [183]. Deshima, eine kleine, Nagasaki vorgelagerte Insel, die zuletzt noch den portugiesischen Kaufleuten als Aufenthalt diente, wurde 1640 den Holländern zugewiesen, die von hier aus ihr Handelsmonopol mit Japan bis 1854 mühsam aufrechterhielten [184]. Der Abriegelung nach außen, die natürlich auch für Reisen der Japaner ins Ausland galt, entsprach das rücksichtslose Vorgehen gegen die Christen im Lande. 1640 wurde das „Inquisitionsamt für Christenangelegenheiten" in Edo (= Tokio) mit eigenen Gebäuden, Gefängnissen, Gerichtsverfahren und Richtern gegründet; unter dem ersten Inquisitor, Inoue Masashige (1585—1661), konnten ca. 2000 Christenprozesse durchgeführt werden [185]. Die Christenüberwachung schloß sich eng an das Sozialsystem der „Fünf Familien" an, welche fürein-

[181] *A. Choi*, L'Érection du premier Vicariat Apostolique et les origines du catholicisme en Corée (Schöneck/Beckenried 1961) 1—60.

[182] *Arimichi Ebisawa*, The Jesuits and their Cultural Activities in the Far East: Cahiers de l'Histoire Mondiale 5 (Neuchâtel 1959) 345—374.

[183] *C. R. Boxer*, The Great Ship from Amacon, Annals of Macao and the old Japan Trade, 1555—1640 (Lissabon 1959) 163 ff 331 ff.

[184] Daß von den Holländern auch das „Bildtreten" verlangt wurde, stimmt nicht.

[185] Darüber berichten vor allem die offiziellen Angaben über seine Tätigkeit, seine Richtlinien für die Prozeßführung usw. im: Kirishito-Ki. Deutsch von *G. Voss - H. Cieslik*, Kirishito-Ki und Sayoyo-roku. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jh.

ander haftbar gemacht wurden [186]. Besonders raffiniert war das E-Fumi [187]: meist in der Neujahrszeit mußten alle Bewohner der Insel Kiushu, aber auch anderer Gebiete, ein christliches Bild oder Kreuz mit Füßen treten, was von den Behörden genau protokolliert wurde. Selbst ausländische Kaufleute, mit Ausnahme der Holländer, mußten sich bei ihrer Ankunft in japanischen Häfen dieser Prüfung unterziehen (sie wurde erst im Jahre 1857 abgeschafft). Dazu kamen behördliche Belohnungen für die Anzeige von Christen, welche nach dem innerkirchlichen Stand der Betroffenen abgestuft waren [188]. Die entdeckten Christen wurden nach Edo in das Gefängnis der Inquisition überführt und meist den furchtbarsten Foltern unterworfen (beim „Tsurushi" wurden die Gefolterten an den Füßen über einer Grube aufgehängt; die geringste Bewegung galt als Zeichen der Apostasie). Bereits 1633 hatte der Provinzial der Jesuiten, P. Cristovão Ferreira, dieser Tortur nachgegeben, verheiratete sich und wurde Spion und Dolmetscher der japanischen Inquisition [189]. Den Apostaten machte man es allerdings nicht leicht; sie blieben mit ihren Nachkommen durch Generationen hindurch demütigenden Ausnahmebestimmungen unterworfen. Als die Verfolgung ihren Höhepunkt erreichte (ca. 1680—1700), war zwar ein sichtbares Christentum nicht mehr vorhanden, aber die japanischen Behörden kannten ihre Landsleute, und die Entdeckung der Altchristen von Nagasaki im 19. Jh. bestätigt den christlichen Untergrund. Daß immer noch vereinzelte Missionare eintrafen, zeigt 1643 die zweite Rubino-Gruppe mit vier Patres, einem Bruder und fünf Katechisten, die allerdings gleich nach der Landung gefangen wurden. Wenn später der Inquisitor Inoue den Holländern mitteilte, sie seien im „Tsurushi" abgefallen, so dürfte dies schon deshalb nicht stimmen, weil keiner von ihnen wie Ferreira die Freiheit erhielt; alle starben im Gefängnis.

Auch auf literarischen Wegen suchten vor allem die ehemaligen Missionare von Makao den Christen Japans zu helfen; doch schon bald ließen die Behörden Listen verbotener Bücher herstellen [190]. Noch gegen Ende des Jahrhunderts heißt es: „Wer christliche Schriften oder Gegenstände heimlich

(Tokio 1940); *H. Cieslik*, Das Christen-Verbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime: NZM 6 (1950) 175—192 256—272, 7 (1951) 24—36.

[186] *H. Cieslik*, Die Fünferschaft im Dienste der Christenüberwachung: Monumenta Nipponica 7 (Tokio 1951) 102—155.

[187] *M. Marega*, E-Fumi: ebd. 2 (Tokio 1939) 281—286; *ders.*, Memorie cristiane della Regione di Oita: Annali Lateranensi 3 (1939) 9—59.

[188] Einzel-Angaben bei *H. Cieslik:* NZM 6 (1950) 188 f.

[189] Ebd. 259; Ferreira starb 1650, ob als reuiger Martyrer, wie ein Gerücht in Hinterindien lautete, wird kaum zu klären sein. Daneben kamen aber auch örtliche Christenverfolgungen vor, wo die Christen an Ort und Stelle getötet wurden: Cieslik führt eine Reihe solcher Verfolgungen mit Martyrien Hunderter von Christen aus den Jahren 1657—80 auf der Insel Kiushu auf (ebd. 262).

[190] Auf solche Listen stützt sich die Arbeit von *H. Bernard*, Traductions chinoises d'ouvrages européens au Japon durant la période de fermeture (1614—1853): Monumenta Nipponica 3 (1940) 40—60.

nach Japan einführt, wird bedingungslos hingerichtet."[191] Doch sickerte immer wieder europäisches Geistesgut, zumal der Naturwissenschaften und Medizin, aber auch auf religiösem Gebiet, in das japanische Schrifttum ein. So kam es auch in dieser Zeit zu heftigen Auseinandersetzungen von buddhistischer und anderer Seite mit dem Christentum[192]. Anderseits veröffentlichten gelehrte Japaner, die sich von den europäischen Wissenschaften nicht mehr trennen wollten, unter holländischem Namen, unter der geduldeten „holländischen Flagge", ihre Werke. Es gelang ihnen sogar, aus China importierte Werke der Jesuiten als Arbeiten holländischer Gelehrter auszugeben[193].

Von Anfang ihrer Gründung an schenkte auch die Propaganda der japanischen Mission eine große Aufmerksamkeit, welche vor allem durch die Ankunft des Dominikaners P. Diego Collado 1622 in Rom erhöht wurde. Die langen Verhandlungen führten 1633 zur Bulle „Ex debito Pastoralis officii", welche den Missionaren aller Orden den Zugang nach Japan, und zwar auf allen Wegen, sicherte[194]. Die mangelhaften Kenntnisse der japanischen Verhältnisse und die römischen Bemühungen, Japan aus dem portugiesischen Padroado auszuklammern, erschwerten und verzögerten die Ernennung neuer Bischöfe[195]. Die Kongregation verlor die Japanmission nicht mehr aus den Augen und ließ sich von Missionaren in China unterrichten[196]. Bemerkenswert ist das Unternehmen des italienischen Weltpriesters Giovanni B. Sidotti (1668—1715), der 1704 mit dem Legaten Maillard de Tournon in Manila eintraf und sich 1708 heimlich an der japanischen Küste aussetzen ließ, aber nach drei Tagen in das Inquisitionsgefängnis von Edo gebracht wurde, wo er 1715, wahrscheinlich als Martyrer, starb[197]. Hier begegnete er dem japanischen Philosophen und Staatsmann Arai Hakuseki (1657—1725), der ihn drei Jahre lang verhörte und einen vorzüglichen Einblick in die Lehren der christlichen Religion erhielt, die

[191] Bei *H. Cieslik:* NZM 6 (1950) 185.

[192] *J. van Hecken,* Le problème du dialogue chrétien avec les Bouddhistes du Japon: NZM 23 (1967) 3 ff; *H. Cieslik,* Nambanzi-Romane der Tokugawa-Zeit: Monumenta Nipponica 6 (1943) 13—51. Gerade diese antichristlichen Romane, von denen einige erst in der Meji-Zeit gedruckt wurden, zeigen, daß christliche Anschauungen jahrhundertelang im Volke lebendig blieben.

[193] Vgl. *Arimichi Ebisawa* a. a. O., vor allem 369 ff.

[194] *L. M. Pedot,* La S. C. de Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838) (Vicenza 1946); Text der Bulle bei *L. Magnino,* Pontificia Nipponica I (Rom 1947) 160—164.

[195] *H. Cieslik,* Zur Gesch. der kirchlichen Hierarchie in der alten Japanmission: NZM 18 (1962) 42—58 81—107 177—195 (vor allem 188—195); auch *L. M. Pedot* a. a. O. 163—221.

[196] *L. M. Pedot* a. a. O. 314—341.

[197] Eine bio-bibliographische Skizze bei *Streit* VI 403—405; über die Jahre in Edo vgl. *R. Tassinari,* The End of Padre Sidotti. Some New Discoveries: Monumenta Nipponica 5 (1942) 246—253.

er in zwei Werken niederlegte. Obwohl er das Christentum als absurd ablehnt, war seine Darstellung eine der besten in japanischer Sprache, zumal er als überzeugter Konfuzianer aus der Ablehnung des Buddhismus und des Schintoismus keinen Hehl machte. So hat Sidotti durch ihn auf die japanischen Gebildeten bis ins 19. Jh. eingewirkt [198].

Die immer weiter um sich greifenden Verfolgungen seit den zwanziger Jahren des 17. Jh. veranlaßten viele christliche Japaner zur Flucht ins Ausland, solange ihnen eine solche noch möglich war. So entstanden vor allem Gemeinden im Japanerviertel des großen Hafens und Marktes von Faifo in Cochinchina, wo auch die vertriebenen Missionare ihr neues Wirkungsfeld fanden [199]. Eine andere Zufluchtsstätte wurde Ajuthia, die Hauptstadt Siams, in welcher die japanischen Kaufleute bereits eine Niederlassung besaßen. Auch hier waren es die Jesuiten, die sich der Christen annahmen und weitere gewannen [200]. Für viele Christen aus den Missionen der spanischen Bettelorden wurde Manila eine neue Heimat. Japanische Seminaristen und Ordensleute konnten teils in Makao, teils in Manila die Priesterweihe empfangen und zum Teil wieder als Missionare in ihre Heimat zurückkehren [201]. Die Auslandsgemeinden der Japaner hatten allerdings keinen allzu langen Bestand, vor allem weil die Japaner sich immer mehr ihren Gastländern assimilierten. Unter den Missionaren jedoch blieb das Interesse an Japan recht lebendig. Selbst im entfernten Mexiko wurde noch 1738 eine japanische Grammatik gedruckt in der festen Hoffnung, daß sie neuen Missionaren für Japan gute Dienste leisten könne [202].

5. Philippinen und Südsee

LITERATUR: *Streit* V, VI; *G. H. Anderson* (Hrsg.), Studies in Philippine Church History (Ithaca - London 1969); IV Centenario de la Evangelización de Filipinas 1565—1965; Boletim de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Filipinas 55 (Marcillo/Navarra 1965) 49—303; *H. de la Costa*, The Jesuits in the Philippines 1581—1768 (Cambridge/Mass. 1961); *P. Fernández*, Domínicos donde nace el sol (Barcelona 1958); *M. Valentin*, Ensayo de una Síntesis de los trabajos realizados por las Corporaziones religiosas Filipinas I (Manila 1901); *M. Merino*, Agustinos Evangelizadores de Filipinas 1565—1965 (Madrid 1965).

[198] *Furukawa Tetsushi*, The Growth of Anti-Religious Rationalism and the Development of the Scientific Method in Japan: Cahiers de l'Histoire Mondiale 7 (1963) 739—755.
[199] *H. Chappoulie* a. a. O. I 170 180.
[200] *H. Cieslik*, Die erste Jesuitenmission in Siam 1626—30: NZM 26 (1970).
[201] *H. Cieslik*, Das Schicksal der letzten Japan-Missionare im 17. Jh.: NZM 13 (1957) 9—28 119—138; *ders.*, The Training of a Japanese Clergy in the Seventeenth Century: Studies in Japanese Culture (Tokio 1963) 41—73.
[202] *J. Laures*, Kirishitan Bunko (Tokio ^{3}1957) 125—126.

Über die Kirche auf den Philippinen im 17. und 18. Jh. besteht zwar ein reiches Quellenmaterial[203], das jedoch kaum ausgewertet ist[204]; und doch waren die beiden Jahrhunderte entscheidend für die Christianisierung der Philippinen. Seit 1595 war Manila Erzbistum mit den Suffraganbistümern Nueva Segovia, Nueva Cáceres und Cebú. Fünf Orden hatten sich in eigenen Provinzen organisiert: die Augustinereremiten, die Jesuiten, Dominikaner, Franziskaner und Augustinerrekollekten. Schon 1594 hatte Philipp II. die weite Inselwelt unter die Orden aufgeteilt. Die bedeutendsten Inseln wurden fast ohne Blutvergießen von den Spaniern erobert, und die Eingeborenen folgten widerstandslos der christlichen Predigt. Wohl kam es da und dort, meist wegen Gewalttätigkeiten der Spanier, welche zunächst glaubten, ihre amerikanischen Kolonialmethoden auch auf den Philippinen fortsetzen zu können, zu blutigen Aufständen und zur Ermordung von Missionaren, doch im großen ganzen erfreute sich die Inselwelt einer meist ruhigen politischen und kirchlichen Entwicklung.

Bis zum Ende des 17. Jh. war der Islam, der gerade zur Zeit, da die Spanier kamen, vor allem auf Mindanao, aber auch auf Luzón missionarisch unter den malaiischen Stämmen tätig war, zurückgedrängt, so daß er seitdem überhaupt keinen Fortschritt nach Osten hin gemacht hat. Das wurde nur ermöglicht durch die Christianisierung der philippinischen Bevölkerung, und zwar durch die feste Organisation ihrer Gemeinden. Diese bildeten sich teils in den Städten um einen mehr oder weniger großen Kern einer spanischen Bevölkerung oder in größeren Dörfern mit den Klöstern und Kirchen der Missionare im Zentrum. Der versuchten Versklavung von Filipinos, als Fortsetzung der amerikanischen Methode, wurde bald durch Staat und Kirche ein Riegel vorgestoßen. Das Land war arm, so daß die Kolonisten besonders vom Handel zwischen China und Mexiko lebten und sich weniger ansiedelten. Auch auf die Missionare übte die so tiefstehende Bevölkerung keine besondere Anziehungskraft aus; die erste Generation betrachtete die Philippinen meist als Durchgangsstation nach China[205]. Tatsächlich haben die Bettelorden sowohl in China wie in Hinterindien und vorher auch in Japan stets Missionen unterhalten, während den Jesuiten von den Ordensobern jede Tätigkeit in den Gebieten ihrer Mitbrüder des portugie-

[203] *Streit* V 237—361 für das 17. Jh. und VI 239—400 für das 18. Jh. Die bedeutendste Quellensammlung von *Blair-Robertson*, The Philippine Island umfaßt 55 Bände von Dokumenten, die meist aus dem Spanischen übersetzt sind (Cleveland 1903/09), jene von *Torres y Lanzas*, Catálogo de los documentos relativos a las islas Filipinas (Barcelona 1925/36) erreichte 9 Bände.

[204] So z. B. das 4bändige Werk von *S. Delacroix* II. Auch die neueste katholische Missionsgesch. von *A. Mulders* (1960) behandelt kurz die Anfänge im 16. und 17. Jh., 221—223, um dann 387/388 die Gesch. des 19. Jh. darzustellen. Nur *K. S. Latourette*, Bd. III 307—321 führt die Gesch. bis Ende des 18. Jh.

[205] *J. Beckmann*, China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im 16. Jh. (Schöneck/Beckenried 1964) 46—65.

sischen Padroado verboten war[206]. Im Verlaufe des 17. Jh. scheint sich die missionarische Ausrichtung verändert und auf die Philippinen konzentriert zu haben. Immer zahlreicher wurden die Verstärkungen aus Mexiko und Spanien. Die Missionierung der Bevölkerung im Umkreis der ersten Niederlassungen auf den größeren Inseln war um 1650 abgeschlossen; dann dehnte sie sich auf die schwerer zugänglichen aus. Die Augustinereremiten, die seit 1565 die Hauptlast der Missionierung und Seelsorge trugen, mußten sich durch königliche Gesetze dagegen schützen lassen, daß ihre für die Philippinen bestimmte Verstärkung nicht schon in Mexiko abgefangen wurde[207]; als die Lokalobern in Spanien selbst immer mehr Hindernisse in den Weg legten, gründete ihre Provinz vom Namen Jesu auf den Philippinen das Real Colegio Seminario von Valladolid (1743), welches bis zur Gegenwart das Nachschubzentrum blieb[208].

Dieser anhaltende Zustrom von Missionaren ist um so höher zu achten[209], als die Tätigkeit außerhalb der städtischen Zentren größte körperliche Strapazen verlangte[210]. Hier wurde ein realistisches Gegengewicht zur Chinaschwärmerei in der Mission geschaffen, das auch den Vergleich mit den Martyrien in Japan standhielt[211].

Die ruhige kirchliche Entwicklung auf den Philippinen wurde durch Auseinandersetzungen der Bischöfe mit dem Ordensklerus gestört[212]. Im Jahre 1567 machte Pius V. auf Bitten Philipps II. für die Missionsländer mit ihren riesigen Entfernungen und wenigen Bischöfen eine Ausnahme von den tridentinischen Bestimmungen und gestattete den Orden die Seelsorge unabhängig von jeder bischöflichen Gewalt. Doch 1585 bestimmte der spanische König, zuerst für das Konzil von Mexiko, dann für alle spanischen Länder, daß die Orden der bischöflichen Visitation unterstellt seien. Auf den Philippinen kam es deshalb zu manchen Zusammenstößen. Praktisch mußten die Bischöfe des 17. und 18. Jh. nachgeben, zumal die entbehrungsreichen Reisen die Visitationen nicht gerade anziehend machten. Erzbischof Felipe Pardo OP (1611—89) suchte daher seine Rechte vor allem in Manila sowohl gegen die weltlichen Autoritäten wie gegen die Jesuiten

[206] Manche Jesuiten betrachteten sogar dieses Verbot als Ursache mancher Depressionen jüngerer Missionare und ihres frühzeitigen Todes. *H. de la Costa* a. a. O. 244—245.

[207] *J. Beckmann:* NZM 23 (1967) 148.

[208] *M. Merino* a. a. O. XVIII—XX.

[209] Die Zahl der Augustinereremiten dürfte bis gegen Ende des 18. Jh. nach dem Necrologio, das P. *M. Merino* zur 400-Jahr-Feier der Christianisierung der Philippinen zusammenstellte, über 1500 betragen haben (a. a. O.). Die Zahl der Jesuiten betrug im 18. Jh. bis zur Aufhebung durchschnittlich 150. *H. de la Costa* a. a. O. 553.

[210] Ein anschauliches Bild vermittelt *J. Schmitz,* Die Abra-Mission auf Nordluzón, Philippinen (1598—1955) (St. Augustin 1964).

[211] Martyrien auf den Philippinen bildeten vereinzelte Ausnahmen.

[212] *H. de la Costa,* Episcopal Jurisdiction in the Philippines During the Spanish Regime: *G. H. Anderson* a. a. O. 44—64.

durchzusetzen[213], die jedoch politische Unterstützung fanden, so daß der Erzbischof die Prozesse verlor[214]. Im engen Zusammenhang damit stand auch die Frage nach der Befugnis des Weltklerus, dem nach den Bestimmungen Philipps III. von 1603 die organisierten Pfarreien übergeben werden sollten. Aber die spanischen Weltpriester lebten durchweg in den Städten und besetzten meist die Stellungen des Domkapitels, so daß jedesmal, wenn ein Orden im Konflikt mit dem Bischof drohte, alle Mitglieder von den Stationen zurückzuziehen, dieser nachgeben mußte. Ein einheimischer Klerus wurde noch abgelehnt, so auch von Erzbischof Pardo, der jedoch wenige Monate vor seinem Tode (1689) seine Meinung änderte[215]. Es scheint, daß Pallu, als er 1672 von den Behörden der Philippinen festgehalten wurde, erstmals einen einheimischen Klerus plante[216]. Höhere Beamte richteten 1680 ein Schreiben in diesem Sinne nach Madrid. 1702 befahl Philipp V. die Gründung eines Seminars für acht Seminaristen. 1704 traf Sidotti (vgl. S. 345) in Manila ein und gründete mit Hilfe der Bürger von Manila das Seminar, jedoch für 72 Seminaristen. Es wurde auf königlichen Befehl des Königs wieder abgerissen und durch ein Seminar für acht Mann, wie er bestimmt hatte, ersetzt. In Manila regten sich nun die Geister der Opposition. Wenn auch erst 1772 das Seminar von Manila errichtet wurde, so müssen doch vorher bereits die Dominikaner und Jesuiten in edlem Wettstreit die Filipinos zur Theologie zugelassen haben. Jedenfalls bestand schon um die Mitte des Jahrhunderts ein verhältnismäßig starker einheimischer Klerus, der nicht nur Hilfspriesterdienste leistete, wie Philipp V. es vorgeschrieben hatte.

Die sich hier abzeichnende Opposition[217] läßt sich auch hinsichtlich der von Madrid immer wieder geforderten Hispanisierung der Inselwelt feststellen. Der Staat wollte die einheimischen Sprachen mit Gewalt verdrängen. Aber — abgesehen von Manila — wurde nirgends so wenig für die Pflege des Spanischen getan wie auf den Philippinen. Die Missionare verkündeten den Glauben überall in den einheimischen Sprachen, und die Orden forderten die nötigen Sprachkenntnisse[218]. Paradoxerweise verdankt Spanien

[213] *H. de la Costa*, The Jesuits, vor allem 489—502 und passim; *P. Fernández* a. a. O. 189—193.

[214] Bei den antijesuitischen Auseinandersetzungen wurde dieser Prozeß vor allem in Europa hochgespielt. Vgl. z. B. das Werk über ihn, das 1760 in Lugano herausgegeben wurde (*Streit* VI 308).

[215] *J. S. Cummins*, Archbishop Felipo Pardo's "Last Will": *G. H. Anderson* a. a. O. 105—112.

[216] *H. de la Costa*, The Development of the Native Clergy in the Philippines: ebd. 65—104.

[217] *H. de la Costa*, The Development 86 ff.

[218] Die Augustinerrekollekten planten sogar die Errichtung eines Konventes in Salamanca zum Studium der Hauptsprache, des Tagalok, 1626 von der Propaganda anerkannt, aber von Madrid wohl nicht erlaubt. Vgl. Bullarium Ordinis Recollectorum S. Augustini II (Rom 1961) 77 78 82.

der Opposition der niederen Provinzbehörden und der Missionare seinen großen Erfolg auf den Philippinen [219]. Die Missionare schufen nicht nur die linguistische Grundlage (Grammatiken, Wörterbücher) für die Erforschung der wichtigsten Sprachen der Philippinen [220], sondern auch eine reiche christliche Literatur [221].

Die ruhige Entwicklung der Kirche auf den Philippinen wurde schrill unterbrochen durch die Ausweisung der Jesuiten durch Karl III. 1767. 148 Jesuiten, 6 Kollegien, 9 Residenzen und 3 Missionen wurden davon betroffen [222]. Da die Gesellschaft Jesu hier keinen überragenden Anteil an der Seelsorge hatte, konnte ihre Vertreibung von den Philippinen schneller ausgeglichen werden als in andern Ländern. Folgenreich war jedoch der Staatsabsolutismus, der sich hier bekundete [223].

Da den Jesuiten durch ihren General jede Tätigkeit im Gebiet des portugiesischen Padroado verboten war, suchten sie andere Missionsfelder im Pazifik, so vor allem auf den Inseln der Marianen und Karolinen. Der Gründer der ersten festen Mission auf Guam war P. Diego Luis Sanvitore (1627—72); nur wenige Jahre später wurde er von einem Apostaten ermordet. In den folgenden Aufständen der Einheimischen 1674—76 und 1684/85 fanden noch weitere zwölf Jesuitenmissionare den Tod. Trotzdem konnten die Hauptinseln um 1740 bereits als christlich gelten. Die Marianen und Karolinen wurden jedoch immer mehr zu Durchgangsstationen und waren nicht mehr regelmäßig von Missionaren betreut [224].

Im Südpazifik hatten bereits Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jh. Franziskaner aus Peru, welche in Begleitung des Entdeckers Pedro Fern. de Quirós in der Südsee weilten, die Salomonen und Neu-Hebriden erforscht. Ihre danach ausgearbeiteten Missionspläne wurden durch den frühen Tod des Entdeckers illusorisch [225]. Auch die späteren Bemühungen des Fray Juan de Silva OFM (1617—94) blieben erfolglos. Ebenfalls führte eine Expedition nach Tahiti 1774/75 zu keiner dauernden Missionsniederlassung. Aber Erfolge sind kein Maßstab christlichen Missionsgeistes.

[219] *J. L. Phelan*, The Hispanization of the Philippines. Spanisch Aims and Filipino Responses 1565—1700 (Madison 1959). Danach muß wohl das Urteil in diesem Handbuch IV 620 modifiziert werden.

[220] *J. L. Phelan* a. a. O. 51 f; *ders.*, Philippine Linguistics and Spanish Missionaries 1565—1700: Mid-America 37 (Chicago 1955) 153—170; *N. Cushner*, A Note on Jesuits, Linguistics and the Philippine Missions: NZM 19 (1963) 116—121.

[221] Allein die Angaben in den Bänden bei *Streit* bieten reiches Material für die noch nicht geschriebene Gesch. dieser christlichen Lit.

[222] *N. Cushner*, Philippine Jesuits in Exile. The Journal of Francisco Puig SJ 1768—1770 (Rom 1964).

[223] *K. S. Latourette*, History III 313.

[224] *E. J. Burrus*, Jesuits and Terra Australis: NZM 22 (1966) 89—97; *ders.*, Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana (or Chamorro) Language (1668): Anthropos 49 (Fribourg 1954) 934—960; *Streit* XXI 1—82.

[225] *C. Kelly*, La Austrialia del Espíritu Santo, 2 Bde (Cambridge 1966).

ZWEITER TEIL

Staatskirchentum und Aufklärung

ERSTER ABSCHNITT

Die Begriffe

Univ.-Professor Dr. Heribert Raab, Fribourg (Kap. 17)
Univ.-Professor Dr. Oskar Köhler, Freiburg (Kap. 18)

17. Kapitel

Grundlagen und Formen des Staatskirchentums besonders in den Bourbonenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts

LITERATUR: Allgemein: *Hinschius; E. Friedberg,* Die Gränzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung (Tübingen 1872); *E. H. Feine; G. Schnürer,* Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit (Paderborn 1937); *ders.,* Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh. (Paderborn 1941); *Seppelt-Schwaiger V; L. A. Veit,* Die Kirche im Zeitalter des Individualismus I (1648—1800) (Freiburg i. Br. 1931); *Pastor* XIII—XVI; *H. Raab,* Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jh. bis zur Gegenwart (München 1966); *P. Brezzi,* Stato e Chiesa nel Ottocento (Turin 1964). — *J. F. le Bret,* Gesch. der so verrufenen Bulle In Coena Domini (Frankfurt a. M. 1769); *K. Pfaff,* Beiträge zur Gesch. der Abendmahlsbulle vom 16.—18. Jh.: RQ 38 (1930) 23—76; *R. Giura Longo,* La bolla In Coena Domini et le franchigie al clero meridionale: Archivio storico per la Calabria e la Lucania 32 (Rom 1963) 275—296, 33 (Rom 1964) 81—128; *P. G. Caron,* L'Appello per abuso (Mailand 1954).

Frankreich: *R. Holtzmann,* Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des 9. Jh. bis zur Revolution (München-Berlin 1910); *G. J. Phillips,* Das Regalienrecht in Frankreich (Halle 1873; Neudr. Aalen 1967); *V. Martin,* Les origines du gallicanisme, 2 Bde (Paris 1939); *J. Thomas,* Le concordat de 1516. Les origines, son histoire, 3 Bde (Paris 1910); *R. Folz,* Le concordat germanique et l'élection des évêques de Metz: Annuaire de la société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine 40 (1931) 157—305; *R. Metz,* La Monarchie française et la provision des bénéfices ecclésiastiques en Alsace de la paix de Westphalie à la fin de l'ancien Régime (1648—1789) (Straßburg-Paris 1947); *H. G. Judge,* Church and State under Louis XIV: History 45 (1960) 217—233; *R. Darricau,* Louis XIV et le Saint-Siège, les indultes de nominations aux bénéfices consistoriaux 1643—1670: BLE 65 (1965) 16—34 107—131; *ders.,* Louis XIV et le Saint-Siège. La négociation du Traité de Pise (1664): Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France (1964/65) 81—156; *A. G. Martimort,* Le gallicanisme de Bossuet (Paris 1953); *J. Orcibal,* Louis XIV contre Innocent XI, les appels au futur concile de 1688 et l'opinion française (Paris 1949); *N. Ravitch,* The Taxing of the Clergy in 18th Century France: CH 33 (1964) 157—174; *A. Guth,* Le don gratuit du clergé d'Alsace sous l'Ancien régime (Straßburg 1960); *ders.,* Les dernières impositions royales du clergé d'Alsace: Archives d'histoire et l'Église d'Alsace 30 (1964) 205—272; *B. Wunder,* Ludwig XIV. und die Konstanzer Bischofswahl 1689: ZGOrh 114 (1966) 381—391; *P. Blet,* Le clergé de France et la monarchie, 2 Bde (Paris 1959).

Königreich beider Sizilien: *F. J. Sentis*, Die „Monarchia Sicula". Eine historisch-canonistische Untersuchung (Freiburg i. Br. 1869); *E. Papa*, Politica ecclesiastica nel regno di Napoli tra il 1708 e il 1710: Gregorianum 36 (1955) 626—668, 37 (1956) 55—87; *ders.*, Il regno di Napoli tra Roma e Vienna nei primi decenni del settecento (Diss. Rom 1955); *M. Schipa*, Il Regno di Napoli al tempo di Carlo Borbone (Mailand - Rom 1923); *G. Falzone*, Il regno di Carlo di Borbone in Sicilia 1734—1759 (Rom 1964); *R. Moscatti*, Nella Sicilia di Carlo VI. Studi storici in onore di Gioacchino II (Florenz 1958); *G. Catalano*, Le ultimi vicente della Legazia apostolica di Sicilia nella controversia Liparitana alle legge quarentigie (1711—1871) (Catania 1950); *P. Onnis*, Bernardo Tanucci nel moto anticurialista del '700: Nuova Rivista storica 10 (1926) 328—365; *ders.*, L'abolizione della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli: Rassegna storica del Risorgimento 15 (1938) 759—822; *E. Viviani della Robbia*, Bernardo Tanucci e il suo più importante carteggio, 2 Bde (Florenz 1942); *A. Melpignano*, L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III di Borbone (Rom 1965); *M. Rosa*, Politica concordataria, giurisdizionalismo e organizzazione ecclesiastica nel Regno di Napoli sotto Carlo di Borbone: Critica storica 4 (1967) 494—531; *L. Spinelli*, La politica ecclesiastica di Bernardo Tanucci in tema di provista dei benefici maggiori: Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I (Mailand 1963) 1187—1236; *R. Mincuzzi*, Bernardo Tanucci, ministro di Ferdinando di Borbone 1759—76 (Bari 1967).

Toskana: *N. Rodolico*, Stato e Chiesa in Toscana durante la Regenza lorenese (1737—65) (Florenz 1910); *F. Scaduto*, Stato e Chiesa sotto Leopoldo I granduca di Toscana (1765—90) (Florenz 1885); *A. Wandruszka*, Leopold II., 2 Bde (Wien 1963/65); *G. König*, Rom und die toskanische Kirchenpolitik (1765—90) (Phil. Diss. Köln 1964); *M. Rosa*, Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina: Rassegna storica toscana 11 (1965) 257—300; *E. Passerin d'Entrèves*, L'istruzione dei patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo Scipione de' Ricci e i funzionari leopoldini 1783—89: ebd. 1 (1955); *ders.*, La riforma „giansenista" della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento: RSIt 71 (1959) 209—34.

Parma und Piacenza. Piemont: *P. A. Kirsch*, Ein päpstliches Lehensprojekt für Parma und Piacenza unter Benedikt XIV.: HJ 24 (1903) 517—552; *U. Benassi*, Guglielmo Du Tillot, un ministro riformatore del sec. XVIII. (1759—71): La politica eccles.: Arch. Stor. per le prov. Parmensi NS 24 (1924); *P. C. Broglio*, Stato e Chiesa in Piemonte dal sec. XVIII al 1854 (Rom 1965); *C. Caristia*, Riflessi politici del giansenismo italiano. La republica democratica in Piemonte 1798—1800: Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I (Mailand 1963) 95—110; *P. Stella*, Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII (Turin 1958); *ders.*, La bolla „Unigenitus" e i nuovi orientamenti religiosi e politici in Piemonte sotto Vittorio Emanuele II, 1713—20: RSTI 15 (1961); *R. Ciasca*, Contrasti giurisdizionali a Genova nel secolo XVII: Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo I (Mailand 1963) 195—213.

Venedig: *B. Cechetti*, La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti di religione, 2 Bde (Venedig ²1890); *A. Battistella*, La politica ecclesiastica della Repubblica di Venezia (Venedig 1898); *A. Stella*, La proprietà ecclesiastica nella Repubblica di Venezia dal sec. XV al XVII: Nuova Rivista storica 42 (1958) 4—30; *ders.*, Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzie pontifici a Venezia (Città del Vaticano 1964); *A. M. Bettanini*, Benedetto XIV e la Repubblica di Venezia. Storia delle trattative diplomatiche per la difesa dei diritti giurisdizionali ecclesiastici (Padua 1966).

Spanien und Portugal: Q. *Aldea*, Iglesia y Estado en la España del siglo XVII. Ideario político eclesiástico: MCom 36 (1961) 134—539; *ders.*, Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Comillas 1961); *P. A. Kirsch*, Das durch Benedikt XIV. i. J. 1753 mit Spanien abgeschlossene Konkordat: AkathKR 80 (1900); *R. S. Lamadrid*, El concordato español de 1753 según los documentos de su negociación (Jerez

de la Frontera 1938); *B. Duhr*, Pombal. Sein Charakter und seine Politik (Freiburg 1891); *A. de la Hera*, El Regalismo Borbónico en su proyección indiana (Madrid 1963); *M. F. Miguélez*, Jansenismo y Regalismo en España (Madrid 1895); *V. Rodríguez*, Iglesia y Estado en el reinado de Carlos III = Estudios americanos 1 (1948); *R. Olachea*, Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII, 2 Bde (Zaragoza 1965).

Den mit der geistig-geistlichen Blüte des Barockkatholizismus und der Entfaltung des fürstlichen Absolutismus kontrastierenden Niedergang der päpstlichen Macht seit der Mitte des 17. Jh. lassen nicht nur die europäischen Friedenskongresse[1] deutlich werden oder die erfolglosen Proteste gegen den preußischen Königstitel (1701) und die Errichtung der neunten Kur zugunsten des Hauses Hannover (1707). Schärfer noch tritt bei den Papstwahlen und den Exklusionen, die katholische Mächte dabei erteilten[2], der Verfall des internationalen Ansehens des Papsttums[3] und das Erstarken des Staatskirchentums hervor. Zwar wurden die Papstwahlen des 17. und 18. Jh. fast ausnahmslos auf würdige, jedoch betagte Kandidaten gelenkt. Den Aufgaben ihres Amtes waren sie infolge von Alter und Krankheit oft nicht mehr gewachsen. Vgl. zum folgenden: Kap. 7—9, 28—30.

Staatsräson und absolutistisches Herrschaftsstreben über die Kirche machten beinahe jedes Konklave zu einem Kampffeld, auf dem die Gegensätze zwischen Frankreich und Spanien-Österreich vor allem aufeinandertrafen und eine Vorentscheidung in staats- und nationalkirchlichen Bestrebungen gesucht wurde. Bis zur Mitte des 18. Jh. wuchs von einem Pontifikat zum anderen der Druck Spaniens, Frankreichs, Österreichs, der bourbonischen Sekundogenituren der Apenninenhalbinsel auf das Papsttum. Zudem zog der militärisch ohnmächtige, heillos verschuldete Kirchenstaat, der seinen ursprünglichen Zweck, dem Oberhaupt der Kirche die Freiheit des Handelns zu sichern, nicht mehr erfüllen konnte, die Päpste unentrinnbar in die Wirren der Italienpolitik der Großmächte hinein. Das starre Festhalten an überholten Rechtsansprüchen, etwa an der Oberlehnsherrlichkeit über das

[1] *J. Müller*, Das Friedenswerk der Kirche (1927) (unzureichend). Über die Rolle der Päpste bei den europäischen Kongressen nach 1648 und die Friedensnuntiaturen liegen außer den Hinweisen bei *Pastor* XIV—XVI nur Einzeluntersuchungen vor, z. B. *A. v. Reumont*, Mons. Agostino Franciotti und der Aachener Friede von 1668: Zschr. des Aachener Geschichtsvereins 5 (1883) 53—74; *Ch. Terlinden*, La diplomatie pontificale et la paix d'Aix-la-Chapelle de 1668: Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome 27 (1952) 249—268; *S. v. Lengefeld*, Graf Domenico Passionei, päpstlicher Legat in der Schweiz 1714—16 (Zürich 1900) (sehr ergänzungsbedürftig); *G. V. Vella*, Il Passionei e la politica di Clemente IX, 1708—16 (Rom 1953); *I. Ph. Dengel*, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland 1761—63. Geheime Sendung zum geplanten Friedenskongreß in Augsburg und Visitation des Reichsstiftes Salem (Rom 1905).

[2] *E. H. Feine*, *RG* 575 f, mit Lit.

[3] „Die Zustände unter Benedikt XIII. ließen den Papst zum Gespött der europäischen Regierungen werden, wie die Gesandtschaftsberichte deutlich erkennen lassen." *Seppelt-Schwaiger* V 424.

Königreich beider Sizilien, das Herzogtum Parma-Piacenza, forderte Gegenmaßnahmen der sich integrierenden Staaten geradezu heraus und verschärfte ihre Maßnahmen gegen päpstliche Kirchenhoheit, „pirateria beneficiale", Nuntiaturen und geistliche Jurisdiktion.

In dem Maße, wie die Apenninenhalbinsel zum Kampfplatz der europäischen Großmächte geworden war und die Unverletzlichkeit des Kirchenstaates weniger durch das Oberhaupt der Christenheit als durch einen italienischen Fürsten gesichert erscheinen mochte, war der Wunsch nach Beeinflussung der Papstwahlen stärker geworden. Die Exklusive der Könige von Spanien, Frankreich und des Kaisers, seit der Mitte des 17. Jh. immer häufiger angewandt und staatskirchenrechtlich begründet, ist „eigentlich eine Aufforderung an die Wähler, ihre Stimme im Interesse des Friedens zwischen Staat und Kirche einem bestimmten Kandidaten nicht zu geben" [4], ihn von der Wahl rechtswirksam auszuschließen.

Spanien schaltete gleich zu Beginn des Konklaves nach dem Tod Urbans VIII. († 29. 7. 1644) den Kandidaten der Barberini-Partei, Kardinal Giulio Sacchetti, mit der Exklusive aus und richtete sie erneut gegen denselben Kandidaten im Konklave von 1655. Ein Einspruch Mazarins gegen den Kardinal Giambattista Pamfili kam indessen 1644 zu spät, um seine Wahl (Innozenz X., 1644—55) verhindern zu können, und auch bei der folgenden Papstwahl 1655 vermochte Mazarin mit seinem Widerstand gegen Fabio Chigi (Alexander VII., 1655—67) nicht durchzudringen. Keineswegs allein der Protektion Ludwigs XIV., wenn es auch später von französischer Seite so dargestellt wurde, war die Wahl Giulio Rospigliosis zu verdanken. Auch die Spanier, die von den Sympathien Frankreichs für ihn nichts wußten, hatten Rospigliosi unterstützt, und dem „Squadrone volante" war er als der geeignetste Kandidat erschienen. Clemens IX. (1667—69), dessen Wahl also keine Exklusion überschattet hatte, war es vergönnt, an der Beilegung des spanisch-französischen Krieges und dem Zustandekommen des Friedens von Aachen (2. 5. 1668) einigen Anteil zu haben und damit auch die Demütigung des Papsttums durch den Pisaner Frieden (1664) und das französische Staatskirchentum abschwächen zu können [5].

Das Konklave nach seinem Tod war indessen wieder von dem Gegensatz zwischen Spanien und Frankreich und einem bisher unbekannten Einfluß der Gesandten bestimmt. Der französische Gesandte Chaulnes erteilte dem Kardinal d'Elce die förmliche Exklusion, während der spanische Ge-

[4] *Wahrmund*, Die kaiserliche Exklusive im Konklave Innozenz' XIII. 15.

[5] Vgl. S. 129 f. — Zur Absicht Franz Egons von Fürstenberg, in Aachen die Rolle eines Friedensvermittlers zu spielen, vgl. *A. Franzen*, Französische Politik und Kurkölns Beziehungen zu Frankreich unter Erzbischof Max Heinrich (1650—88) in römischer Sicht: RQ 52 (1957) 200.

sandte Astorga die Bedenken seiner Königin-Regentin gegen Kardinal Vidoni vortrug und eine Kandidatur des Kardinals Brancaccio an der Exklusive scheitern ließ. Mit venezianischer Vermittlung wurde schließlich die Wahl auf den bereits achtzigjährigen, gütigen, aber unbedeutenden Emilio Altieri gelenkt (29. 4. 1670, Clemens X., 1670—76). Die Wahl seines Nachfolgers Innozenz XI. (Benedetto Odescalchi) kam erst zustande, nachdem am 20. September 1676 die Einwilligung Ludwigs XIV. am Eingang des Konklaves abgegeben worden war. Während auf die Wahl Alexanders VIII. (1689—91) trotz der im Hinblick auf den Spanischen Erbfolgekrieg gemachten Anstrengungen weder Ludwig XIV. noch Leopold I. einen entscheidenden Einfluß auszuüben vermochten, beherrschte der Gegensatz zwischen der französischen und der spanisch-kaiserlichen Partei wiederum das folgende, sehr lange Konklave (12. 2.—12. 7. 1691). Die aussichtsreiche Kandidatur des später seliggesprochenen Gregorio Barbarigo scheiterte daran, daß Kaiser Leopold I. unter Verzicht auf eine formelle Exklusion seine Wahl als unerwünscht bezeichnen ließ, der spanische Gesandte gegen sie intrigierte und Ludwig XIV. aus Rücksicht auf seine Verbündeten ihr widerstrebte. Der schließlich gewählte Kardinal Antonio Pignatelli (Innozenz XII., 1691—1700) war ein Kompromißkandidat und bereits 75 Jahre alt.

Die spanische Erbfolge — Karl II., der letzte Habsburger auf dem spanischen Thron, war nur etwas mehr als einen Monat nach Innozenz XII. († 27. 9. 1700) gestorben — und die Aussicht, daß der Apostolische Stuhl wegen der Parteinahme des verstorbenen Papstes für die französische Thronfolge, der Oberlehensherrschaft über das Königreich beider Sizilien und der Lage des militärisch ohnmächtigen Kirchenstaates in diesen europäischen Konflikt hineingezogen werden würde, überschatteten das Konklave (9. 10.—20. 11. 1700), in dem schließlich doch die Zelanti ihren Kandidaten, Gian Francesco Albani (Clemens XI.[6], 1700—21), durchsetzen konnten. Am 2. April 1721 verhinderte während des Skrutiniums, noch vor erreichter Zweidrittelmajorität Kardinal Althan mit der Bekanntgabe der kaiserlichen Exklusive die Wahl des Kandidaten der Nepotenpartei, Fabrizio Paolucci[7]. Nach der Verständigung der kaiserlichen und der französischen Partei fiel die Wahl auf Kardinal Conti (Innozenz XIII., 1721—24). Neun

[6] „Clemens XI. war der letzte der Päpste, der die großen Ideen und Prinzipien Gregors VII. noch einmal mit der Energie und Festigkeit dieses seines großen Vorgängers nach allen Seiten hin vertrat. Eine edle, würdige Persönlichkeit von zartestem Gewissen und voll von Gottesfurcht, erfüllt von dem Verlangen, den gestörten Frieden zwischen Kirche und Staat wiederherzustellen, hat er diesen durch zwanzig Jahre hindurch mit den größten Opfern persönlicher Tätigkeit gesucht, aber niemals verkostet." *F. J. Sentis,* Monarchia Sicula 157 f.

[7] Über Paolucci, der von 1696 bis 1698 Nuntius in Köln und unter Clemens XI. Kardinalstaatssekretär gewesen war, vgl. *H. Raab,* Die Finalrelation des Kölner Nuntius Fabrizio Paolucci: RQ 55 (1960) 129—150; *L. Jadin,* L'Europe au début du XVIII[e] siècle. Cor-

Jahre später scheiterte der Kandidat der Zelanti, Lorenzo Imperiali, am Protest der bourbonischen Höfe und Paolucci an der Exklusive des vorausgegangenen Konklaves. Erstmals trat bei der Papstwahl von 1730 auch eine savoyische Partei auf. Die letzte öffentliche Exklusion des 18. Jh. wurde am 24. Juni 1758 von Frankreich gegen Kardinal Cavalchini ausgesprochen wegen dessen Haltung im Seligsprechungsprozeß Bellarmins und in der Frage der Konstitution „Unigenitus".

Während die Exklusive der Durchsetzung national- und staatskirchlicher Ziele bei den Papstwahlen und auf lange Sicht dienen sollte, wurden für die täglichen Auseinandersetzungen mit der Kirche andere bereits vorhandene Einrichtungen des vortridentinischen Staatskirchentums weiter ausgebaut oder neue Instrumente geschaffen. Die vom Staatskirchentum im Bunde mit dem Episkopalismus durchgeführte Zurückdrängung der Nuntiaturen auf die Position von diplomatischen Vertretungen des Kirchenstaats[8] wurde durch die in Spanien und Frankreich ausgebildete, 1714—17 von Karl VI. zunächst für seine niederländisch-italienischen Besitzungen, dann auch für die Erblande und das Reich übernommene Institution der Agenzie ergänzt[9]. Die Ordinariate der Habsburgermonarchie wurden 1759 angewiesen, sich der römischen Agenzie zu bedienen, und seit 1767 durfte jeder Geschäftsverkehr mit Rom, das forum internum ausgenommen, nur noch über diese staatliche Institution abgewickelt werden. Vor allem aber hat sich das Staatskirchentum der Appellatio tanquam ab abusu und des Plazets in den Auseinandersetzungen mit der Hierarchie zu bedienen gewußt.

Die Appellatio ab abusu, auch recursus ab abusu, recursus ad principem, appel comme d'abus, recurso de fuerza genannt, ist die Anrufung der Staatsgewalt gegen einen angeblichen Mißbrauch der Kirchengewalt, insbesondere in der Rechtsprechung und Verwaltung[10]. Schon in den Anfängen dieser aus unterschiedlichen Wurzeln in den mittelalterlichen Kommunen und Fürstentümern Italiens, in Spanien und Frankreich erwachsenen Einrichtung wird der absolutistische Herrschaftsanspruch über die Kirche an-

respondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancellier du Prince-Évêque de Liège Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne avec le Cardinal Paolucci, Secrétaire d'État (1700—19) (Brüssel - Rom 1968). — *Wahrmund*, Die kaiserliche Exklusive im Konklave Innozenz' XIII. 23 sieht in der Exklusion Paoluccis das vielleicht „etwas überstürzte Vorgehen eines in den römischen Wahlpraktiken noch minder erfahrenen Kardinals".

[8] Siehe unten Kapitel 22, Seite 477 ff; *K. Walf*, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Abschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Konkordat (1159 bis 1815) (München 1966) 219 f.

[9] *R. Blaas*, Die k. k. Agenzie für geistliche Angelegenheiten: MOESTA 7 (1954) 47—98; *H. Herrmann*, Die Römische Agenzie für kirchliche Angelegenheiten Deutschlands und Österreichs: RömHM 11 (1968) 188.

[10] *E. Eichmann*, Der Recursus ab abusu nach deutschem Recht (Breslau 1903); *P. G. Caron*, L'appello per abuso (Mailand 1954).

gemeldet. Jede mit der staatlichen konkurrierende Gerichtsbarkeit soll nach Möglichkeit ausgeschaltet werden. Im Anschluß an die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438) war der Appel comme d'abus in Frankreich ausgebaut, von Leo X. mit dem Konkordat von 1516 bestätigt und in der Ordonanz von Villers Cotterêts 1539 gesetzlich geregelt worden. Im 17. und 18. Jh. ist der Recursus ab abusu, obwohl durch die Bulle „In Coena Domini" seit 1581 verurteilt und mit kirchlichen Zensuren belegt, in allen katholischen Staaten „als Kampfmittel des Territorialismus gegen das hierokratische System" [11] ausgebildet. In Lothringen, wo der Konflikt um den Code Léopold (1701—10) sich fast ausschließlich auf den Recursus ab abusu konzentriert [12], stellt er ein Verteidigungsmittel der nationalen Selbständigkeit dar. Der Recursus ab abusu will die territoriale Souveränität des Staates zum Ausdruck bringen und jene mit dem Privilegium de non evocando eingeleitete Entwicklung mit der staatlichen Kontrolle der kirchlichen Jurisdiktion zum Abschluß bringen, aber auch die Kompetenzbereiche zwischen Staat und Kirche abgrenzen. Sosehr er ein Instrument des Staatskirchentums gewesen ist, hat er auch dazu beigetragen, den Rekurs vom Papst an ein allgemeines Konzil außer Gebrauch zu bringen.

Die schärfste Waffe des Staatskirchentums, „die Hauptgarantie für die Rechte des Staates" [13], war das Plazet (Placetum regium, Exequatur, oder Jus retentionis, in Lothringen Pareatis genannt). Am frühesten in England nachweisbar und seit den Obödienzwirren des Abendländischen Schismas als Gewohnheitsrecht von den Landesfürsten geübt, stellt es das Recht des Staatsoberhauptes oder der von ihm besonders beauftragten Organe, in Spanien etwa des Inquisitionstribunals, dar, vom Standpunkt des Staatsinteresses bestimmte kirchliche Erlasse, hauptsächlich auswärtiger Oberer, zu prüfen, ihre Veröffentlichung und Durchführung zuzulassen oder unter Strafen zu verbieten, von denen die von Philipp II. 1569 vorgeschriebenen besonders hart, ja Verbannung und selbst Todesstrafe nicht ausgeschlossen waren. Das Plazet gehört im System des Staatskirchentums zu den Iura circa sacra und zur Souveränität. Es wurde aus Konzilsbeschlüssen, der katholischen Auffassung vom Staat, den Aufgaben des Fürsten, im 18. Jh. zunehmend aus dem Naturrecht begründet. Der Staat hat das Plazet gegenüber der Kirche, diese jedoch kein Plazet gegenüber dem Staat, da die Kirche im Staate sei, der Staat jedoch nicht in der Kirche. Das Plazet findet im 17. und 18. Jh. Anwendung gegen päpstliche und bischöfliche Erlasse, sowohl disziplinären wie dogmatischen Inhalts, wenn auch z. B. noch Philipp IV. (10. 6. 1659) betont hatte, daß es nicht für lehramtliche Verlautbarungen notwendig sei und jede Neuerung für die Niederlande hierin ver-

[11] *E. Eichmann* a. a. O. 58.

[12] *L. Just*, Clemens XI. und der Code Léopold (1701—10). Die kuriale Politik im Kampf mit dem lothringischen Staatskirchentum (Frankfurt a. M. 1935).

[13] *E. Friedberg*, Die Gränzen zwischen Staat und Kirche 799.

bot. Der reichskirchliche Episkopalismus des 18. Jh. forderte auch für die Fürstbischöfe das Plazet. Der Verurteilung der Synode von Pistoia durch Pius VI. in der Bulle „Auctorem Fidei" (28. 8. 1794) wurde im Großherzogtum Toskana sowie in Spanien, Frankreich, Venedig, Neapel und Wien das Exequatur verweigert.

Der Zweck des Plazets zielt auf die Erhaltung der Ruhe und Ordnung des Staates, die Unterbindung von Einmischungen oder Übergriffen der römischen Kurie in den Bereich des Staates oder der zuständigen Bischöfe. Seit Innozenz VIII. wurde das Plazet in der Bulle „In Coena Domini" zensuriert, ausdrücklich verworfen wurde aber das „ius, quod vocant ‚exequatur'", erst um die Mitte des 19. Jh.[14] In Frankreich hatte eine Ordonanz Ludwigs XI. 1475 das Plazet für päpstliche Erlasse angeordnet. Es zählte zu den Freiheiten der gallikanischen Kirche. In Lothringen existierte seit 1484 ein Inspektionsplazet. Von Kardinal Ximenes empfohlen und Ferdinand dem Katholischen energisch vorgeschrieben (1509), war es ein Fundament des spanischen Staatskirchentums und wurde über die Niederlande und Oberitalien für das habsburgische Staatskirchentum, das bereits unter Leopold I. stärker von dem Plazet Gebrauch zu machen begann, vorbildlich.

Für die theoretische Begründung des Plazets erlangte eine von dem bekannten Löwener Kanonisten Van Espen im Jahre 1712 veröffentlichte Abhandlung[15] besondere Bedeutung. Nicht als Mittel, die Unabhängigkeit der Kirche einzuschränken, wertet Van Espen das Plazet, sondern als ein Mittel der von Gott eingesetzten Obrigkeit, die kirchlich-politische Ordnung aufrechtzuerhalten. Van Espens Anschauungen haben in der Folgezeit die Kirchenrechtswissenschaft des Josephinismus nachhaltig beeinflußt. Schlaglichtartig beleuchtet in den letzten Jahren Karls VI. die Diskussion um die Besetzung des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Universität in Innsbruck, der den Jesuiten genommen und an Paul Josef Riegger gegeben werden sollte, die Situation, ging es doch dabei — wie von seiten der Regierung zugegeben wurde — darum, die Studenten vor „sehr schädlichen und nur auf die Prädomination des Cleri" abzielenden Grundsätzen zu bewahren und ihnen „die wahre Lehr, wie sie im Covarruvias, Van Espen et similibus zu sehen", beizubringen[16].

Vergeblich wandten sich Innozenz X. und Clemens XI. in der Bulle „Nova semper" vom 9. November 1714 gegen das Plazet. Den Kampf mit

[14] Litt. Apost. Ad. Apostolicae, 22. 8. 1851; Syllabus 8. 12. 1864, § 6, Art. 41.

[15] *E. Von Espen,* Tractatus de promulgatione legum ecclesiasticarum, ac speciatim bullarum et rescriptorum Curiae Romanae ubi et de placito regeo, quod ante earum publicationem et executionem in provinciis requiritur (1712); vgl. auch *L. Willaert,* Le Placet royal aux Pays-Bas: Revue belge de philologie et d'histoire 32 (1954) 466—506; 1075—1117.

[16] *G. Mraz,* Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740 (Innsbruck 1968) 193.

dem seit der Gegenreformation erstarkten, im 17. und 18. Jh. immer mächtiger aufstrebenden Staatskirchentum spiegelt die Geschichte der Abendmahlsbulle sowohl in der Textgestaltung der Bulle wie auch in den Maßnahmen der Fürsten. In Spanien hatte bereits unter Karl V. und Philipp II. die Veröffentlichung zu schweren Konflikten geführt. 1763 erfolgte ein neues Verbot in Spanien; als Repressalie auf das päpstliche Monitorium gegen Parma wurde die Abendmahlsbulle 1768 in Parma, Venedig, Neapel, Spanien, der österreichischen Lombardei (9. 8. 1768) und Böhmen verboten. Seit 1770 unterblieb ihre Verkündigung. Über den römischen Index librorum prohibitorum setzte sich das Staatskirchentum hinweg. Das „Ius, proscribendi libros perniciosos" wurde unter der Advokatie für den Staat reklamiert, der auf diese Weise den Wunsch der Kirche nach einem Eingreifen abschlagen oder auch gegen ihren Willen tätig werden konnte. Die bekanntesten Niederlagen auf diesem Kampffeld mußte die Kirche im 18. Jh. mit der Ablehnung wiederholter Versuche, den „Febronius" oder Osterwalds Schrift „Wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen" verbieten zu lassen, und dem Ende des Apostolischen Bücherkommissariats in Frankfurt a. M.[17] hinnehmen.

Das während der Gegenreformation von der Kirche um der Selbsterhaltung und der Reform willen geförderte Staatskirchentum unterscheidet sich in seiner im 17. und 18. Jh. erreichten Ausgestaltung von dem älteren vortridentinischen in der konsequenten Systematik und im Doktrinarismus. Es hat seine Blüte in den absolutistischen katholischen Staaten, in Spanien und Frankreich, in den Bourbonenstaaten der Apenninenhalbinsel, in den spanischen Niederlanden, in Lothringen, der Republik Venedig, einigen katholischen Kantonen der Eidgenossenschaft, schließlich in Kurbayern und in Österreich[18]. Dieses Staatskirchentum ist ein komplexes kirchenrechtliches System mit nach den einzelnen Staaten verschieden starkem episkopalistischem, nationalkirchlichem und antikurialem Einschlag. Der Gallikanismus, tief in der französischen Geschichte verwurzelt und mit dem Erstarken des nationalen Königtums, der Schwäche des Papsttums während des Avignoneser Exils und des Abendländischen Schismas eng verbunden und nach der Reformation auf die Erhaltung der nationalen kirchlichen Einheit festgelegt, will gegen den Papalismus eine Reform der Kirchenverfassung in episkopalistischem oder richeristischem Sinn, vor allem aber die Vorherrschaft des Staates über die Kirche. Er stützt sich dabei auf die Pragmatische Sanktion von Bourges (1438) und nach deren Abschaffung durch das Kon-

[17] Das Ende des Apostolischen mit dem Kaiserlichen in Personalunion verbundenen Bücherkommissariats trat ein, als nach dem Tode des Wormser Weihbischofs Franz Xaver Anton v. Scheben (19. 11. 1779) Kaiser Joseph II. am 28. 2. 1780 den reformierten Buchhändler Johann Konrad Deinet auf diese Stelle ernannte. *H. Raab*, Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt a. M.: HJ 87 (1967) 326—354.

[18] Siehe unten Kap. 23 a, Seite 508 ff.

kordat von 1516 auf dessen Bestimmungen, wonach dem König die Ernennung auf fast sämtliche Bistümer und Abteien, damit die faktische Herrschaft über die Kirche Frankreichs zugestanden worden war. Die Einführung des Plazets für päpstliche Erlasse (1475) und die Regelung des Appel comme d'abus (1539) sowie gegen Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jh. die Schriften von Pierre Pithou, Dupuy, de Marca, Richer[19] festigten das Staatskirchentum und die Vorstellung von den sog. „Freiheiten der gallikanischen Kirche", die, nach Pithous maßgebender Deutung, nur eine Umschreibung der Herrschaft des Königs über die Kirche in Frankreich sind.

Der Gallikanismus erreichte nach dem Streit wegen der Quartierfreiheit und dem für das Papsttum demütigenden Frieden von Pisa (1664) seinen Höhepunkt in dem Regalienstreit und in der Declaratio cleri gallicani vom 19. März 1682. Als Ludwig XIV. das Regalienrecht als wesentliches Kronrecht behandelte, das Nominationsrecht des Konkordats von 1516 auf sämtliche Bistümer und Abteien ausdehnte, auch die geistliche Regalie beanspruchte, durch die er alle einem Bischofssitz zugehörigen Benefizien während dessen Vakanz besetzen konnte, Innozenz XI. jedoch die Zurücknahme des Edikts forderte, entschloß sich die vom König beeinflußte Klerusversammlung unter maßgeblicher Mitwirkung des zum Bischof von Meaux ernannten Bossuet zur Annahme des erweiterten Regalienrechts und der Declaratio cleri gallicani de potestate ecclesiastica. Nach diesen vier gallikanischen Artikeln (19. 3. 1682), die ein Wiederaufleben der Pragmatischen Sanktion von Bourges bedeuten, erstreckt sich die Gewalt des Papstes nicht auf die bürgerlichen und zeitlichen Dinge (Jo 18, 36; Lk 20, 25; Röm 13, 1.2). Die Könige und Fürsten sind nach göttlicher Anordnung in weltlichen Dingen der kirchlichen Gewalt nicht unterworfen, können also weder von ihr unmittelbar abgesetzt werden noch mittelbar durch die Entbindung ihrer Untertanen vom Treueid. Auch in geistlichen Dingen ist die Gewalt des Apostolischen Stuhles in Frankreich beschränkt durch die Dekrete des Konstanzer Konzils über die Konzilssuperiorität, die vom Apostolischen Stuhl genehmigt, durch den Gebrauch der ganzen Kirche bestätigt und insbesondere von der Gallikanischen Kirche aufs gewissenhafteste beobachtet worden sind. Die Ausübung der päpstlichen Gewalt ist geregelt durch die Canones, die Satzungen der Väter, das Herkommen und das Gewohnheitsrecht Frankreichs und der Gallikanischen Kirche. In Fragen des Glaubens hat der Papst den vorzüglichsten Anteil, doch ist sein Urteil ohne die Zustimmung der Gesamtkirche nicht unabänderlich (vgl. Kap. 4).

Die vier Artikel wurden als Staatsgesetz veröffentlicht und an den Universitäten gelehrt. Eine Nichtigerklärung sprach erst Alexander VIII. 1690 aus. Der Konflikt um die Quartierfreiheit verschärfte die Spannungen mit Rom wegen des Regalienrechts und der Declaratio, doch konnte ein Schisma

[19] Siehe Kapitel 4, Seite 64 ff.

vermieden werden. Unter Innozenz XII. kam ein Kompromiß zustande (1693), indem Ludwig XIV. auf die Durchführung der vier Artikel verzichtete gegen Duldung seines Regalienrechts und Anerkennung der von ihm ernannten Bischöfe. Das Staatskirchenrecht Frankreichs blieb jedoch bis in das 19. Jh. weitgehend von der Declaratio cleri gallicani bestimmt. Gegen den Grunderwerb der Kirche erging 1749 ein Amortisationsgesetz, und in Anwendung des Appel comme d'abus erfolgte 1762 die Auflösung der französischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu.

Straff ausgebildet war das Staatskirchentum in Spanien. Die spanische Kirche, die über einen ungesund hohen Anteil am Grundbesitz und Volkseinkommen verfügte, befand sich ganz in der Hand des Staates. Ihr Aufstieg und ihr Verfall gehen der staatlichen Entwicklung parallel. Der König besaß das Nominationsrecht auf die Bistümer, und wie schon in der Zeit Philipps II. wurden unter den schwachen Habsburgern des 17. und den Bourbonen des 18. Jh. manche Unwürdige ernannt. Das fürstliche Einkommen vieler Bischöfe stand in schreiendem Mißverhältnis zur Lage des Seelsorgeklerus, zur Armut der unteren Volksschichten und der geringen theologischen Bildung in weiten Kreisen der Regular- und Säkulargeistlichkeit. Reformversuche des Jesuiten Eberhard Nidhard († 1681 als Kardinal), den die Königin-Regentin Maria Anna zum Großinquisitor und Mitglied des Geheimen Staatsrats ernannt hatte, scheiterten. Der Ausbau des Absolutismus unter Philipp V. begann auch auf das Verhältnis zur Kirche zu wirken. Wegen der Anerkennung des habsburgischen Thronprätendenten Karls III. durch Clemens XI. (1709) kam es zum Abbruch der diplomatischen Beziehungen zu Rom, zur Schließung der Nuntiatur in Madrid, zur Temporaliensperre und, als Gegenmaßnahme, zur Verweigerung der päpstlichen Bestätigung für die von Philipp V. ernannten Bischöfe. Melchior Raphael de Macanaz, Fiskal des Rates von Kastilien, faßte 1713 die Lehren und Forderungen der Regalisten zusammen: Abschaffung der Bulle „In Coena Domini", der Oberhoheit des Papstes über die Könige, Universalpatronat über alle kirchlichen Pfründen. Die Konkordate von 1717 und 1732 konnten die Streitigkeiten nicht ausräumen, sie befriedigten im Grunde keine Partei. Das von Benedikt XIV. in einer Zwangslage abgeschlossene Konkordat verlieh dem spanischen König den beanspruchten Universalpatronat mit Ausnahme von 52 Benefizien und „brachte eine fast vollständige Umgestaltung in der Disziplin der Kirche Spaniens hervor" [20]. Dennoch kam es unter Karl III. durch P. R. Conde de Campomanes (1723—1802) mit der Verschärfung des Plazets (1761) und der Vertreibung der Jesuiten zu neuen Konflikten (vgl. Kap. 11).

Auf Grund des von Urban II. am 5. Juli 1098 dem Großgrafen Roger

[20] *P. A. Kirsch*, Das durch Benedikt XIV. im Jahre 1753 mit Spanien geschlossene Konkordat: AkathKR 80 (1900) 320.

gewährten Privilegs „Quia propter prudentiam tuam" beanspruchten die Könige beider Sizilien seit dem Ausgang des Mittelalters Titel und Rechte eines „legatus natus papae" oder eines „legatus a latere" und damit alle Rechte, die dem Papst nicht besonders vorbehalten waren. Dieser fürstlichen Legatengewalt gab man seit dem 16. Jh. den bezeichnenden Namen „Monarchia Sicula", und Ferdinand I. der „Katholische" († 1516) ließ sich als Inhaber auch der kirchlichen Jurisdiktion „Monarca" nennen. Mit der „Monarchia Sicula" verband sich der Anspruch auf das Visitationsrecht über Diözesen und Klöster, ein Entscheidungsrecht bei Wahlen kirchlicher Oberer, das Recht der Exkommunikation sowie der Absolution selbst von päpstlichen Reservatfällen, das Strafrecht gegenüber Bischöfen, Nuntien und Kardinälen und das Recht der Degradation von Welt- und Ordensgeistlichen. Als Philipp II. eine Bestätigung der „Monarchia Sicula" von Rom nicht erlangen konnte, ernannte er am 13. Juli 1579 Nicolaus Stizzia zum ersten ständigen Richter der „Monarchie" (Judex Monarchiae Siculae) und schuf damit „eine Zentralbehörde, welche systematisch alle höchste kirchliche Jurisdiktion in einer Hand vereinigte" [21]. Die bei dem Tribunal der Monarchie anhängigen Prozesse durften in keinem Falle vom Papst avociert oder durch Rekurs nach Rom gebracht werden.

Die ständigen Konflikte mit der von extrem staatskirchlichen und „schismatischen Prinzipien" [22] getragenen „Monarchia Sicula" erreichten unter Papst Clemens XI. während des Spanischen Erbfolgekriegs und der Auseinandersetzungen mit den staatskirchlichen Bestrebungen Josephs I. und Karls VI. einen Höhepunkt. Den äußeren unbedeutenden Anlaß bot, anläßlich der Besetzung des Bischofsstuhls der Liparischen Inseln, die Erhebung einer kleinen steuerlichen Abgabe, die dem Bischof Tedeschi, dem bisherigen Sekretär der Ritenkongregation, als eine Verletzung der geistlichen Immunität im Sinne von „Coena Domini" [23] erscheinen wollte. Als Bischof Tedeschi darauf mit der großen Exkommunikation der zuständigen Beamten antwortete, der Richter der „Monarchie" jedoch die Absolution aussprach und der Streit durch Rekurs bei der Kongregation der Immunitäten in Rom anhängig wurde, verquickte er sich bald mit den heftigen Auseinandersetzungen zwischen Clemens XI. und Philipp V.

Die Anerkennung des habsburgischen Thronprätendenten Karls III. als „Katholischen Königs von Spanien" (10. 10. 1709) hatte Clemens XI. zwar einige Zugeständnisse in der kaiserlichen Italienpolitik eingetragen, ihm aber auch harte Vergeltungsmaßnahmen Philipps V. gebracht: die Ausweisung des Nuntius Zondadari aus Madrid, das Verbot jedes Verkehrs zwischen Spanien und Rom, die Sperrung sämtlicher Einkünfte des Aposto-

[21] *F. J. Sentis* a. a. O. 130.
[22] Ebd. 139.
[23] *K. Pfaff*, Beiträge zur Gesch. der Abendmahlsbulle 51: Zensur gegen Belastung kirchlicher Personen und Anstalten ohne päpstliche Erlaubnis.

lischen Stuhles aus Spanien, Angriffe auf kirchliche Immunität und Jurisdiktion. Clemens XI. erklärte am 11. Oktober 1711 alle gegen kirchliche Jurisdiktion und Immunität gerichteten Dekrete für nichtig, die Urheber derselben den kirchlichen Zensuren verfallen und verweigerte den von Philipp V. vorgeschlagenen Bischofskandidaten die Bestätigung.

Dieser Konflikt verschärfte den Streit um die Monarchia Sicula. Ein Erlaß der Kongregation der Immunitäten (26. 1. 1712) und ein Breve Clemens' XI. (12. 6. 1712) erklärten die von dem Richter der „Monarchie" vorgenommene Absolution der Gebannten für ungültig und bestätigten deren Exkommunikation. Die Antwort war ein vizekönigliches Dekret: alle päpstlichen Erlasse und Dekrete seien nichtig, weil sie gegen die Munizipalgesetze, Privilegien, Gewohnheiten und Regalien des Reiches verstießen. Mit Exkommunikationen und Lokalinterdikten auf der einen Seite, auf der anderen Seite mit Absolution von den kirchlichen Zensuren durch die Delegierten des „Richters der Monarchie", Temporaliensperre und der Vertreibung der Bischöfe von Catania, Girgenti sowie des Erzbischofs von Messina trieb der Kampf einem Höhepunkt zu.

Nachdem dann ohne Rücksicht auf die oberlehensherrlichen Ansprüche des Papstes im Utrechter Frieden (1713) die Abtretung Siziliens von Spanien an Herzog Viktor Amadeus II. von Savoyen ausgesprochen worden war und die ohnehin gespannten Beziehungen zwischen der Kurie und Piemont durch härteste staatskirchliche Maßnahmen auf Sizilien aufs äußerste belastet wurden, hob Clemens XI. am 20. Februar 1715 mit der von demselben Tag des vorhergehenden Jahres datierten Bulle „Romanus Pontifex" die Institution der „Monarchia Sicula" auf.

An der Aufhebung störte man sich nur insofern, als der königliche Fiskalprokurator auf Sizilien von dem schlecht informierten Papst an den besser zu informierenden Papst appellierte und Philipp V. von Spanien sich in einem förmlichen Protest (23. 12. 1715) seine Rechte vorbehielt. Knapp drei Jahre später kam unter Übergehung päpstlicher Lehensrechte durch die Quadrupelallianz (2. 8. 1718) Sizilien im Austausch für Sardinien von Savoyen an Österreich. Nun gelang es, nachdem in schwierigen Verhandlungen die Rückgabe Comacchios an den Kirchenstaat durch Kaiser Karl VI. erreicht worden war (1725), unter Mitarbeit Prosper Lambertinis, des späteren Papstes Benedikt XIV., auch einen Kompromiß über die Monarchia Sicula zu erzielen. Benedikt XIII. nahm die Abolitionsbulle Clemens' XI. nicht ausdrücklich zurück, wollte aber in der Bulle „Fideli" (30. 8. 1728; ratifiziert in Wien 10. 11. 1728) die „causae vere maiores" der römischen Kurie oder einer besonderen päpstlichen Delegation in Sizilien vorbehalten und eine Namensänderung des „Richters der königlichen Monarchie" in „iudex ecclesiasticus delegatus" durchgeführt wissen. Der König erhielt das Privileg, als höchste richterliche Instanz einen „Iudex delegatus in partibus" zu ernennen.

Mit dem Wiener Präliminar (3. 10. 1735) kamen, wiederum unter völliger Mißachtung der päpstlichen Lehensrechte, Neapel und Sizilien als spanisch-bourbonische Sekundogenitur an Don Carlos. Unter ihm, dem mit dem Tode seines Stiefbruders die spanische Krone zufiel (1759), vor allem unter seinem minderjährigen Sohn Ferdinand IV., brachte der Minister und Vorsitzende im Regentschaftsrat, Bernardo Tanucci[24], mit leidenschaftlichen Angriffen auf die Kirche, harten Reformmaßnahmen und endlosen Schikanen den Herrschaftsanspruch des aufgeklärt-absolutistischen Staates voll zur Geltung. Die von Clemens XIII. über den Herzog von Parma verhängte Exkommunikation (30. 1. 1768) lieferte ihm den Vorwand, im Zug von Repressalien der bourbonischen Familienallianz gegen „die lächerlichen und scandalösen Prätensionen" der römischen Kurie die zum Kirchenstaat gehörigen Enklaven Benevent und Pontecorvo zu besetzen. Erst nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, die Clemens XIII. damals noch verweigerte, wurden die Gebiete 1774 zurückgegeben.

Tanucci stützte sich bei seinen kirchlichen Reformmaßnahmen, von denen viele innerer Berechtigung nicht entbehrten, auf die „Monarchia Sicula" und die von dem unglücklichen Pietro Giannone (1676—1748)[25] geschaffenen Voraussetzungen, dessen „Istoria civile del Regno di Napoli" (4 Bde, 1723) „als Bibel des Antikurialismus" angesehen worden ist[26], sowie auf jansenistische und aufgeklärt-freimaurerische Gesinnungsverwandte. Eine italienische Übersetzung von Mésenguys „Exposition de la doctrine chrétienne" erschien zwischen 1758 und 1760[27]. Aufklärung, Etatismus der Regalisten spanischer Art, jansenistische und freimaurerische Einflüsse verquickten sich unter Tanucci zu einem System, dessen Antiklerikalismus weit über seinen von Maria Carolina herbeigeführten Sturz (1776) fortgewirkt hat.

Eine Besserung in den gespannten Beziehungen zwischen Rom und Neapel trat nach der von Clemens XII. ausgesprochenen Belehnung mit dem Königreich beider Sizilien (10. 5. 1738) nicht ein. Auch das Konkordat[28], von Benedikt XIV. nach schwierigen Verhandlungen abgeschlossen (2. 6. 1741), führte nicht zu einem Modus vivendi, sondern nur zu neuen Konflikten, obwohl der Papst, zum Unwillen einiger Kardinäle, darin beträchtliche Zugeständnisse machte. Bezüglich des umstrittenen „Tribunals der Monarchie" einigte man sich dahin, daß ein aus drei Geistlichen und zwei

[24] Über ihn zuletzt *R. Mincuzzi*, Bernardo Tanucci, ministro di Ferdinando di Borbone 1759—76 (Bari 1967).

[25] *L. Marini*, Pietro Giannone e il giannonesimo a Napoli nel Settecento (Bari 1950).

[26] *G. Schnürer*, Katholische Kirche und Kultur im 18. Jh. (Paderborn 1941) 13.

[27] *E. Passerin d'Entrèves*, La riforma „giansenista" della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento: RSIt 71 (1959) 210 sieht darin den Anfang einer engen „collaborazione fra riformatori ... giansenisti e filogiansenisti e campioni della lotta anticuriale".

[28] *A. Mercati*, Raccolta di Concordati 338—364.

vom König ernannten Laien gebildeter Gerichtshof die kirchliche Jurisdiktion auch in höherer Instanz ausüben sollte. In der Frage der Personal-, Lokal- und Realimmunität machte Rom Konzessionen; das Asylrecht wurde beschränkt; Ausländer wurden von Benefizien im Königreich ausgeschlossen und einige kleinere Bistümer unterdrückt. Dafür sollte das Plazet beseitigt, der Recursus ad principem modifiziert werden.

Bald jedoch kam es wegen der Auslegung der Konkordatsbestimmungen und des unverändert staatskirchlich-antiklerikalen Kurses, den Tanucci in Neapel steuerte, zu neuen endlosen Streitigkeiten. Tanucci, der die Kirche auch für die wirtschaftliche Notlage im Königreich verantwortlich machte, setzte sich über das benediktinische Konkordat hinweg, reduzierte die Klöster, stellte die Amortisationsvorschriften wieder her, beseitigte das päpstliche Spolienrecht und beanspruchte die Besetzung aller Bischofsstühle, die Vergebung sämtlicher Benefizien. Die rücksichtslose Ausdehnung des im „Völkerrecht und im friedlichen Geist der Religion" begründeten Plazets selbst auf das forum internum, die Beschränkung der Kirche auf Sakramentenverwaltung und Liturgie, schließlich die Vertreibung der Jesuiten aus dem Königreich (1769) sind Ausdruck jenes harten Staatskirchentums und radikalen Antiklerikalismus, der Tanucci für den Verkehr mit Rom das Rezept finden ließ: „Stock hoch! Mund zu! So bändigt man den römischen Tiger." [29]

Tanuccis Sturz bedeutete das Ende des Reformwerks, nicht jedoch das Ende des Antiklerikalismus und schikanöser Bedrückung der Kirche. 1778 wurde die Verbindung aller Klöster mit Rom unterbrochen. Das Plazet wurde allen Breven und Dispensen versagt, wenn vorher nicht die königliche Erlaubnis zum Rekurse nach Rom, das sogenannte Liceat scribere, eingeholt war. Faktisch war damit jeder Verkehr mit dem Oberhaupt der Kirche abgeschnitten. Der Anspruch auf ein königliches Präsentationsrecht auf alle Bistümer führte dazu, daß 1784 allein im Königreich Neapel über 30 Diözesen ohne Bischof und 1798 mehr als sechzig vakant waren [30]. 1787 verweigerte der König beider Sizilien förmlich die Anerkennung der päpstlichen Lehenshoheit, indem er die seit der Investitur Karls von Anjou übliche Präsentation des Weißen Zelters (Chinea) und der 7000 Golddukaten unter Berufung auf völkerrechtliche und historische Gründe ablehnte. Der feierliche päpstliche Protest dagegen, am 29. Juni 1788 in der Peterskirche verlesen, verhallte wirkungslos.

In der Republik Venedig blühten die antikurialistische Politik und ein straffes Staatskirchentum auch in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jh. weiter, nachdem der härteste Konflikt mit dem Streit um Paolo Sarpi überstanden war. Den Verkehr ihrer Untertanen mit Rom und die Ausführung

[29] Tanucci an Galiani 30. 4. 1768. Zitiert nach *Pastor* XVI, I 875.
[30] *F. J. Sentis* 195.

päpstlicher Bullen und Erlasse machte die Republik 1754 von staatlicher Genehmigung abhängig. Schenkungen an die Tote Hand wurden verboten, Klosteraufhebungen durchgeführt, die Orden den Bischöfen unterstellt. Bischöfe durften ohne staatliche Erlaubnis ihre Diözesen nicht mehr verlassen.

In Parma nahm das Staatskirchentum unter Guglielmo Du Tillot und nach der Exkommunikation des Herzogs (30. 1. 1768) schärfere Formen an, doch lenkte nach dem Sturz des Premierministers dessen Nachfolger wieder in gemäßigte Bahnen zurück (1771). In Sardinien blieb auch nach den Konkordaten von 1727 und 1742 der Appel comme d'abus bestehen und wurde durch Verordnungen von 1770 und 1771 weiter ausgebaut. Das Asylrecht wurde modifiziert, jedoch sollte der weltliche Arm dem Bischof gegen die Geistlichkeit auf Wunsch zu Hilfe kommen. Erst die lothringischen Herzöge haben in Toskana das Staatskirchentum entwickelt. Franz I. übertrug die Bücherzensur den weltlichen Behörden, erließ ein Amortisationsgesetz und hob einige Klöster auf. Die kirchenrechtlichen Reformen seines Sohnes Leopold, denen Pompeo Nero und Giulio Rucellai vorgearbeitet hatten, decken sich, von einigen Modifikationen abgesehen, in den Grundzügen mit den staatskirchlichen Bestrebungen in der österreichischen Lombardei, im Königreich beider Sizilien, in Parma und Piacenza, zielen aber darüber und über das Staatskirchentum des Josephinismus weit hinaus. Auf das habsburgische Staatskirchentum, das mit der Festigung der kaiserlichen Gewalt und der staatlichen Integration unter Leopold I., Joseph I. — Streit um Comacchio und Rekuperationspolitik in Italien — sowie unter Karl VI. sich auszubilden beginnt, haben das venezianische und spanisch-niederländische Staatskirchentum sowie das Vorbild Lothringens eingewirkt.

18. Kapitel

*Die Aufklärung**

LITERATUR: 1. Allgemein: *W. Dilthey*, Weltanschauung u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformation [= Ges. Schr. 2] (Göttingen ⁸1960); *P. Hazard*, La crise de la conscience Européenne. 1680—1715 (Paris 1935), dt.: Die Krise des europäischen Geistes (Hamburg 1939); *ders.*, La pensée Européenne aux XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing (Paris 1946), dt.: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jh. (Hamburg 1949); *R. Mousnier - E. Labrousse - M. Bouloiseau*, Le XVIII^e siècle. 1715—1815. L'époque des „lumières" (Paris ⁵1967); *R. Kosellek*, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt [= Orbis Academicus] (Freiburg - Mün-

* Dieses Kapitel will keine umfassende Darstellung der Aufklärung sein, sie vielmehr nur im Hinblick auf das Ziel dieses „Handbuches der Kirchengeschichte" vorführen. Die dogmatische und historische Theologie der Aufklärung wird an den jeweils zugehörigen Stellen dieses Bandes behandelt.

chen 1959); *J. L. Talmon*, The Origins of Totalitarian Democracy (New York 1960); *H. Nicolson*, The Age of Reason, 1700—1789 (London 1961); *A. Cobban*, In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History (London 1960); *L. I. Bredvold*, The Brave New World of Enlightenment (Ann Arbor, Mich. 1961); *F. Valjavec*, Geschichte der abendländischen Aufklärung (Wien - München 1961); *A. Wolf*, A History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century, 2 Bde (New York ²1961); *G. Funke*, Die Aufklärung. In ausgewählten Texten dargestellt und eingeleitet (Stuttgart 1963); *P. Chaunu*, La civilisation de l'Europe classique, restituée dans son unité profonde et sa diversité (Paris 1966); *F. Wagner* (Hrsg.), Europa im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung [= Hdb. der europäischen Geschichte IV] (Stuttgart 1968). Darin besonders: *F. Wagner*, Die Einheit der Epoche, 1—163 (die einzelnen Länderartikel geben der Geistesgeschichte sehr unterschiedlichen Raum); *B. Willey*, The 17th Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion (Garden City, N. Y. 1953); *R. Mousnier*, Les XVI^e et XVII^e Siècles. La grande mutation intellectuelle de l'humanité (Paris 1965); *B. Willey*, The 18th Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period (London 1961); Transactions of the First International Congress on the Enlightenment, 4 Bde (Genf 1963) [= Studies on Voltaire and the 18th Century, hrsg. von *T. Besterman*, Bd 24—27]; Transactions of the Second International Congress on the Enlightenment, 4 Bde (Genf 1967) [= ebd., Bd 55—58]; *W. Andreas*, Literaturberichte. Absolutismus u. Aufklärung: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 5 (1954) 494—501; *ders.*: ebd. 9 (1958) 107—114; *ders.*: ebd. 16 (1965) 51—59.

2. Philosophie: *J. Kremer*, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jh. (Berlin 1909); *E. Cassirer*, Die Philosophie der Aufklärung (1912) [= Grundriß der philosophischen Wissenschaften] (Tübingen 1932); *St. Hampshire* (Hrsg.), The Age of Reason. The 17th Century Philosophers, Selected, with Introduction and Interpretative Commentary (Boston 1956); *M. Wundt*, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (Tübingen 1945); *C. L. Becker*, The Heavenly City of the 18th Century Philosophers (New Haven, Conn. 1932, ⁹1952); hier bes. 33—70 das Kapitel „The Laws of Nature and of Nature's God".

3. Pädagogik: *L. Weber*, Pädagogik der Aufklärungszeit (Frauenfeld - Leipzig 1941); *H. Weimer*, Geschichte der Pädagogik (Berlin ¹⁷1967) [= Sammlung Göschen 145/145a]; *A. Reble*, Geschichte der Pädagogik (Stuttgart ⁶1962), hier bes. 123—159.

4. Staat und Völkerrecht: *F. Meinecke*, Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte (1924) [= Werke I] (München 1957) 245—400; *L. Strauss - J. Cropsey* (Hrsg.), History of Political Philosophy (Chicago 1963); *G. Möbus*, Die politischen Theorien im Zeitalter der absoluten Monarchie bis zur Französischen Revolution (Köln ²1966); *Th. Ramm*, Die großen Sozialisten als Rechts- und Sozialphilosophen I, 1 und I, 2 (Stuttgart 1955); *E. Reibstein*, Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis I [= Orbis Academicus I, 5] (Freiburg - München 1957) 237—609; *A. Geouffre de Lapradelle*, Maîtres et doctrines du droit des gens (Paris ²1950); *J. J. Chévallier*, Les grandes œuvres politiques; de Machiavel à nos jours (Paris ⁵1957); *K. v. Raumer*, Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance [= Orbis Academicus] (Freiburg - München 1953); *H. J. Schlochauer*, Die Idee des Ewigen Friedens. Ein Überblick über Entwicklung und Gestaltung des Friedenssicherungsgedankens auf der Grundlage einer Quellenauswahl (Bonn 1953) 76—129.

5. Geschichtsverhältnis: *W. Dilthey*, Das 18. Jh. u. die geschichtliche Welt: Deutsche Rundschau (Aug./Sept. 1901) [= Ges. Schriften 3] (Göttingen ²1959) 209—268; *B. Croce*, Theorie u. Geschichte der Historiographie u. Betrachtungen zur Philosophie der Politik [= Gesammelte philosoph. Schriften in dt. Übertragung, I. Reihe, 4. Bd] (Tübingen 1930) 3—136 188—220; *F. Meinecke*, Die Entstehung des Historismus (München 1936, ²1946); *K. Löwith*, Meaning in History (Chicago 1949), dt.: Weltgeschichte u. Heils-

geschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie [= Urban-Bücher 2] (Stuttgart ²1953) 62—135; *F. Wagner*, Geschichtswissenschaft [= Orbis Academicus I, 1] (Freiburg-München 1951, ²1966) 63—140 (mit Lit.); *H. Gollwitzer*, Europabild u. Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. u. 19. Jh. (München 1951) 54—118; *H. v. Srbik*, Geist u. Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart I (München-Salzburg 1950) 69—166; *A. Kraus*, Vernunft und Geschichte (Freiburg i. Br. 1963) gibt im Teil I „Das Jahrhundert und seine Geschichte" einen weit über sein engeres Thema hinausgreifenden Aspekt auf das Geschichtsverhältnis der Aufklärung; *F. Günther*, Die Wissenschaft vom Menschen. Ein Beitrag zum deutschen Geistesleben im Zeitalter des Rationalismus mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklung der deutschen Geschichtsphilosophie im 18. Jh. (Philos. Diss. Leipzig 1906) (Gotha 1906); *A. Schreiber*, Das Mittelalter, universalhistorisches Problem vor der Romantik: AKG 31 (1943) 93—120.

6. Mathematik und Naturwissenschaften: *F. Dannemann*, Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang, 4 Bde (Leipzig ²1920/23), I: Von den Anfängen bis zum Wiederaufleben der Wissenschaften (403 ff); II: Von Galilei bis zur Mitte des 18. Jh.; III: Das Emporblühen der modernen Naturwissenschaften bis zur Aufstellung des Energieprinzips (führt ab Mitte des 18. Jh.); *W. C. Dampier*, Geschichte der Naturwissenschaft in ihrer Beziehung zu Philosophie und Weltanschauung (Wien-Stuttgart 1952) 179—239; *A. Meier*, Die Mechanisierung des Weltbilds im 17. Jh. [= Forsch. zur Gesch. der Philosophie u. Pädagogik 18] (Leipzig 1938); *J. Krüger*, Das Weltbild der Naturwissenschaft im Wandel der Zeiten. Eine Geschichte der Naturforschung von den Anfängen bis zur Gegenwart (Paderborn 1953); *E. J. Dijksterhuis*, Die Mechanisierung des Weltbildes (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956), ab 319 bis Schluß, bes. Schlußwort; berücksichtigt stark religiöse Fragen; *H. Butterfield*, The Origins of Modern Science 1300—1800 (London 1958), hier ab 96; *R. A. Hall*, Die Geburt der naturwissenschaftlichen Methode 1630—1720 von Galilei bis Newton (Gütersloh 1965); *L. Roule*, L'histoire de la nature vivante d'après l'œuvre des grand naturalistes français, 6 Bde (Paris 1924/32); *O. Becker*, Die Grundlagen der Mathematik in geschichtl. Entwicklung [= Orbis Academicus II, 6] (Freiburg-München 1964) 131—167; *H. Weyl*, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft [= Hdb. der Philosophie, neu hrsg. von *M. Schröder*] (München ²o. J. [1948]); *M. v. Laue*, Geschichte der Physik (Bonn ²1947); *H. Lange*, Geschichte der Grundlagen der Physik, 2 Bde [= Orbis Academicus II, 7 und II, 13] (Freiburg-München 1954/61), I 165—239, II 258—297; *E. Zinner*, Astronomie. Geschichte ihrer Probleme [= Orbis Academicus II, 1] (Freiburg-München 1951); *J. Anker-S. Dahl*, Werdegang der Biologie (Leipzig 1938) 67—180; *E. Ungerer*, Die Erkenntnisgrundlagen der Biologie. Ihre Geschichte und ihr gegenwärtiger Stand: Hdb. der Biologie, begr. von L. von Bertalanffy, hrsg. von *F. Gessner*, I/1 (Konstanz 1965), hier 26—42; *E. Uhlmann*, Entwicklungsgedanke und Artbegriff in ihrer geschichtlichen Entstehung und sachlichen Beziehung: Jenaische Zschr. für Naturwiss. 59, N. F. 52 (Jena 1923), hier 14—31; *P. G. Hesse*, Der Lebensbegriff bei den Klassikern der Naturforschung. Seine Entwicklung bei 60 Denkern und Forschern bis zur Goethezeit (Jena 1943) 30—79; *E. Guyénot*, Les sciences de la vie aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. L'idée d'évolution (Paris 1941); *A. Barthelmess*, Vererbungswissenschaft [= Orbis Academicus II, 2] (Freiburg-München 1952) 21—43; *W. Zimmermann*, Evolution, Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse [= Orbis Academicus II, 3] (Freiburg-München 1953) 158—336; *Th. Ballauff*, Die Wissenschaft vom Leben I [= Orbis Academicus II, 8] (Freiburg-München 1954) 121—343; *J. Roger*, Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e^ siècle (Paris 1963).

7. Zum Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaften: *O. Zöckler*, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, 2 Bde (Gütersloh 1877/79), I: Von den

Anfängen der christlichen Kirchen bis auf Newton und Leibniz (hier ab 517); II: Von Newton und Leibniz bis zur Gegenwart (hier bis 580); *L. A. Veit*, Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jh. und die deutsche Kirche. Ein Zeitbild aus der deutschen Geistesgeschichte [= Görres-Ges. zur Pflege der Wiss. im kath. Dtl., Zweite Vereinsschrift] (Köln 1937); *W. Philipp*, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (Göttingen 1957), untersucht die „Physikotheologie" des 17. und frühen 18. Jh. Betont auf die „Frühaufklärung" gerichtet; *W. Philipp* (Hrsg.), Das Zeitalter der Aufklärung [= Sammlung Dieterich 272, Reihe: Klassiker des Protestantismus VII] (Bremen 1963); aus der Intention dieser Reihe ist das Prinzip der hier vorgelegten Auswahl von Gestalten und Textteilen zu verstehen, zu der auch J. G. Hamann, J. K. Lavater, M. Claudius gehören, während z. B. J. Locke, D. Hume, Voltaire u. a. fehlen; vgl. *ders.*, Das Werden der Aufklärung; *P. Althaus*, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 2 Bde (Gütersloh 1947/48), eine ev. Dogmatik, die besonders auch historische Fragen zwischen Naturwissenschaft und Theologie berücksichtigt; *M. Scheele*, Wissen u. Glauben in der Geschichtswissenschaft. Studien zum historischen Pyrrhonismus in Frankreich und Dtl. (Heidelberg 1930); *R. S. Westfall*, Science and Religion in 17th Century England [= Yale Historical Publications. Miscellany 67] (New Haven, Conn. 1958).

Begriff

Die geistesgeschichtliche Epoche, die als „La crise de la conscience européenne"[1] bezeichnet wurde, zeigt in ihren Namen „Lumières" (frz.), „enlightenment" (engl.), „illuminismo" (ital.) weniger eine solche Krisenhaftigkeit als ihre weit zurückreichende Herkunft aus der von Augustinus dem werdenden Abendland vermachten Lichtmetaphysik[2] an (der seit der Mitte des 18. Jh. für den geistigen Fortschritt angewandte Ausdruck „Aufklärung" [Ch. M. Wieland] entspricht der älteren frz. Bezeichnung „éclaircissement")[3]. Aber die augustinische „illuminatio" Gottes im Menschen wird nunmehr als die Selbsterleuchtung im Lichte der autonomen Vernunft verstanden, welche Ermächtigung des menschlichen Geistes ihre Vorgeschichte hat in der vom Thomismus behaupteten Kraft, im Wissen von der Schöpfung zum analogen Wissen von Gott aufzusteigen, nur daß freilich jetzt die nach der scholastischen Philosophie mit dem Offenbarungsglauben zu verbindende, ihm voraussetzbare Rationalität ihren Grund in sich selbst sucht. Wie der Rationalismus der Aufklärung geschichtlich nicht denkbar ist ohne die Philosophie der Scholastik[3a], so wurzelt auch der zunächst gegen die verfaßte Kirche gerichtete, den absolutistischen Staat, der ja seine ideologische Begründung aus dem rationalistischen Naturrecht bezog, vorerst hinnehmende, aber schließlich in die Revolution mündende Anti-Institutionalismus der Aufklärung, in dem sie mit der religiösen

[1] *P. Hazard*, Krise (1939).

[2] *L. Oeing-Hanhoff*, Licht, II. Philosophisch: LThK² VI (1961) 1024.

[3] Zum Begriff der Epoche „Aufklärung", „Absolutismus", „Barock" vgl. *F. Wagner*, Handbuch 2—5 (mit Lit.).

[3a] „Die tiefsten Wurzeln der Aufklärung reichen bis in das Hochmittelalter zurück" (*F. Valjavec* a. a. O. 16).

Innerlichkeit des Pietismus[4] verbunden ist, in der christlichen Auffassung von der Person in ihrer Einmaligkeit und Freiheit. Der Rationalismus und der sich von der eigenen Überlieferung emanzipierende Anti-Institutionalismus bilden die Voraussetzung für die universale Auffassung der Aufklärung von der einen Humanität, die jedoch ihrerseits wiederum nicht vorstellbar ist ohne die ihrem ursprünglichen Wesen nach universal („Juden und Heiden" bei Paulus, Röm 11, 25; 1, 16; 10, 12), dann aber historisch partikulär (gesta Dei per Francos) aufgefaßte christliche Heilsgeschichte. Doch wenn so auch die Aufklärung als Ergebnis der jahrhundertelangen „Diastase" der mittelalterlichen Geschichte (Mayer-Pfannholz)[5], der Diastase zwischen geistlichem und politischem Bereich, zwischen Innerlichkeit und Institution, zwischen Freiheit und Autorität, zwischen Welt und Gott, betrachtet werden kann, so ist sie doch gerade als das Ergebnis dieser Diastase zugleich die Krise des europäischen Geistes, die institutionell dadurch charakterisiert ist, daß nunmehr die Kirche „die Führung verlor"[6] und dem Christentum, dem die Aufklärung entstammt, in freilich nach Personen und Ländern verschiedenem Maße der Heftigkeit „der öffentliche Prozeß gemacht wird"[7], ohne daß sich freilich — bevor das zeitliche Ende der Epoche bezeichnet ist — der Ankläger von dem Angeklagten trennen kann. Es ist in der Charakteristik dieser Krise nicht nur ihre Herkunft aus der Bewegung des abendländischen Denkens[8], sondern auch ihre Komplexität, ja ihre innere Widersprüchlichkeit zu beachten. Die Skepsis richtet sich nicht nur gegen die Dogmen des christlichen Glaubens, sondern war das innerste Moment der menschlichen Vernunft selbst, die enthusiastisch gefeiert, der Kritik unterworfen und, wenn auch zunächst nur am Rande, zynisch diskreditiert werden konnte. Gegen die Gewißheit des cartesianischen Bewußtseins und seine „angeborenen Ideen" erhebt sich der psychologische Empirismus des J. Locke, für den die Seele ein ursprünglich weißes Blatt ist, mit seiner breiten Nachwirkung (so auf Montesquieu, Voltaire, Rousseau) und seiner Einmündung in den Sensualismus. Von J. Locke herkommend, greift D. Hume dessen Deismus als neues Dogma an und kritisiert den Begriff der „natürlichen Religion", mit dem die historischen Offenbarungsreligionen hatten überwölbt werden sollen, als eine leere Konstruk-

[4] Vgl. diesen Bd S. 587.

[5] *A. Mayer-Pfannholz*, Phasen des Mittelalters: Hochland 36 (1938/39) 188.

[6] *H. Jedin*, dieses Hdb. IV 682. [7] *P. Hazard*, Vernunft 25.

[8] Dieses Moment wird in der kath. Literatur über die Aufklärung zumeist wenig beachtet. Das undifferenziert negative Klischee „Indifferentismus, Rationalismus, Agnostizismus, Naturalismus, Materialismus" (*Funk-Bihlmeyer* III [1934] 217 f; in der von *H. Tüchle* hrsg. 17. Aufl. [1961] 249 ist das Bild verfeinert) tritt regelmäßig zusammen mit dem positiven Klischee „Humanisierung der Rechtspflege, Bekämpfung des Aberglaubens, bes. des Hexenwahns, Interesse für die Pädagogik, bürgerliche Toleranz" (diese mit Vorbehalt); so auch *A. Schwarz*, Aufklärung: LThK² I (1957) 1058 mit dem Zusatz, das Positive sei „freilich im Grunde nur auf verwässerte christliche Ideale" bezogen.

tion, an deren Stelle er im Sinne der Psychologie das religiöse Bedürfnis, wurzelnd in Furcht und Hoffnung, als eines aller anderen Bedürfnisse setzt. Viel stärker als im Verlaufe der englischen Aufklärung blieb die Theologie der ständig anwesende, wenn auch in der kritischen Abgrenzung an die andere Seite des Tisches verwiesene Gesprächspartner in der deutschen Philosophie der Aufklärung von Leibniz bis Kant, womit hier am deutlichsten dokumentiert wird, was vom europäischen Willen zur Aufklärung insgesamt gilt, daß nämlich „der unendliche Gegenstand, an dem er sich in den neuzeitlichen Jahrhunderten abarbeitet, das Christentum ist“ [9]. Und läßt man sich nicht täuschen von der ätzenden Schärfe der Sprache, dann spürt man diese Partnerschaft auch in der französischen Aufklärung, im Pastorensohn Pierre Bayle, dessen Verhältnis zum Calvinismus umstritten ist, und im antiklerikalen Haß des „Ecrasez l'Infame“ bei Voltaire. Nimmt man die Aufklärung als Gesamtphänomen und trennt man nicht unzulässig die großen Gestalten von den Multiplikatoren, die tief in die breite Schicht der „Gebildeten“ einwirken, zu denen sich auch Leute zählten, die zwar nicht selbst lesen konnten, aber sich vorlesen ließen, dann reicht die Spannweite vom „platten Glückseligkeitsstreben bis zu sublimer Mystik bei Spinoza und Malebranche“ [10].

Zusammen mit der Auffassung von der Philosophie als dem „universellen Prozeß des Philosophierens“, der eine neue Ordnung heraufführen will [11], waren die „sciences“, die Naturwissenschaften, das prägende Moment des Zeitalters, vermittelten ihre Beobachtungen und Experimente ein immer mehr anwachsendes Bewußtsein menschlicher Souveränität. Obwohl zwar die Mathematik und Physik Newtons bleibende Erkenntnisse hervorbrachte, während die Biologie des 17. und 18. Jh. heute zum guten Teil nur noch problemgeschichtlich bedeutsam ist, so war doch in einer epochalen Wende die gesamte Natur einschließlich des Menschen zum Gegenstand empirischer Forschung geworden, deren Ergebnisse dem überlieferten Weltbild der Schöpfung konfrontiert wurden, bei den bedeutenden Naturwissenschaftlern keineswegs leichten Sinnes [12].

[9] *H. Freyer*, Weltgeschichte Europas (Stuttgart ²1954) 527. — „Too credulous and too sceptical“ in einem nennt *C. L. Becker* (a. a. O. 30 f) die Aufklärung und meint, „there is more of Christian philosophy in the writings of the ‚Philosophes‘ than has yet been dreamt in our histories“. Kritisch gegen diese „brillante“ Arbeit, setzt *A. Cobban* (a. a. O. 228) den Akzent seiner Charakteristik darauf, daß „the enlightenment is correctly identified as the source of the current conflict in ethical values and the consequent pessimism“.

[10] *F. Wagner*, Handbuch 129. — „Not only was there in some of the intellectual leaders a great aspiration to demonstrate that the universe ran like a piece of clockwork, but this was itself initially a religious aspiration“ (*H. Butterfield*, Origins 119).

[11] *E. Cassirer* a. a. O., Vorrede X.

[12] Vgl. in der Kapitels-Lit. 6) die Problemgeschichten der Naturwissenschaften (besonders *E. J. Dijksterhuis, H. Butterfield, H. Lange, E. Ungerer*), ferner 7) *O. Zöckler, W. Philipp, P. Althaus, R. S. Westfall* und im folgenden die einzelnen Forscher des Zeitalters.

Diesem endogenen Prozeß der europäischen Aufklärung korrespondiert die aus der Rückwirkung der Weltentdeckung stammende Kritik an der abendländischen Überlieferung, am Christentum oder mindestens seiner Praxis in Europa, vorgetragen im Vergleich mit asiatischen Hochkulturen oder amerikanischen Naturvölkern. Es hat seine zeitgenössisch unbewußte, aber in der Sache selbst liegende Bedeutung, daß es vor allem die Berichte der Missionare aus Asien, besonders aus China, und aus Amerika waren, die eine „Kulturkritik" hervorriefen, zunächst in der Absicht, der Heimat einen taciteischen Spiegel vorzuhalten (schon bei Franz Xaver), dann aber mit der Folge, daß gerade die Männer, die um des christlichen Glaubens und seiner Verkündigung willen in die Welt ausgegriffen hatten, ungewollt den Grund zum Zweifel am komplexen Absolutheitsanspruch des Christentums legten, gewollt gegenüber jener Form dieses Anspruches, der sich in einer Identifizierung der christianitas mit der abendländischen Kultur dargestellt hatte[13]. Der christliche Glaube erwies sich so als eine „Aufklärung" insofern, als er seine geschichtliche Verkörperung selbst in Frage stellte, damit aber inklusive die europazentrische Auffassung der geschichtlichen Welt. Wie der Erfahrung der Natur die Schöpfungslehre zum Problem wurde, so auch der Erfahrung eines bei aller Undeutlichkeit des positiven Wissens durchaus universalen Geschichtsbildes die christliche Heilsgeschichte (vgl. dazu unten).

Der „Rationalismus" der Aufklärung ist sowohl Radikalisierung der abendländischen Rationalität wie Verkennung des Geheimnisses, das der Mensch immer bleibt; der „Naturalismus" sowohl Entdeckung der Welt wie Verlust ihrer ganzen Dimension in der Verkürzung der materialistischen Deutung; die von Grotius zu Pufendorf und Thomasius laufende Entheologisierung des Naturrechts sowohl Begründung des toleranten Staates wie seine Verabsolutierung als das praktische primum principium des politischen und gesellschaftlichen Lebens; der „Indifferentismus" in Wirklichkeit sowohl die Toleranz, die intellektuell und politisch nach der Auflösung des mittelalterlichen Universalismus (der seine eigene Problematik hatte) geboten war und nach einer neuen Universalität der Wahrheit auslangte, wie nihilistischer Skeptizismus. Die Aufklärung kann nur in dieser ihrer Ambivalenz verstanden werden, die sich besonders deutlich zeigt in ihrem durchaus gebrochenen Verhältnis zur Idee des Fortschrittes, die an die Stelle der Verheißung im überlieferten Heilsglauben getreten war.

Die Auseinandersetzung mit der Tradition spiegelte sich auch im Bildungswesen. Die alten Institute, die Universitäten und die geistlichen und städtischen Schulen, blieben lange Zeit der Aufklärung verschlossen. Die wichtigste Wirkung ging von den Akademien und wissenschaftlichen Gesellschaften, dann aber vor allem von den Hauslehrern der aristokratischen

[13] Vgl. diesen Bd S. 330 f.

Familien und den gesellschaftlichen Zirkeln aus. Fast alle Aufklärer beschäftigten sich mit pädagogischen Fragen. Die bedeutendsten Pädagogiker der Zeit waren Johann Amos Comenius (1592—1670 [Amsterdam]) mit seinem „Orbis sensualium pictus" (1654) und seiner „Didactica magna" (1672)[14] sowie J.-J. Rousseau (vgl. unten). Die Erfassung der breiten Volksschichten durch den Geist der Aufklärung ist jedoch ein langer Prozeß, der — in sich selbst dynamisiert durch die „zweite Aufklärung" — bis in unser Jahrhundert andauert. Eine große Bedeutung kam dabei den Medien der öffentlichen Meinungsbildung zu[15].

Wenn man die Aufklärung in ihrer geschichtlichen Einbettung beläßt, so ist es nicht leicht, ihren Anfang auszumachen. Der Unterschied gegenüber dem Humanismus besteht darin, daß dieser trotz seiner starken paganistischen Züge zu einem beträchtlichen Teil noch innerkirchlicher Kritik und Reform zuzuordnen ist[16] und dort, wo er die Säkularisierung einleitet, weithin den theologischen Bereich auszusparen pflegte. Am deutlichsten ist dies zu erkennen in der Entwicklung des Geschichtsverhältnisses; die humanistische Geschichtsschreibung hat regionale Bereiche zum Gegenstand, grenzt sie aus dem heilsgeschichtlichen Horizont des Mittelalters aus, wendet die historische Kritik auf ihre Gegenstände an, läßt aber — im Gegensatz zu Voltaire — die Historia Divina von der Kritik unberührt. Wenn man auch kaum sagen kann, daß „erst ein neues Sichbesinnen auf die christlich bedingte Lebensbasis" nach dem Humanismus zu einer Überwindung des „antiken statischen Denkens" (das so statisch gar nicht war) geführt habe[17], so ist daran doch richtig, daß die radikale Auseinandersetzung der Aufklärung mit dem christlichen Glauben sowohl aus diesem Konflikt wie aus der säkular umgedeuteten christlichen Eschatologie jene Dynamik bezog, von der das neue Zeitalter bestimmt ist. Auch in ihrem Selbstverständnis setzte sich die Aufklärung von Renaissance und Humanismus ab, neigte der seit dem 17. Jh. in der französischen Literatur geführte Streit der „Alten" und „Modernen" progressiv der Emanzipation von der Antike zu (Fontenelle [1657—1757] spricht von den „Absurditäten" der griechischen Mythologie[18], Voltaire kritisiert die „blinde Verehrung der Antike"[19], wenn auch gleichzeitig für den Neuplatonismus des A. Shaftes-

[14] *K. Schaller*, Die Pädagogik des J. A. Comenius (Heidelberg 1962). — Vgl. die Kapitels-Literatur. Als das „pädagogische Jahrhundert" wurde das Saeculum von *Niethammer* (1795) deklariert (vgl. *A. Reble* a. a. O. 129).

[15] *C. Ledré*, Histoire de la Presse (Paris 1958). — Vgl. die Lit. bei den einzelnen Ländern.

[16] *K. A. Fink*, dieses Hdb. III/2 626 ff; Humanismus und Reformation haben „die bestimmende Geltung der Überlieferung nur gelockert" (*F. Valjavec* a. a. O. 9). Die „Sprengung des Universalismus" in den politisch-wirtschaftlichen Großräumen des Absolutismus erst bezeichnet *F. Wagner*, Europa im Zeitalter des Absolutismus (München 1948) 3 f als das Ende des Mittelalters.

[17] *H. Lange*, Physik I 166. [18] Zit. nach *P. Hazard*, Vernunft 79.

[19] L'Histoire du Parlement de Paris, cap. 50.

bury [1671—1713] die antike Kunst absolutes Vorbild bleibt). Die Kritik an der Antike und dem Verhältnis des Humanismus zu ihr gehört mit in die aufklärerische Kritik an der Überlieferung. Benedetto Croce sieht das Zeitbewußtsein darin bezeichnet, daß man nicht nur aus der „Finsternis" des Mittelalters, sondern nunmehr auch aus der „Morgendämmerung" des Humanismus und der Renaissance in das volle Licht der Vernunft herausgetreten sei[20]. Nicht nur im Zusammenhang der Kirchengeschichte ist die Veränderung im Verhältnis zum christlichen Glauben das wesentliche Moment sowohl des Zusammenhanges wie der Differenz zwischen Humanismus und Aufklärung.

Die Aufklärung in den politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Länder

Der Prozeß der Aufklärung verläuft in mehreren Phasen, in nach Ländern unterschiedenen geistigen Klimaten, in sehr gegensätzlichen Positionen der einzelnen Aufklärer, deren persönliche Verbindungen sich in entschiedene Feindschaften verwandeln konnten. Wie immer auch die Aufklärung eine Konsequenz in der Geschichte des abendländischen Denkens war, sie hatte ihre Bedingungen in der allgemeinen Geschichte, im rasanten Verbrauch der religiösen Anschauungen während der Konfessionskriege zur ideologischen Begründung politischer Machtpositionen, ein Verbrauch, der in der Indifferenz rein politischer Toleranzakte noch gesteigert werden konnte, im Stauungseffekt staatskirchlicher Zensur im französischen Absolutismus ebenso wie in der Aufhebung der Vorzensur und der Kontrolle der Büchereinfuhr 1695 in England, sozialgeschichtlich vor allem im Aufstieg einer bürgerlichen Bildungsschicht[21], die den orthodoxen Klerus in die Rückständigkeit verwies, zwar vom gemeinen Volk isoliert war, aber das Monopol der Bildung beanspruchte.

In *England*[22] war nach der Verbindung der religiösen Opposition der Puritaner und der politisch-parlamentarischen Opposition gegen den anglikanischen Absolutismus Jakobs I. (1603—25) und nach dem „heiligen

[20] *B. Croce*, Theorie 205; *E. Cassirer* betont dagegen, daß die Aufklärung bei aller Lösung von der Tradition „doch mit Vorliebe immer wieder zu antiken Gedankenmotiven und zu antiken Problemstellungen zurückgeht" (a. a. O. 314).

[21] *E. Labrousse*, Voies nouvelles vers une histoire de la bourgeoisie occidentale aux XVIII^e et XIX^e siècles (1700—1850): Relazioni del X Congresso Int. di Scienze Storiche IV (Florenz 1955) 365—396; *O. Brunner*, „Bürgertum" und „Feudalwelt" in der europ. Sozialgeschichte: Gesch. in Wiss. u. Unterricht 7 (1956) 599—614.

[22] *C. R. Cragg*, From Puritanism to the Age of Reason 1660 to 1700 (Cambridge 1950, 1966); *L. Stephen*, English Literature and Society in the 18th Century (London 1904, 1963); *H. M. Carré*, Phases of Thought in England (Oxford 1949); *W. K. L. Clarke*, 18th Century Piety (London 1944).

Krieg" der Independence Oliver Cromwells, dem nicht nur Karl I. (1649) zum Opfer fiel, sondern auch die Presbyterianer des Parlaments, in der Zeit der Restauration (Karl II., 1660—85) zwar das religiöse Engagement der Öffentlichkeit noch immer so stark geblieben, daß bei den Kämpfen um Parlamentssitze religiöse Sätze zu den wichtigsten Argumenten zählten. Aber im Parlament selbst wurde „der genuine Protestantismus von denen verteidigt, die die Testakte (1673; Vorschrift des anglikanischen Abendmahles und kirchlichen Suprematseides für alle Inhaber von Staatsämtern) ohne Skrupel erfüllten, weil sie größtenteils Freigeister waren" [23]. Nach der Glorious Revolution ließ die Toleranzakte von 1689 das anglikanische Bekenntnis zwar noch immer als das allein reguläre gelten und Nonkonformisten vorerst nicht zu Staatsämtern zu, eröffnete aber doch einen gesellschaftlich freien Raum [24], innerhalb dessen sich die Aufklärung zwar nicht ungehindert, aber ungehinderter entfalten konnte, noch mehr seit der Thronfolge Georgs I. (1714) aus dem lutheranischen Haus Hannover. 1662 war in London die Royal Society [25] gegründet worden, die zehn Jahre später Isaac Newton als prominentestes Mitglied zählte, ferner den Begründer der wissenschaftlichen Chemie, Robert Boyle, den Mathematiker John Wallis, den Physiker, Astronomen und späteren Architekten Christopher Wren u. a. und in ganz Europa zur Gründung von Akademien, den gegenüber den Universitäten fortschrittlichen wissenschaftlichen Instituten, anregte. 1709 begann der „Tatler", 1711 der „Spectator" zu erscheinen, Modell der „Moralischen Wochenschriften", von denen die große geistige Bewegung für den fortschrittlich gesinnten Leser umgesetzt wurde. Nach der unperiodischen „London Gazette" (1665) kam 1712 der „Daily Courant" heraus, an dem die führenden Intellektuellen Englands mitarbeiteten [26].

Im „Discourse on freethinking" (London 1713) wurde von Anthony Collins (1676—1729) die zeitgenössisch erstmals auf John Toland (vgl. unten) angewandte Bezeichnung „Freidenker" allgemein eingeführt für deistische Gesinnungsgenossen, während man in Frankreich unter „libres penseurs" vor allem Atheisten wie Helvetius und Holbach verstand. In England auch entspringt die Freimaurerei, diese „Selbstdemonstration einer europäischen ‚Gesellschaft', die sich von den althergebrachten ständischen

[23] *K. Kluxen: F. Wagner*, Handbuch 319.

[24] *R. B. Barlow*, Citizenship and Conscience. A Study in the Theory and Practice of Religious Toleration in England during the 18th Century (Philadelphia 1963).

[25] *M. Purver*, The Royal Society. Concept and Creation (London 1967); *M. Ornstein*, The Rôle of the Scientific Societies in the 17th Century (Chicago 1928).

[26] *K. K. Weed - R. P. Bond*, Studies of British Newspapers and Periodicals from their Beginning to 1800. A Bibliography (Chapel Hill 1946); *F. S. Siebert*, Freedom of the Press in England. 1476—1776; the Rise and Decline of Government Controls (Urbana, Ill. 1952); *J. Frank*, The Beginnings of the English Newspapers, 1620—1660 (Cambridge, Mass. 1961).

Bindungen, politischen Autoritäten und kirchlichen Lehren löste"[27]. Im Laufe des 17. Jh. waren die Bauhütten, denen als Ehrenmitglieder („Free-Masons") auch Techniker und Naturwissenschaftler angehörten, zu intellektuellen Gruppen geworden, zu „Logen"; die Vereinigung der „Großloge von England" (1717), deren Satzung 1723 der anglikanische Geistliche James Anderson an der Londoner St.-Pauls-Kirche entwarf, wurde zum Startzeichen ähnlicher Gründungen in fast allen europäischen Ländern, mit freilich verschiedener geistiger Tendenz, die auch zu Spaltungen führte[28]. Die englische Freimaurerei huldigte dem moralistischen Ideal des „Men of Honour and Honesty", den auch eine deistische Frömmigkeit zu schmücken hatte.

Dies war die politische und gesellschaftliche Landschaft, in der sich in England am frühesten, aber auch mit kühler Mäßigung die Aufklärung entfalten konnte, die dort auch auf einen jahrhundertealten Empirismus als geistige Nationaleigenschaft zurückgreifen konnte. Francis Bacon (1561—1626)[29] hatte versucht, in seinem „Novum organum scientiarum sive indicia vera de interpretatione naturae" (1620) durch eine scharfe Trennung der theologia naturalis von der theologia revelata den Atheismus zu widerlegen und als einer, der wie die Biene nicht nur (empirisch) sammelt, sondern (interpretativ) verändert, eine philosophisch begründete Theorie der empirisch-induktiven Wissenschaften vorzulegen. Von diesem Ansatz trennen sich ebenso wie vom Cartesianismus die auf der Strenge absolut induktiver Methode bestehenden „Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) des Isaac Newton (1643—1727), der im Vorwort dieses Werkes die Methode definierte, nach der mittels mathematisch bewiesener Sätze aus den „Erscheinungen des Himmels" die „Kraft der Schwere" abgeleitet wird und möglichst auch „die übrigen Erscheinungen in der Natur aus mathematischen Prinzipien" abgeleitet werden sollen. Verfasser theologischer Arbeiten über das AT, war der Entdecker der Infinitesimalrechnung „immer beflissen, die geistige Gesamtstruktur der Erfahrungswelt, die den Rückschluß auf den christlichen Schöpfergott zuließ,

[27] *F. Wagner*, Handbuch 123.

[28] *J. Anderson*, The Constitutions of the Free-Masons (London 1723; Reproduction Twickenham 1952); *G. Martin*, Manuel d'histoire de la Franc-Maçonnerie française (Paris ²1934); *H. Boos*, Gesch. der Freimaurerei. Ein Beitrag zur Kultur- und Literaturgeschichte des 18. Jh. (Aarau ²1906; Reprint 1967); *B. Fay*, La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIII^e Siècle (Paris 1935, 1942); *R. F. Gould*, The History of Freemasonry, 6 Bde (London 1884/87; revised ed. by *H. Poole*, 4 Bde, London 1951); *G. Serbanesco*, Histoire de la Franc-Maçonnerie universelle, 6 Bde (Paris 1963 ff), Bd I; *P. Naudon*, La Franc-Maçonnerie (Paris 1963); *ders.*, La Franc-Maçonnerie et le divin (Paris 1960). — Vgl. die Lit. bei den einzelnen Ländern.

[29] The Works, Coll. and ed. by *J. Spedding - R. L. Ellis - D. D. Heath*, 14 Bde (London 1858/74, Reprint Stuttgart 1963). — Lit.: *P. Hossfeld*, Francis Bacon und die naturwissenschaftl. Begriffe seiner Zeit (Phil. Diss. masch. Bonn 1951).

zu ergründen“ [30], zugleich freilich von der 1. zur 3. Auflage seiner „Principia“ auf dem Wege zur absoluten Voraussetzungslosigkeitstheorie der Naturwissenschaft. Bereits um die Mitte des 17. Jh. hatte der Arzt William Harvey (1578—1657), der in Padua studiert hatte und 1615 in London Professor der Anatomie geworden war — berühmt geworden als Entdecker des Blutkreislaufes und deshalb von der Sorbonne zensiert —, in seinen „Exercitationes de generatione animalium“ (London und Amsterdam, 1651) die kausal-induzierende Methode angewendet, hatte freilich den Satz ovum esse primordium commune omnibus animalibus (Exc. p. 210) formuliert, ohne jemals ein Säugetier-Ei gesehen zu haben. Die Wende vom 17. zum 18. Jh. bringt dann die englische Form der Erkenntniskritik, den systematischen Empirismus. John Locke (1632—1704) [31], sicher keiner der tieferen, aber einer der erfolgreichsten Denker seiner Zeit, insbesondere mit seinen politischen Schriften, hat in seinem „Essay Concerning Human Understanding“ (1690) das die Natur erforschende Subjekt selbst zum Gegenstand gemacht. Dieser Empirismus, und nicht die „angeborenen Ideen“ des Descartes, beherrscht dann das Zeitalter (wenn auch der J. Locke weiterführende George Berkeley [1685—1753] die Vorstellungen im menschlichen Geist von Gott geordnet sieht [„Treatise Concerning the Principles of Human Understanding“, 1710]). Nicht weniger wichtig als Lockes Einwirkung auf die politische Theorie (Staatsvertrag, Gewaltenteilung) ist die auch in den „Letters Concerning Toleration“ (1689/92) vorgetragene Begründung des Deismus, der die geschichtliche Offenbarung mit dem Nachweis ihrer Vernünftigkeit („The Reasonableness of Christianity“ [1695]) in die allgemeine Rationalität einbringen will. Die Lehre von der „Natürlichen Religion“ war bereits von Herbert of Cherbury (1582—1648) unter dem bezeichnenden Titel „De veritate, prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso“ (1624) vorgetragen worden. Radikalere Konsequenzen als John Locke zog der zunächst katholisch erzogene John Toland (1670—1722), der auf Materialisten wie Holbach einwirkte, aus der Rationalisierung des Offenbarungsglaubens in seiner öffentlich verbrannten Schrift „Christianity not mysterious“ (1696; Reprint 1969) mit der These, daß der Glaube der Vernunft nicht widerspreche, umgekehrt aber auch nichts darüber hinaus enthalte, während Matthew Tindal (1656

[30] *F. Wagner*, Handbuch 137; *ders.*, Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit: Saeculum 17 (1966) 193—204; *F. Dessauer*, Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaac Newtons (Zürich 1945); Isaac Newton. Theological Manuscripts, selected and ed. with an Introduction by *H. McLachlan* (Liverpool 1950); *L. T. More*, Isaac Newton. A Biography (London/New York 1934); *F. E. Manuel*, Isaac Newton as Historian (Harvard 1963); *A. Koyré*, Newtonian Studies (London 1965); *M. C. Jacob*, John Toland and the Newtonian Ideology: Journal of the Warburg 32 (1969) 307—331.

[31] The Works of John Locke. A new ed. Corrected. 10 Bde (London 1823; Reprint Aalen 1963); *M. W. Cranston*, John Locke. A Biography (London 1957).

bis 1733) das Evangelium als eine Wiederherstellung der natürlichen Religion („Republication of the Religion of Nature") deutete („Christianity as old as the creation" [1730], deutsch 1741). Eine entschiedene Kritik der „natürlichen Religion" und des Deismus hat der wohl bedeutendste Geist der englischen Aufklärung, David Hume (1711—76), nach seinen psychologischen („Enquiry Concerning Human Understanding" [1758], deutsch 1793), moralphilosophischen („Enquiry Concerning the Principles of Morals", 1751) und politologischen („Political Discourses", 1752) Schriften vorgetragen in seiner „Natural History of Religion" (1755) und in den „Dialogues Concerning Natural Religion" (posthum 1779), von Einfluß auf Rousseau, J. G. Herder und besonders folgenreich auf I. Kant. Nicht die Vorstellungen, zu denen auch die „natürliche Religion" gehört, sondern die von der Psychologie zu analysierenden Verhaltensweisen, bei der Religion die Furcht und die Hoffnung, bestimmen den Menschen. Die Theologen wollen den größten Widersinn beweisen; statt dessen soll man einsehen, daß „das Ganze der Welt ein Rätsel ist, ein unerklärliches Mysterium" (History of Religion, sect. XV)[32]. In seinem wichtigen Frühwerk „A Treatise of Human Nature" hatte D. Hume zukunftsweisend alle Wissenschaften auf die Lehre vom Menschen bezogen, von der aus ein „vollständiges System" zu entwickeln sei (Einleitung). Eines der wichtigsten Momente der Aufklärung, die vor allem von christlichen Missionaren vermittelte Kenntnis außerchristlicher Religionen, bestimmt die Schrift des Sozinianers J. Priestley (1733—1804)[33] „A Comparison of the Institutes of Moses with those of the Hindoos and other Ancient Nations" (1799). Seine „History of the Corruption of Christianity" (1782), Thema auch des Pietisten J. G. Arnold, ist ein Beispiel für die Kritik, der auch die christliche Moral ausgesetzt wurde. Soziologische und politologische Theorien sind, wenn auch für die gesamte Aufklärung und ihre Rationalisierung des Naturrechts charakteristisch, ein besonderes Merkmal ihrer englischen Variante. Während aus der Psychologie des liberalen David Hume ein individueller und sozialer Tugendkatalog abzuleiten war, hatte H. Bolingbrocke (1678—1751)[34], der politisch ein Tory war (er mußte 1714 nach Frankreich fliehen), intellektuell aber ein extremer Freigeist, an die Stelle der moralischen Idee seine sensualistische Trieblehre (Einfluß auf Voltaire) gesetzt, der auch der in Holland als Sohn französischer Eltern geborene Bernard de Mandeville (1670—1733) mit der These, der Egoismus sei das einzige reale gesellschaftliche Prinzip, folgte („The Table of the Bees",

[32] Zitat nach *Cassirer* a. a. O. 244 f. — Ausg. D. Humes: The Philosophical Works, hrsg. von *H. Green - T. H. Grose*, 4 Bde (1882/86, Reprint Aalen 1964). — Lit.: *F. H. Heinemann*, David Hume. The man and his Science of Man (Paris 1940).

[33] *A. Holt*, A Life of Joseph Priestley (London 1931).

[34] *Ch. A. Petrie*, Bolingbroke (London 1937).

1714). Adam Ferguson (1723—1816)[35] versuchte dann, den Sensualismus in einer soziologisch-geschichtlichen Auffassung zu überhöhen, in der die von der Gattung Mensch bewirkte Geschichte zur wesentlichen Unterscheidung gegenüber der Tierwelt wird („Essay on the History of Civil Society" [1766], deutsch 1768). Der Egoismus wurde als das zentrale Prinzip des gesellschaftlichen Lebens gesehen, ob nun Th. Hobbes (1588—1679)[36] aus der Formel „Homo homini lupus" eine Theorie des Absolutismus entwickelt hatte („Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis" [1651]; „De homine" [1658]) oder Adam Smith (1723 bis 1790) ein Jahrhundert später eine Theorie des Liberalismus („Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" [1776]) vortrug.

In *Frankreich*[37] hatte die politisch motivierte konfessionelle Toleranz unter Heinrich IV. (Edikt von Nantes 1598) ein Klima geschaffen, in dem neben der katholischen Erneuerung in der ersten Hälfte des 17. Jh. die Indifferenz in kirchlich-religiösen Dingen bis zum Atheismus gedeihen konnte. Diese Indifferenz wurde indirekt gefördert durch die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus, dessen politische Verfolgung (neben der kirchlichen) schließlich zu seiner eigenen Politisierung führte, wie auch sein religiöser Spiritualismus allmählich mit der Aufklärung zusammengehen konnte. Das wichtigste Moment aber war die mit Richelieu einsetzende radikale Funktionalisierung der katholischen Kirche für den Staat, ob sie nun antipäpstlich war (Deklaration der „gallikanischen Freiheiten", 1682) oder nach der Verständigung mit der Kurie die Bischöfe gegenüber den Parlamenten und dem niederen Klerus privilegierte (Edikt von 1695).

[35] *W. C. Lehmann*, A. Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology (New York 1930).

[36] Ausg.: Opera philosophica quae latine scripsit omnia, 5 Bde (1839/45; Reprint Aalen 1961); — English Works. Ed. by *W. Molesworth*, 11 Bde (1839/45; Reprint Aalen 1966); Leviathan, hrsg. mit Einleitung von *M. Oakeshott* (Oxford 1957), dt. hrsg. u. eingel. von *I. Fetscher*, übers. von *W. Euchner* (Neuwied-Berlin 1966). — Lit.: *F. C. Hood*, The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan (Oxford 1964); *M. M. Goldsmith*, Hobbes's Science of Politics (New York 1966).

[37] *P. Sagnac*, La Révolution des idées et des mœurs et le déclin de l'Ancien Régime (1715—1788): La formation de la société française moderne 2 (Paris 1946); *B. Benichou*, Morales du Grand siècle (Paris 1948); *L. G. Crocker*, An Age of Crisis. Man and World in the eighteenth Century French Thought (Baltimore 1959); *H. Kirkinen*, Les origines et la conception moderne de l'homme-machine. Le problème de l'âme en France à la fin du règne de Louis XIV sur l'histoire des idées (Helsinki 1960); *P. Gay*, The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment (New York 1964); *L. G. Crocker*, Recent Interpretations of the French Enlightenment: Cahiers d'histoire mondiale (1964) 426—456; *R. R. Palmer*, Catholics and Unbelievers in 18th Century France (Princeton 1939); *G. Le Bras*, Introduction à l'histoire de la pratique réligieuse en France, 2 Bde (Paris 1942/45); *ders.*, Études de sociologie religieuse, 2 Bde (Paris 1955/56); *R. L. Bach*, Die Entwicklung der frz. Geschichtsauffassung im 18. Jh. (Diss. Freiburg i. Br. 1932, gedr. Bruchsal 1932); *H. Vyverberg*, Historical Pessimism in the French Enlightenment (Harvard 1958); *G. Snyders*, La pédagogie en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles (Paris 1965).

Die aus diesem Staatskirchentum und dem persönlichen Herrschaftsbewußtsein Ludwigs XIV. folgende Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) hatte neben innerfranzösischen Auswirkungen zufolge der Emigration von ca einer halben Million Hugenotten vor allem Bedeutung für die europäische Intelligenz, weil neben den Freimaurerlogen diese Flüchtlinge ein „Bindemittel europäischen Bewußtseins" darstellten und ihre jüngere, der eigenen kirchlichen Bindung entwachsende Elitengeneration „die Pfarrgemeinde durch die internationale Gelehrtenrepublik ersetzte" (F. Wagner)[38]. Neben den sich untereinander bekämpfenden religiösen „Nonkonformisten" Frankreichs, den Calvinisten und den Jansenisten, wurden zunehmend auch die Rationalisten dem absolutistischen Staat verdächtig, der 1666 in Paris die „Académie des Sciences" gegründet hatte (Colbert), aber im Rahmen seiner merkantilistischen Politik auch das Verlags- und Druckereiwesen unter strengster Kontrolle hielt. Anderseits aber war das Bürgertum[39], das unter Ludwig XIV. einen mächtigen Aufstieg erlebte, Träger und Publikum der geistigen Bewegung, die nach Ludwigs Tod (1715) im politischen und wirtschaftlichen Niedergang und trotz fortbestehender Zensurvorschriften[40] sich kräftig entfalten und auch zu Extremen versteigen konnte. Die Lesezirkel und Salons, denen seit der Mitte des Jahrhunderts adlige und bürgerliche Mitglieder gleichberechtigt angehörten, waren ihre Szenerie, der wichtigste Multiplikator aber die „Enzyklopädie", eingeleitet von Jean-Lérond d'Alembert (1717—83; Jean-Lérond nach einer Pariser Kirche, wo das uneheliche Kind ausgesetzt worden war)[41], beherrscht aber von Denis Diderot (1713—84, Sohn eines Messerschmieds und Jesuitenschüler)[42], dessen „Pensées philosophiques" (Paris 1746), als antichristlich öffentlich verbrannt, in die „Promenade d'un sceptique" und in eine materialistische Naturphilosophie ausmünden. Die Enzyklopädie[43] dokumentiert in den unterschiedlichen Positionen ihrer Autoren, in der Vorherrschaft empirischer Wissenschaften und in ihrer Geschichte (1751

[38] *F. Wagner*, Handbuch 118 120; *ders.*, Die Hugenotten — ein europäisches Schicksal: Der deutsche Hugenott 27 (1963) 103—116; *E. Haase*, Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der frz. Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jh. (Berlin 1959).

[39] *B. Groethuysen*, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde (Halle 1927/30); *C. Morazé*, La France bourgeoise. XVIII^e—XX^e siècles (Paris 1946).

[40] *D. T. Pottinger*, The French Book Trade in the Ancien Régime. 1500—1791 (Cambridge 1958).

[41] *R. Grimsley*, Jean d'Alembert, 1717—83 (Oxford 1963).

[42] *A. M. Wilson*, Diderot. The Testing Years 1713—1759 (New York 1957); *J. Proust*, Diderot et l'«Encyclopédie» (Paris 1963); *L. G. Crocker*, Diderot. The Embattled Philosopher (New York 1966); *P. Altari*, Voltaire, Diderot e il Partito filosofico (1965).

[43] *F. Venturi*, Le origini dell'Enciclopedia (Turin ²1963); *J. Proust*, L'Encyclopédie (Paris 1965).

bis 1772: 24 Bde, bis 1780: 7 ErgBde) — zunächst mit dem Imprimatur der Sorbonne versehen, 1752 vergeblich verboten, von Clemens XIII. indiziert — die zweite Hälfte des Jahrhunderts in Frankreich. Etwa ein Jahrzehnt vor der Revolution, fast ein Jahrhundert später als in England, waren die Zensurgesetze praktisch überholt. 1771 begann das „Journal de Paris" zu erscheinen. Zusammen mit den literarischen Salons waren die Freimaurerlogen [44] gesellschaftliche Grundlagen der Aufklärung; die schottische Richtung war konservativ, der Zusammenschluß vieler Logen im „Grand Orient de France" (1773) radikal und betont antiklerikal. 1738 und 1751 ergingen päpstliche Verbote.

Zwanzig Jahre nach dem Tod des René Descartes (1596—1650) [45] wurde seine Philosophie in Frankreich verboten, weil man, ihren methodischen Zweifel als absolute Skepsis auffassend, von ihr eine Auflösung der staatlichen und gesellschaftlichen Autorität befürchtete. Der Jesuitenschüler Descartes (1606—14 am Kolleg von La Flèche), der sich zeitlebens als gläubiger Katholik verstand (vgl. S. 115 f), aber meist außerhalb Frankreichs leben mußte, hatte die alltägliche Erfahrung ebenso wie die allgemeinen Begriffe in Frage gestellt und in diesem Prozeß kritischen Denkens „klare und deutliche" Gewißheit nur im Erkennenden selbst, in der res cogitans, gefunden; klar und deutlich ist ihm auch der Begriff Gottes, von dem als dem Vollkommenen aber die menschliche cogitatio nur einen Aspekt hat (Hauptwerke: „Meditationes de prima philosophia", 1641; „Principia philosophiae", 1644). Daß man bei Descartes nur eingeschränkt von einer Emanzipation der Philosophie von der Theologie sprechen kann, ergibt sich daraus, daß allein mit der theologischen Implikation der Wahrhaftigkeit Gottes die res extensa der teilbaren Materie der körperlichen Dinge für gewiß gelten kann, freilich einen einzigen geometrischen Mechanismus darstellt. Im „Discours de la méthode" (1637) wird jedoch innerhalb dieses Mechanismus der welterhaltende Beistand Gottes beim Vollzug der für das Chaos geschaffenen Naturgesetze dem Schöpfungsakt selbst qualitativ gleichgesetzt. Hier besteht eine tiefe Differenz zu dem Physiker Pierre Gassendi (1592—1655), der nicht nur gegen die aristotelische, sondern auch die cartesianische Philosophie alle Vorgänge in der Natur von den in den Atomen enthaltenen Kräften bewirkt sieht [46]. Man kann die Philosophie des Descartes interpretieren als das Unternehmen, die in der Auslegung des kopernikanischen

[44] *D. Ligou*, La Franc-Maçonnerie française au XVIII[e] siècle: L'Information historique (Paris 1955); *G.-H. Luquet*, La Franc-Maçonnerie et l'Église en France au XVIII[e] siècle (o. O. 1955); zur Frage des Zusammenhanges von Freimaurern u. Frz. Revolution vgl. *E. Weis: F. Wagner*, Handbuch 297 Anm. 29—33.

[45] Œuvres complètes, hrsg. von *Ch. Adam - P. Tannéry*, 12 Bde (Paris 1897/1910); Prinzipien der Philosophie, dt. übers. von *A. Buchenau* (Leipzig [4]1922). — Lit.: *R. Lefèvre*, La vocation de Descartes (Paris 1956); *ders.*, L'humanisme de Descartes (Paris 1957).

[46] *J. S. Spink*, French Free-Thought from Gassendi to Voltaire (London 1960).

Weltbildes durch Galilei[47] herbeigeführte Emanzipation nicht nur von der Theologie, sondern auch von der überlieferten Philosophie zu überholen in dem Bestreben, „die Mathematik auf die Philosophie zurückzuführen“ [48], und zwar mittels der Logik und ihrem Gang vom allgemeinen zum Besonderen, der dann zur antikartesianischen Reaktion des empirisch orientierten 18. Jh. führte. Von Descartes ausgehend, will der Oratorianer Nicole Malebranche (1638—1715)[49] mit seinem Begriff der „Vision en Dieu“, zu der die sinnliche Erfahrung nur anregt und in der alle Ideen unmittelbar angeschaut werden (im Unterschied zu den „angeborenen Ideen“ bei Descartes), auf die augustinische Lichtmetaphysik zurückgreifen und in Gott die alleinige causa activa seu efficiens sehen, die sich des menschlichen Handelns als der „causes occasionelles“ bedient („Recherche de la verité“, 1674), von großem Einfluß auf Leibniz. Aber diese Versuche, im Zeitalter der autonomen Vernunft und des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens der Theologie eine neue zentrale Stellung zu gewinnen, wurden ebenso von der Sorbonne, den traditionellen Theologen (insbesondere den Jesuiten) und teilweise den Jansenisten wie anderseits von den Intellektuellen der Aufklärung abgelehnt, deren Philosoph nicht Descartes, sondern J. Locke war. In Pierre Bayle (1647—1706)[50], hugenottischem Pastorensohn, 1669 in der Jesuitenschule von Toulouse und für 17 Monate katholisch, seit 1681 in Rotterdam Philosophieprofessor, brachte Frankreich jenen Mann hervor, der mit seiner schonungslosen und überaus wirksamen Kritik der Überlieferung, mit der kategorialen Trennung von Glauben und Wissen (vgl. unten), mit seiner Kritik an der moralischen Diskriminierung der Atheisten, aber auch mit seiner Skepsis gegenüber der Vernunft (die er für stärker im Entdecken von Irrtümern als in der positiven Erkenntnis hielt) das geistige Klima des Jahrhunderts weithin bestimmte, Gegner von Descartes und Leibniz, nicht weniger von Spinoza, freilich auch der Folgen des „Pyrrhonisme“ genügend bewußt, um an der natürlichen Idee der Billigkeit als der Grundlage eines autonomen Sittengesetzes festzuhalten. Das „Dictionnaire historique et critique“ (1697, dt. von Gottsched, 1741/44) knüpft an oft belanglose Stichwörter lange Anmerkungen an, in denen die eigentliche

[47] Während Gassendi es verstand, das Weltbild des Galilei zu verteidigen, ohne der Zensur eine Blöße zu geben, hat Descartes in seiner Abhandlung über die Methode die Möglichkeit eines Irrtums offengelassen. Zum „Fall Galilei“ vgl. *H. Jedin*, dieses Hdb. IV 681 f. Daß Galilei sein Schicksal dadurch bestimmte, daß er selbst seine Frage als eine auch theologische behandelte, „statt sie den Theologen zu überlassen“, dies nun ist das Problem der Aufklärung geworden, die eine solche Überlassung nicht mehr für möglich hielt.

[48] *H. Lange*, Physik I 193. — Zu Pascal vgl. S. 49 ff, 116 f.

[49] *G. Sebba*, Nicolas Malebranche, 1638—1715. A preliminary Bibliography (Athens, Georgia 1959); *G. Stieler*, Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem (Darmstadt 1930). Vgl. Cognet, in diesem Band S. 118 f.

[50] *E. Beyreuther*, Zinzendorf und Pierre Bayle: Herrnhuter Hefte 8 (Hamburg 1955); *J.-P. Jossua*, P. Bayle précurseur des théologies modernes . . .: RevSR 39, 2 (1965) 113—157.

Substanz des Werkes enthalten ist. Aber während Bayle noch engagiert sagen konnte, er wolle lieber gottlos als ein Götzendiener sein, betrachtet der Aristokrat Montesquieu (1698—1755)[51] im „Esprit des lois" (1748) die Religionen nach dem Gesichtspunkt des Nutzens für den Staat, in seiner konservativen Kritik am Absolutismus nach ihrer Funktion als einzige Einschränkung für jene, die sich an menschliche Gesetze nicht halten. Das zuerst in Genf und anonym erschienene Werk wirkte in vielen Auflagen und Übersetzungen und stellt eine biologisch (Klima) und soziologisch begründete vergleichende Verfassungslehre dar; aber es gibt einen „ursprünglichen Grund", zu dem die Gesetze in Beziehung stehen, da die Absurdität eines blinden Fatums keine intelligenten Wesen hätte hervorbringen können. Von Montesquieu stammt eines der charakteristischsten Urteile über Voltaire (1694—1778; Sohn eines Notars)[52]: Wie Mönche für den Ruhm ihres Ordens habe er zum Ruhme „seines Klosters" Geschichte geschrieben, eine schlechte Geschichte. Voltaires Engagement für sein „Kloster" ruheloser Geister ist das Pendant zu seinem fanatischen Haß gegen die katholische Kirche („Sermon des Cinquantes" [1761], „Le philosophe ignorant" [1766], „Profession de foi des Théistes" [1768], „Dieu et les hommes" [1769]). Das Leben und das umfangreiche literarische Werk dieses Mannes sind auf keine Formel zu bringen. Seine aus England bezogene deistische Philosophie ist dürftig; aber die „Éléments de la philosophie de Newton" (1738)[53] waren tödlicher für den Cartesianismus in Frankreich als das staatskirchliche Verbot. Wie alle, die sich in Frankreich „philosophes" nennen, ist Voltaire der Prototyp des écrivain, der ebenso das zynische Epos „La pucelle d'Orléans" (1739) wie das erschütternde „Poème sur le désastre de Lisbonne" (1755) schreiben konnte, 1704—10 im Jesuiten-

[51] Ausg.: Œuvres complètes, hrsg. von *A. Masson*, 3 Bde (Paris 1950/55); dt. Übers. des „Esprit des lois" von *E. Forsthoff*, mit wichtiger Einleitung, 2 Bde (Tübingen 1951). — Lit.: *J. Mailhol*, Die Methode des Kulturkritikers u. Geschichtsdenkers Montesquieu (Phil. Diss. masch. Mainz 1955); *M. Göhring*, Montesquieu. Historismus und moderner Verfassungsstaat (Wiesbaden 1956); *R. Shackleton*, Montesquieu. A Critical Biography (London 1961, mit Bibliogr.).

[52] Ausg.: Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle éd., 52 Bde, hrsg. von *A. Beuchot - L. Moland* (Paris 1877/85); Voltaire. Correspondance, hrsg. von *Th. Besterman*, 2 Bde (Paris 1964/65). — Lit.: *W. Kaegi*, Voltaire u. der Zerfall des Geschichtsbildes: Historische Meditationen (Zürich 1942); *R. Naves* (Hrsg.), Voltaire. Dialogues et anecdotes philosophiques (Paris 1955, mit Bibliogr.); *J. H. Brumfitt*, Voltaire Historian (London 1958); *A. Noyes*, Voltaire (Paris 1936, dt. München 1958; will den christl. Voltaire zeigen); *R. P. Pomeau*, La religion de Voltaire (Paris 1956); *W. Weischedel*, Voltaire: Große Geschichtsdenker. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen von K. A. Fink u. a., hrsg. von *K. Stadelmann* (Tübingen - Stuttgart 1949); *H. T. Mason*, Pierre Bayle et Voltaire (London 1963); *R. A. Brooks*, Voltaire and Leibniz (Genf 1964); Studies on Voltaire and the 18th Century, hrsg. von *Th. Besterman* (Genf 1955).

[53] *P. Brunet*, L'introduction des théories de Newton en France au XVIII^e siècle. Avant 1738 (Paris 1931), zeigt die Rezeption Newtons bis dahin.

kolleg Louis-le-Grand, 1717 für elf Monate in der Bastille, als erfolgreicher Schriftsteller in die aristokratische Gesellschaft aufgenommen, was ihm die heimliche Rückkehr aus der Verbannung (1726—28 in England) erlaubte, erfolgreicher Finanzspekulant, 1746 Mitglied der Akademie, nach 1750 ein intellektueller Vagabund, die letzten 20 Jahre in Fernay (bei Genf), von wo aus er, auch ein großer Briefschreiber, seinen geistigen Einfluß auf ganz Europa ausübte, neben der „Enzyklopädie" der wichtigste Faktor in der Ausbreitung aufklärerischen Denkens. „Candide ou l'optimisme" (1759) dokumentiert beispielhaft den immer möglichen Umschlag der Aufklärung zum Pessimismus. Der in mehreren Bruchstücken seit 1745 erschienene „Essai sur les mœurs et l'esprit des nations" (1756)[54] ist durch seine 1765 zugefügte Einleitung mit dem Titel „Philosophie de l'histoire" berühmt geworden und stellt einen fundamentalen Angriff auf die Deutung der Weltgeschichte nach den Daten der christlichen Heilsgeschichte dar. Neben Bayle, Montesquieu und Voltaire ist — diesem in seinem Lebenslauf vielfach vergleichbar, in seiner geistigen Existenz aber ein Gegenbild — Jean-Jacques Rousseau (1712—78)[55], Sohn eines aus hugenottischer Buchhändlerfamilie stammenden, nach Genf emigrierten Uhrmachers, die bedeutendste Gestalt der französischen Aufklärung. Unter der Direktive der Konvertitin Frau von Warens in Annecy (Savoyen), seiner späteren Geliebten, wurde er 1728 katholisch; aber weder dies noch seine Rückkehr zur reformierten Kirche 1754 in Genf gehört zu den wesentlichen inneren Lebensstationen, denen auch das literarische Werk korrespondiert. Bei aller Selbststilisierung darf man der in den „Confessions" („en remontant aux traces de mon être sensible"; 1770 beendet) geschilderten „Inspiration von Vincennes" (1749 beim Gang zum Staatsgefängnis, um Diderot zu besuchen) die Bedeutung einer Wende zusprechen. Daß es allein die Institutionen sind, die die Menschen böse machen, wie es in den „Confessions" heißt, dies ist auch — nach dem kulturkritischen „Discours sur les sciences et les arts" (1750) — die These des zweiten Discours („Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes") aus dem Jahre 1754 gewesen; darin, in dieser radikalen Innerlichkeit, in diesem entschiedenen Anti-Institutionalismus, der sein pietistisches Pendant bei J. G. Arnold hat und auch Rousseaus Programm einer Pädagogik der Selbstentwicklung bestimmt („Émile ou sur l'éducation", 1762; als atheistisch verbrannt), besteht die unmittelbare revolutionäre Wirkung Rousseaus. Der „Contrat sociale"

[54] Bd. 11 der Ausg. von *A. Beuchot - L. Moland.*

[55] *Jean-Jacques Rousseau,* Œuvres complètes, hrsg. von *B. Gagnebin - M. Raymond* (Paris 1959/64). — Lit.: *E. Hirsch,* Rousseaus Geschichtsphilosophie: Rechtsidee u. Staatsgedanke. Festgabe für Julius Binder (Berlin 1930); *F. C. Green,* Jean-Jacques Rousseau. A Critical Study of his Life and Writings (Cambridge 1955); *M. Rang,* Rousseaus Lehre vom Menschen (Göttingen 1959); *F. Jost,* Jean-Jacques Rousseau suisse, 2 Bde (Freiburg i. Ue. 1961); *O. Vossler,* Rousseaus Freiheitslehre (Göttingen 1963).

(1762) wird in *einer* seiner möglichen Interpretationen bedeutsam erst in der Französischen Revolution selbst. Daß Rousseau 1758 die Verbindung zu Diderot, der ihn stark beeinflußt hatte, abbrach, daß er zu Voltaire in Gegensatz stand und daß er sich D. Hume, mit dem er 1765 nach England gegangen war, entfremdete, hat individuelle Gründe, zeigt aber zugleich den Übergang von der Aufklärung der Vernunft zur Aufklärung des „Herzens" an, deren Sprengkraft in der Geistes- und Sozialgeschichte des 19. Jh. freilich nicht geringer ist. Wie auch Voltaire hatte Rousseaus zeitweiliger Weggefährte Diderot, dieser wenigstens zunächst, moralische Bedenken gegen den Atheismus. Sie entfallen bei dem Mediziner Julien Offroy de La Mettrie (1709—51)[56], der die menschlichen Geisteskräfte als rein körperliche Funktionen auffaßt („Histoire naturelle de l'âme", 1745) und in den Niederlanden, wohin er nach der Verurteilung dieses Werkes ging, die radikal materialistische und atheistische Schrift „L'homme machine" (Leiden 1748) veröffentlichte, den von Descartes behaupteten Mechanismus der Körperwelt auch auf den Menschen als Geistwesen übertragend. Die gleiche Anthropologie vertritt Claude Helvétius (1715—71)[57], Sohn eines niederländischen Arztes, in „De l'esprit" (1758), von der Sorbonne indiziert. Anders als Helvétius läßt Étienne Condillac (1715—80)[58] in seinem auf J. Locke basierenden Sensualismus („Traité des sensations", 1754) die Unsterblichkeit einer immateriellen Seele und einen deistischen Gottesglauben unberührt, wie viele Schriftsteller der Aufklärung darum besorgt, die moralischen Grundlagen der Gesellschaft noch zu sichern. Der extreme Repräsentant des materialistischen Atheismus in Frankreich ist P. H. D. v. Holbach (1723—89)[59], Sohn eines reichen Emporkömmlings aus der Pfalz, in Frankreich aufgewachsen, dessen vulgärmaterialistisches „Système de la nature" (1770) auch deutsch erschien (1783). Das Pamphlet „Les Prêtres démasqués" (1768) wird selbst von einem Diderot als geschmacklos abgelehnt. Aus dem Kreis, den Holbach um sich versammelte, zogen sich Voltaire, Rousseau und Georges-Louis de Buffon (1707—88), der berühmte Verfasser der „Histoire naturelle" (1749/88: 36 Bde; 1804: insges. 44 Bde), zurück. Im Unterschied zum Materialismus der Literaten sind die bedeutenden Naturwissenschaftler des 18. Jh. bei aller radikalen Abgrenzung ihrer empirischen Methode von der Theologie und der Metaphysik gegenüber Generalisierungen zumeist reserviert. So hielt G.-L. Buffon[60], seit 1739

[56] *G.-F. Tuloup*, Julien Offroy de La Mettrie. Un précurseur méconnu (Paris 1938).

[57] *J. Cumming*, Helvetius: his Life and Place in the History of Educational Thought (London 1955).

[58] *R. Bizzarri*, Condillac (Brescia 1945).

[59] *P. Naville*, Paul Thiry d'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII[e] siècle (Paris 1943); *V. W. Topazio*, D'Holbach's Moral Philosophy (Genf 1956).

[60] Georges Louis Leclerc Buffon, Œuvres complètes, nouvelle éd. par *H. R. Duthilloeul*, 12 Bde (Paris 1822); G. L. L. Buffon, Œuvres complètes avec la nomenclature Linnéenne

Intendant des königlichen Gartens in Paris, dem noch zu Lebzeiten von Ludwig XVI. eine Büste mit der Inschrift „Majestati naturae par ingenium" gewidmet wurde, am „unendlichen Unterschied" zwischen dem Menschen und dem „vollkommensten Tier" fest und sah die „unmerklichen Grade" der Abstufung in der Natur beim Menschen durch die Differenz von denkendem und materiellem Wesen „plötzlich ungültig" werden[61]. Seine ursprüngliche Anschauung von der Konstanz der Arten, die man im Hinblick auf die Schöpfungslehre (vgl. unten) lange nicht aufgeben zu können glaubte, korrigierte Buffon nach 1753. Entschiedener noch polemisierte gegen diese Theorie Buffons Freund und Schützling Jean-Baptiste de Lamarck (1744—1829)[62], der eine erste Theorie der Evolution vorlegte („Philosophie zoologique", 2 Bde, Paris 1809; „Histoire naturelle des Animaux sans vertèbres", 7 Bde, 1815/22). Aber der offene Atheismus ist mehr eine Sache der Literaten als der wirklich forschenden Naturwissenschaftler. Wie der Atheismus, so ist auch die Idee des Fortschrittes[63] in ihrer enthusiastischen Ausprägung vornehmlich eine Erscheinung der französischen Aufklärung, die freilich, wie nirgends deutlicher wird als bei Voltaire, die Skepsis auch gegenüber diesem Glauben in sich enthält. Robert-Jacques Turgot (1727—81)[64], der erst Theologie studierte und sich dann der Nationalökonomie zuwandte (1774/76 Finanzminister), trug 1750 in der Sorbonne zwei Abhandlungen „Sur les progrès successifs de l'esprit humain" (erst 1809 veröffentlicht) vor, in denen die menschheitsgeschichtliche Entwicklung der Produktionsstufen und des globalen Handels in Korrespondenz zur Entwicklung der moralischen Kräfte in Richtung auf eine Milderung der Sitten und eine friedliche Annäherung der Völker gesetzt und darin auch die Einwirkung des Christentums einbezogen wird. Mit Turgot befreundet war Antoine de Condorcet (1743—94)[65]; aber die „Esquisse

et la classification de Cuvier, par *M. Florens*, 12 Bde (Paris 1853/55). — Lit.: *L. Roule*, L'histoire de la nature vivante d'après l'œuvre des grands naturalistes français, 6 Bde (Paris 1924/32), Bd I über Buffon; *O. Fellows*, Buffon's Place in the Enlightenment: *Th. Besterman* (Hrsg.), Studies on Voltaire and the 18th Century (Genf 1955 ff); *E. Genet-Varcin - J. Roger*, Bibliographie de Buffon (Paris 1955).

[61] *G. L. L. de Buffon*, Histoire naturelle de l'homme (Paris 1749) II, 8.

[62] *L. Roule*, L'histoire ... IV; *G. Wiehler*, Lamarck: Der Biologe 9 (1940).

[63] *C. Frankel*, The Faith of Reason; the Idea of Progress in the French Enlightenment (New York 1948); *M. Ghio*, L'Idea di progresso nell'illuminismo francese e tedesco (Turin 1962); *G. Iggers*, Der Fortschrittsgedanke noch einmal kritisch betrachtet: Saeculum 16 (1965) 409—422.

[64] Œuvres de Turgot et documents le concernant, hrsg. von *G. Schelle*, 5 Bde (Paris 1913/23); *F. Alenguy*, Turgot (1727—1781). Homme privé, homme d'État (Paris 1942); *P. Jolly*, Turgot (Paris 1944); *C.-J. Gignoux*, Turgot (Paris [20]1946).

[65] Œuvres de Condorcet, ed. par *A. Condorcet O'Conor - M. F. Arago*, 12 Bde (Paris 1847/49); *E. Kohn-Bramstedt*, Condorcet u. das Geschichtsbild der späten Aufklärung: AKG 20 (1930) 52 f; *A. Cento*, Condorcet e l'idea di progresso (Florenz 1956); *J. Bouissounouse*, Condorcet. Le philosophe dans la révolution (Paris 1962).

d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain", von dem Girondisten 1794 angesichts des Todes aus der Hand der Revolution geschrieben, muß in solcher Situation über die Vervollkommnung der Bedürfnisbefriedigung hinaus nach dem fundamentalen Widerspruch gegen den Fortschrittsglauben, nach dem von keiner kollektiven Perfektibilität der Menschheit auszulöschenden individuellen Tod fragen. Die Antwort ist die Hoffnung auf eine Zeit, in der die durchschnittliche Lebensdauer so weit hinausgeschoben ist, daß der Mensch ganz langsam seine Lebensenergien und seine Lebenslust verliert, zwar nicht unsterblich wird, aber satt vom Leben stirbt. Freilich, der „ungewöhnliche Zufall" kann in einer solchen Meditation angesichts des eigenen gewaltsamen Todes nicht ausgeklammert werden.

Die 1588 nach dem Kampf gegen politische und religiöse Unterdrückung gegründete *Republik der Vereinigten Niederlande* hatte 1621, nach der Synode von Dordrecht (1619), Hugo Grotius[66] als Remonstranten zur abenteuerlichen Flucht nach Frankreich gezwungen und 1632 nach seiner Rückkehr wieder verbannt. Descartes hatte, wie in Frankreich die Gegnerschaft der Sorbonne und der Jesuiten, in seinem holländischen Reduit die Gegnerschaft der Calvinisten gefunden. Aber 1638 konnte Galileis Hauptwerk, die „Discorsi e dimostrazioni", in Leiden erscheinen, und für die 1658 aus Polen vertriebenen Trinitarier wurde die Föderation jenes Zufluchtsland, das sie dann für die Hugenotten darstellte, von Pierre Bayle (seit 1681 in Rotterdam, wo er mit John Locke zusammentraf)[67] gefeiert als „l'arche des fugitifs". Dort gründete Bayle die „Nouvelles de la République des Lettres", eine von den Anhängern der geistigen Moderne in ganz Europa gelesene Zeitschrift (Amsterdam 1684/89 mit 6 Bänden; von Bayle selbst bis Februar 1687). Er mußte freilich 1693 seinen philosophischen Lehrstuhl aufgeben. Aber die vom städtischen Bürgertum bestimmten Niederlande, wo in Leiden und Utrecht avantgardistische Gazetten[68] erschienen, wurden mit ihren Druckereien, deren Namen in den bekanntesten Werken der Aufklärung stehen, und in ihrem Buchhandel zu einem intellektuellen Umschlagsplatz. Auch die botanischen Sammlungen in Leiden waren ein Anziehungspunkt der kritischen Geister, so für Carl v. Linné.

Nur geographisch den Niederlanden zuzuordnen ist der von portugiesisch-jüdischen Eltern stammende Philosoph Baruch (in eigener Latinisierung Benedictus) de Spinoza (1632—77)[69], der 1656 feierlich aus der

[66] Vgl. *H. Jedin*, dieses Hdb. IV 673.

[67] *P. Dibon* (Hrsg.), Pierre Bayle le philosophe de Rotterdam (Amsterdam-Paris 1959); nach *Ivo Schöffer: F. Wagner*, Handbuch 654 Anm. 3 ist die Lit. über die Hugenotten in den Niederlanden stark veraltet.

[68] *E. Hatin*, Les gazettes de Hollande et la presse clandestine aux XVII[e] et XVIII[e] siècles (Paris 1865).

[69] *K. Fischer*, Geschichte der neueren Philosophie, 2: Spinozas Leben, Werke und Lehre (Heidelberg [6]1946); *L. Strauss*, Die Religionsphilosophie Spinozas als Grundlage seiner

Synagoge ausgeschlossen wurde und seit 1670 in Den Haag als Schleifer für optische Geräte in einsamer Armut lebte. Seine Philosophie (Hauptwerk: „Ethica ordine geometrico demonstrata" [posthum 1677]), in der er, das Grundproblem des cartesianischen Dualismus aufgreifend, die res cogitans und die res extensa als die zwei uns erkennbaren unter den unendlichen Attributen des deus omnium rerum causa immanens, non transiens der natura naturans begreift, wurde von Leibniz abgelehnt und kam erst in der nachkantischen Identitätsphilosophie in Deutschland zur vollen Wirkung, wenngleich sie Einfluß bereits auf G. E. Lessing und auf J. G. Herder hatte.

Im deutschen *Reich und seinen Ländern*[70] war 1648 zwar das Prinzip des Augsburger Religionsfriedens bei der Bestimmung des Normaljahres 1624 insofern modifiziert worden, als zwischen 1624 und 1648 erfolgter Konfessionswechsel, wenn auch mit Ausnahmen, toleriert wurde, hatte die Ausbildung größerer Territorien zu konfessionellen Mischverhältnissen geführt (Anerkennung auch der reformierten Kirche), war in einzelnen Fällen auch die Einwanderung neuer Bevölkerungselemente gefördert worden (insbesondere auch durch die Zulassung von Hugenotten), hatte sich — wenn auch mit zeitlichen Differenzen zwischen den einzelnen Ländern — der von der Naturrechtslehre Pufendorfs und des Thomasius theoretisch begründete „aufgeklärte Absolutismus" entwickelt; aber im ganzen waren die Verhältnisse trotz der Ausbildung moderner Züge in der staatlichen Verwaltung im Vergleich zu Westeuropa doch konservativ geblieben. Dies zeigt sich vor allem auch darin, daß selbst unter aufgeklärten Regimen das Bürgertum bei weitem nicht die Rolle wie in England und Frankreich spielte. Dazu kommt, daß die Reformation im Reich viel stärker als in Westeuropa ein genuin religiöses und theologisches Problem geblieben war, Ursache auch dafür, daß die Kirchengeschichtsschreibung, wie an anderer Stelle dieses Bandes dargestellt wird, hier ein spezifischer Ort für den Prozeß der Aufklärung war. Der in seinem mathematischen Geist durchaus der Aufklärung korrespondierende Barock hat, wenn auch nicht nur in den

Bibelwissenschaft (Berlin 1930); *P. Vernière*, Spinoza et la pensée française avant la Révolution, 2 Bde (Paris 1954); *H. M. Wolff*, Spinozas Ethik. Eine kritische Einführung (Bern 1958); *G. Friedmann*, Leibniz et Spinoza (Paris 1962); *A. S. Oko*, The Spinoza Bibliography (Boston 1964).

[70] *F. Brüggemann* (Hrsg.), Das Weltbild der deutschen Aufklärung. Philosophische Grundlagen und literarische Auswirkung (Leipzig 1930); *E. Ermatinger*, Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung: Hdb. der Kulturgeschichte, hrsg. von *H. Kindermann*, Abt. 1 (Potsdam 1934/35); *H. M. Wolff*, Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung (Bern 1949); *H. Schöffler*, Deutscher Geist im 18. Jh. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte (Göttingen 1956); *W. Krauss*, Studien zur deutschen und französischen Aufklärung (Berlin 1963); *F. Valjavec*, Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jh. (München ²1945); *E. Winter*, Der Josefinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgesch. Österreichs 1740—1848: Prager Studien ... zur Geistes- u. Gesinnungsgeschichte Ostmitteleuropas (Brünn - München 1943).

deutschen Ländern, so doch hier neben Italien mit besonderer Großartigkeit, in der Musik und der Architektur bei aller Weltlichkeit Denkmäler der religiösen Überlieferung geschaffen. Die sich aus solchen geschichtlichen Bedingungen ergebende zeitliche Differenz der deutschen Aufklärung gegenüber der westeuropäischen hatte zur Folge, daß die geistige Bewegung sich mit den Extremen der westlichen Spätaufklärung und vor allem mit der terroristischen Phase der Französischen Revolution konfrontiert sah und dem restaurativen Denken zugänglich wurde, freilich in der Romantik dann auch revolutionäre Momente eigener Art hervorbrachte.

Wichtige Zentren der deutschen Aufklärung wurden die Universitäten in dem seit 1680 brandenburgischen Halle (1694) und in Göttingen (1737)[71], dessen welfische Herrscher seit 1714 in Personalunion Könige von England waren, was nicht ohne Einfluß auf die an der Universität gelehrte Staats- und Geschichtswissenschaft blieb. 1751 wurde die Göttinger Akademie gegründet, eine der bedeutendsten unter den deutschen Gründungen, die nach der unter Mitwirkung von Leibniz entstandenen Berliner Akademie (1700) geschaffen wurden[72]. Seit 1732 erschienen die „Göttingische Zeitungen von Gelehrten Sachen", die als „Göttingische Gelehrte Anzeigen" das führende Organ der liberalen Wissenschaft in Deutschland wurden. Unter den zahlreichen, sich besonders an die bildungseifrige Frauenwelt wendenden „Moralischen Wochenschriften" in Deutschland hatten „Die vernünftigen Tadlerinnen" (seit 1725) J. Ch. Gottscheds (1700—66) mit ihrem der Wolffschen Philosophie verpflichteten Rationalismus großen Erfolg, unter Konkurrenz der von den Schweizern J. J. Bodmer (1698—1783) und J. J. Breitinger (1701—76) herausgegebenen „Discourse der Mahlern" (seit 1721), die Gottscheds rationalistische Poetik kritisierten. 1773 begann der von Ch. M. Wieland (1733—1813) herausgegebene „Teutsche Merkur" als Organ dezidierter Aufklärung zu erscheinen[73]. Nach dem „Lexicon universale" (1697) des Baselers J. J. Hofmann repräsentierte „der Zedler", das „Große Vollständige Universallexikon aller Wissenschaften und Künste" (1732/50), den Stand der Allgemeinbildung und zugleich den Unterschied zum Geist der allerdings erst in den beiden folgenden Jahrzehnten publizierten französischen Enzyklopädie. Der wichtigste Propagandist aufkläre-

[71] *K. Hunger*, Die Bedeutung der Universität Göttingen für die Geschichtsforschung am Ausgang des 18. Jh. (phil. Diss. Leipzig 1933); *G. v. Selle*, Die Georg-August-Universität zu Göttingen. 1737—1937 (Göttingen 1937).

[72] *A. Kraus*, Vernunft u. Geschichte — Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh. (Freiburg i. Br. 1963).

[73] *L. Salomon*, Geschichte des dt. Zeitungswesens, 3 Bde (Oldenburg 1900/06), Bd I; *J. Kirchner*, Die Grundlagen des dt. Zeitschriftenwesens mit einer Gesamtbibliographie der dt. Zeitschriften (Leipzig 1931); *ders.*, Das dt. Zeitschriftenwesen, seine Geschichte und seine Probleme, 2 Tle (²1958/62), Tl 1; *F. Hertz*, The Development of the German Public Mind, 2 Bde, II: The Age of Enlightenment (London - New York 1957); *D. Freiberg*, Der Wiener literarische Journalismus im 18. Jh. (phil. Diss. masch. Wien 1954).

rischen Geistes in Deutschland war jedoch der Berliner Verlags-Buchhändler Friedrich Nicolai, der seit 1765 die Zeitschrift „Allgemeine deutsche Bibliothek" (106 Bde) herausgab, seit 1761 die „Briefe, die neueste Literatur betreffend", woran unter anderem auch G. E. Lessing mitarbeitete. 1788 erschien seine „Öffentliche Erklärung über seine geheime Verbindung mit dem Illuminatenorden", der 1776 von dem Ingolstädter Professor A. Weishaupt gegründet worden war, aber 1783 verboten wurde.

Zusammen mit Descartes und Spinoza ist Gottfried Wilhelm Leibniz (1646—1716) [74], nach seiner Mainzer Zeit und Reisen (ab 1672) nach Paris und London Bibliothekar in Hannover (1676), der bedeutendste Philosoph der vorkantischen Zeit. Selbst Naturwissenschaftler und wie Descartes Mathematiker, setzte er sich kritisch mit dem anticartesianischen Empirismus des J. Locke auseinander („Nouveaux essais sur l'entendement humain", posthum 1765) und versuchte, in seiner „Monadologie" (1714) sowohl den Dualismus des Descartes wie den Monismus Spinozas zu überwinden, indem er das Universum als in „prästabilierter Harmonie" verbundene, aber je „fensterlose" immaterielle Monaden auffaßte, die als nicht zusammengesetzte Einheiten „nur mit einem Schlag entstehen oder vergehen", das heißt nur durch Schöpfung entstehen oder durch Vernichtung untergehen können [75], und in aufsteigender cartesianischer „Deutlichkeit und Klarheit" — der Mensch auf einer Mittelstufe ist undeutlich im Sinnlichen, daher nur bedingt klar im Vernünftigen — bis hinaus zu Gott als der ungeschaffenen „Zentralmonade" geordnet sind. Während Gott für die „Werke der Natur" der „Erfinder und Baumeister" genannt wird, „zeigt sich Gott auf der anderen Seite als König und Vater der verstandesbegabten Substanzen, deren Seele nach seinem Bild geformt ist" [76]. Einem Hauptproblem der ganzen Epoche, der Frage nach der Herkunft des Übels in der Welt (so bei Shaftesbury, Pope, Rousseau, in seiner Weise auch bei Voltaire), hat sich vor allem Leibniz in seinem gegen P. Bayle gerichteten „Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (Amsterdam 1710) gewidmet: Die Welt ist notwendig unvollkommen, weil sie notwendig begrenzt ist. Wie die Monadologie und die Theodizee an den entscheidenden Stellen theologisch operieren, so ist auch Leibnizens Verhältnis zur

[74] Ausg.: *Leibniz*, Sämtl. Schr. u. Briefe, hrsg. von der Preuß. Akad. d. Wiss., 40 Bde (Darmstadt 1924 ff); *Leibniz*, Philosophische Werke, hrsg. von *A. Buchenau - E. Cassirer:* Philos. Bibliothek (Leipzig 1924 ff); „Apokatastasis panton" vgl. *M. Ettlinger.* — Lit.: *W. Dilthey*, Leibniz und sein Zeitalter: Ges. Schriften III (Stuttgart - Göttingen [2]1959) 1—80; *M. Ettlinger*, Leibniz als Geschichtsphilosoph (München 1921); *W. Conze*, Leibniz als Historiker (Berlin 1951); *J. O. Fleckenstein*, G. W. Leibniz. Barock und Universalismus (Thun - München 1958); *H. H. Holz*, Leibniz: Urban-Bücher 34 (Stuttgart 1958); *R. Wisser*, Leibniz u. Vico (Phil. Diss. masch. Mainz 1954); *W. H. Barber*, Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire; a Study in French Reactions to Leibnizianism (Oxford 1955).
[75] Ausg.: *E. Cassirer* II 435.
[76] Ebd. II 63.

Geschichte religiös begründet. Sein Vertrauen auf den Fortschritt der Menschheit im Sinne eines unendlichen Prozesses gründet letztlich im Glauben an einen göttlichen Weltplan: „Es ist der göttlichen Harmonie unangemessen, öfters auf der gleichen Saite fehlzugreifen." [77] So rationalistisch diese philosophische Theologie ist, die Unterscheidung der beiden Weisen der Wahrheit, der „vérités de fait" und der „vérités de raison", verhindert eine Rationalisierung des Glaubens im Sinne Tolands oder Tindals; entgegen dem historischen Pyrrhonismus sind die vérités de fait wirkliche Wahrheiten, zu denen auch die Glaubenswahrheiten der Offenbarungsgeschichte gehören. Nicht mehr in die Tiefe der Fragestellung Leibnizens reicht der an diesen anknüpfende und 1706 an der Universität Halle von ihm favorisierte Christian Wolff (1679—1754), der in Reaktion auf den Psychologismus wieder Elemente „der zuvor ganz zurückgedrängten Scholastik" aufgriff [78]. Er stieß wegen einer Rede über die chinesische Moralphilosophie mit der Orthodoxie zusammen und wurde zufolge ihrer Hetze 1723 von Friedrich Wilhelm I. aus Halle verbannt, wohin er 1740 dank Friedrich II. aus Marburg zurückkehren konnte. Nicht zuletzt wegen dieses Konfliktes, vor allem aber wegen seiner in die deutsche Geisteslandschaft passenden versöhnlerischen Haltung gewann Wolff großen Einfluß, der insbesondere auch nach Rußland ausstrahlte („Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" [1719]). Sein Kollege in Halle, dorthin vor der Leipziger Orthodoxie geflüchtet, war der Jurist Christian Thomasius (1655—1728) [79], dessen Naturrechtslehre den seit Hugo Grotius in Gang gekommenen Prozeß der Rationalisierung fortsetzte und von den inneren moralischen Pflichten die juristischen absonderte. Der seinen Schüler weit überragende Lehrer des Thomasius, Samuel Pufendorf (1632—94; 1661 erster deutscher Professor des Natur- und Völkerrechts in Heidelberg, 1668 in Lund, 1677 Hofhistoriograph in Stockholm, 1688 in Berlin) [80], hatte in seinem Hauptwerk „De Jure Naturae et Gentium" (1672) in europäischer Wirksamkeit bereits die Trennung von der Theologie begründet, das primum principium zwar als den göttlichen Willen, praktisch aber als den absoluten Staat definiert (es ist „der Gipfel menschlicher Leistung, wenn man, gestützt auf die Kräfte eines ganzen Staates, sagen kann, daß man keinen Höheren anerkennt") [81], aber in seiner Pflichtenlehre eine konservative Haltung gezeigt. Doch immer noch behalten in den deutschen Ländern die theologischen Fragen einen Vorrang. Daß Leibnizens auf die Theologie hin orientierte

[77] Fragment „Apokatastasis panton" (1715); vgl. Anm. 74. [78] *M. Wundt* a. a. O. 124.
[79] *E. Wolf*, Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte (Tübingen [4]1963) 371—423 (mit Lit.).
[80] Ebd. 311—370 (mit Lit.); *H. Rabe*, Naturrecht u. Kirche bei Samuel von Pufendorf (Tübingen 1958); *H. Welzel*, Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs (Berlin 1958).
[81] De Jure Nat. et Gent. II 2 § 4.

Philosophie bis auf Kant hier beherrschend blieb, zeigt sich noch in Gotthold Ephraim Lessings (1729—81)[82] Schrift „Das Christentum der Vernunft" (1753); aber der lutheranische Pastorensohn, der einen beträchtlichen Teil seiner literarischen Arbeit der Auseinandersetzung mit dem christlichen Offenbarungsglauben widmete, stand im Schnittpunkt sehr verschiedenartiger Strömungen, beeindruckt von P. Bayle und zeitweise auch Voltaire, anderseits von der Philosophie Spinozas. Obwohl er in der Schrift „Über die Entstehung der geoffenbarten Religionen" (1755) die Übereinstimmung mit der „Natürlichen Religion" als Maßstab setzte, hielt er, sich hier vom französischen Deismus unterscheidend, an der geschichtlichen Notwendigkeit der in seinem Sinne zugleich wahren und falschen positiven Religionen fest — Gedanken, die er dann in der „Erziehung des Menschengeschlechts" (1780) vertiefte. Mehr hier als in der Polemik mit dem Hamburger Pastor J. M. Göze, veranlaßt durch Lessings Edition der radikal rationalistischen „Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten" (des Orientalisten H. S. Reimarus [† 1768]; 1774/78), drückt sich Lessings spezifisches Verhältnis zum Christentum aus. Es geht ihm nicht darum, abstrakt-spekulativ die Offenbarungswahrheit in den vernünftigen Begriff zu bringen, sondern um die in der Analogie zur Heilsgeschichte gesehene Erziehung der Menschheit durch die Stadien der Offenbarung hindurch (vor deren unzeitiger Preisgabe Lessing warnt) hin zur gottgegebenen Vernunft, die eine Kategorie der Zukunft ist, das „neue ewige Evangelium"[83], das Lessing unter Hinweis auf Joachim von Fiore beschwört. Wie Lessings „Natürliche Religion" unterscheidet sich auch sein Begriff der Toleranz von der Indifferenz der französischen Spätaufklärung; das Modell für „Nathan den Weisen" ist der dem jüdischen Glauben treu gebliebene philosophische Schriftsteller Moses Mendelssohn (1728—86)[83a]. Aufklärung als Geschichte, wie in der „Erziehung des Menschengeschlechts", war das Lebensthema Johann Gottfried Herders (1744—1803)[84], nur daß der Bückeburger Konsistorialrat (1771/76) christlicher zu sprechen schien, wenn er in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" (1774) die Differenz

[82] *A. v. Arx*, Lessing und die geschichtliche Welt (Frauenfeld 1944).

[83] Erziehung des Menschengeschlechtes, § 86. — So übersteigt Lessing den Gegensatz von Vernunft und Geschichte, eines der Hauptprobleme der Epoche. „Die Form der Zeitlichkeit als solche ist kein Gegensatz zum Sein" (*E. Cassirer* a. a. O. 256).

[83a] Lessing ist das beste Beispiel für die Bemerkung Cassirers (a. a. O. 218 f), daß die Toleranz nur bei den kleinen Geistern Indifferentismus war, bei den bedeutenden aber das Pathos der Wahrheit, die von jeder nur partiellen Orthodoxie abgesetzt werden sollte.

[84] Sämtliche Werke, hrsg. von *B. Suphan*, 33 Bde (Berlin 1877/1913). — Lit.: *Th. Litt*, Die Befreiung des geschichtl. Bewußtseins durch J. G. Herder (Leipzig 1943); *A. Gillies*, Herder. Der Mensch und sein Werk (dt. Hamburg 1949); *D. W. Joens*, Begriff u. Problem der histor. Zeit bei J. G. Herder: Göteborgs Universitets Arskrift 62.5 (1956); *J. G. Herder*, Mensch und Geschichte. Sein Werk im Grundriß, hrsg. von *W. A. Koch* (Stuttgart 1957).

zwischen der biblischen und der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Natur ermitteln will oder wenn er in „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" (1774) diese mit der Theologie vermischt (der geplante zweite Teil dieser Schrift „Religion, Christus, Ende der Welt mit einer glorreichen seligen Entwicklung" wurde nicht ausgeführt). Aber wenn auch erst in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784/91) des Generalsuperintendenten in Weimar (seit 1776) die christliche Religiosität hinter einem die Romantik einleitenden Begriff der Allnatur zurücktritt, wie F. Meinecke hervorhebt, und nun Jesus als Lehrer der „echtesten Humanität" bezeichnet wird, so gilt doch für das ganze Unternehmen J. G. Herders, was Kant in seiner Kritik der „Ideen" vermerkt: „... eine in Auffindung von Analogien fertige Sagazität ... verbunden mit der Geschicklichkeit, für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen"[85]. Immanuel Kant (1724—1804)[86] selbst, dessen Kritik der Metaphysik und der Erkenntnisgrundlagen von der Aufklärung (D. Hume) herausgefordert ist, diese *insofern* „überwindet", als sie ihr auf den Grund zu gehen versucht und sie mit der berühmten Definition „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (1784) zum universalen Prinzip erhebt, hat mit dem Essay „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786 in der „Berlinischen Monatsschrift") die Lessingsche Methode der Interpretation auf die Kapitel 2—4 der Genesis angewendet, ohne Herders Gefühligkeit, aber auch ohne den geschichtlichen Sinn, mit dem Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" die Offenbarungsgeschichte gelten läßt. Indem Kant freilich die Übertretung des Gebotes als „ersten Versuch einer freien Wahl" deutet, der mit der „Entlassung aus dem Mutterschoße der Natur" verbunden ist, hat er gründlicher als Voltaire und Herder den Menschen in seiner Geschichtlichkeit definiert. Mit dem Sündenfall tritt der Mensch „aus dem Zeitabschnitt ... des Friedens in den der Arbeit und der Zwietracht, als das Vorspiel der Vereinigung der Gesellschaft"; aber das Ziel, der Gebrauch der Vernunft, wird (wie es in der 1784 ebd. erschienenen Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" ausgedrückt ist) nicht im einzelnen, ja gegen den einzelnen in der Gattung erreicht, im „Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit der Menschen", der aus der Geschichte „die Aufklärung als ein großes Gut" „entspringen" läßt. Die Enttheologisierung der Geschichte ist hier radikal. Aber zugleich will Kants „Idee zu einer allgemeinen Ge-

[85] Insel-Ausgabe 1, S. 243.

[86] Ausg.: Außer der Berliner Akademie-Ausg.: Philos. Bibliothek, hrsg. von *K. Vorländer* u. a., 10 Bde (Leipzig 1903 ff); Ausg. von *E. Cassirer*, 11 Bde (Berlin 1912/22); Ausg. von *W. Weischedel*, 6 Bde (Frankfurt 1956 ff). — Lit.: *Th. Litt*, Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt (Heidelberg ²1949); *G. Söhngen*, Die Theologie im „Streit der Fakultäten": Die Einheit in der Theologie (München 1952).

schichte..." verhindern, daß die Geschichte als „ein planloses Aggregat menschlicher Handlungen" aufgefaßt wird, ein nicht nur historiographisches Problem, das von dem mit J. G. Herder verfeindeten Göttinger Historiker August Ludwig Schlözer (1735—1809)[87] ausdrücklich erörtert wurde (vgl. unten). Stärker als in dem moralischen Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) — durch preußische Kabinettsordre als „Herabwürdigung des Christentums" unterdrückt — wird in den beiden oben genannten Schriften Kants aus den Jahren 1784 und 1786 die Auseinandersetzung mit der religiösen Überlieferung deutlich, deren abendländische Themen freilich die leitenden Ideen des kritischen Denkens in den großen Werken Kants bleiben: Seele, Welt, Gott — Unsterblichkeit, Freiheit, Gott (G. Söhngen).

Eher noch konservativer als in den Ländern des Reiches stellt sich die Aufklärung in der *Schweiz* dar, wobei das unterschiedliche geistige Klima in den Städten eine Rolle spielt; insbesondere die deutschsprachige Schweiz war mehr praktisch als spekulativ orientiert[88]. Zuerst entstanden Freimaurerlogen in der französischen Schweiz, in Genf und Lausanne, dann in Basel und Zürich, während Bern den Orden verbot. In allen diesen Städten (außer Basel) werden Akademien gegründet. Daß der „Helvetischen Gesellschaft" (1761)[89] Mitglieder aus beiden Bekenntnissen angehören konnten, war ein erster Schritt über den noch lange anhaltenden schweizerischen Konfessionalismus hinaus. Zu den bedeutendsten Gestalten der modernen Wissenschaft in der Schweiz gehören die Brüder Jakob (1654—1705) und Johann Bernoulli (1667—1748), Mathematiker in Basel. Jakob Bernoulli, zuerst Pfarrer, in Frankreich, den Niederlanden und England gereist, trug das bislang unterdrückte kopernikanische Weltbild vor, betrachtet jedoch, ganz im Geiste I. Newtons, die mathematischen Gesetze als eine natürliche Offenbarung Gottes. Als repräsentativ für die französische Schweiz darf Jean-Alphonse Turretini (1671—1733) gelten, Theologe und Naturwissenschaftler in Genf, der eine orthodox gemäßigte, auf die Begründung der Sittlichkeit bedachte Aufklärung vertrat. Ein Schüler Johann Bernoullis wurde nach seinem medizinischen Studium in Tübingen und Leiden der

[87] *T. Benz*, Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jh. An Hand einer Auswahl (Wuppertal-Elberfeld 1932, auch Phil. Diss. Bonn 1932).

[88] *P. Wernle*, Der schweizerische Protestantismus im 18. Jh., 3 Bde (Tübingen 1923/25; behandelt auch die Aufklärung); *H. Hubschmid*, Gott, Mensch u. Welt in der schweizerischen Aufklärung (Affoltern 1950, auch Phil. Diss. Bern 1950); *E. Fueter*, Geschichte der exakten Wissenschaften in der schweizerischen Aufklärung, 1680—1780 (Aarau 1941); *R. Feller*, Geschichte Berns III (Bern 1955) 575 f; *M. Wehrli*, Das geistige Zürich im 18. Jh. (Zürich 1943); *P. Kälin*, Die Aufklärung in Uri, Schwyz und Unterwalden im 18. Jh. (Schwyz 1945, auch Phil. Diss. Freiburg i. Ue. 1945); *L. Weber*, Pädagogik der Aufklärungszeit (Frauenfeld 1941), behandelt vor allem J. Locke und Rousseau; er bringt ein besonderes Kapitel über „Die Aufklärung in der Schweiz" (52—103).

[89] *H. Nabholz*, Die Helvetische Gesellschaft 1761—1848 (Zürich 1961).

Berner Patrizier Albrecht v. Haller (1709—77), der seine naturforscherlichen Beobachtungen zugleich als dichterischen Eindruck schilderte (Lehrgedicht „Die Alpen"), mit seinen anatomischen Forschungen in Schwierigkeiten kam, 1738 Professor in Göttingen wurde und sich erst 1753, international berühmt, in seine Heimatstadt zurückzog. Er gehört zu den Präformationisten, für die in der Keimzelle das Tier en miniature vorgebildet ist („Elementa physiologiae corporis humani", 8 Bde [Bern 1757/66]), und polemisierte gegen die „gottlose Meinung" des La Mettrie von der Seele („De partibus corporis humani, sensibilibus et irritabilibus"). Lockeschen Empirismus mit der Präformationstheorie zu verbinden verstand der Genfer Charles Bonnet (1720—93), der wegen seiner „Palingénésie philosophique" (1769) und der darin erstrebten Verbindung von Offenbarungsglauben und Empirie von Voltaire kritisiert wurde. Der als Zwanzigjähriger wegen seiner Forschung über die Vermehrung der Blattläuse zum korrespondierenden Mitglied der Pariser Akademie berufene Biologe entwarf eine Theorie von den Stufen der Natur, geordnet nach der Vollkommenheit der Organisation, dabei auch die Engel nicht ausschließend („Idée d'une échelle des êtres naturels" [1745]), und hielt einen „immerwährenden Fortschritt aller Arten auf eine höhere Vollkommenheit hin" [90] für möglich. In der Tradition des Baseler Humanismus lebte der Naturrechtler und Historiker Isaac Iselin (1728—82) [91], 1747 in Göttingen, 1752 in Paris, wo er J.-J. Rousseau kennenlernte, dessen Kulturkritik er ablehnte. Aufgewachsen in der Philosophie Christian Wolffs, vertrat er eine Nützlichkeitsethik, tief beeindruckt vom „Esprit des lois". In den dreißiger Lebensjahren wandelte sich nach einer Erkrankung sein Verhältnis zur Aufklärung: Voltaire erschien ihm als „geistreicher Vergifter der menschlichen Herzen" (1764 kam nach langen Vorarbeiten die „Geschichte der Menschheit" heraus).

Die südeuropäischen Länder sind das Ausstrahlungsfeld der französischen Aufklärung, die jedoch dort nur eine gesellschaftlich begrenzte Wirkung hat, am ungehemmtesten in *Portugal* [92] unter der Herrschaft Pombals (1699—1782; seit 1756 Premierminister). In *Spanien* [93] wird unter Karl III. (1759/88) die Lektüre der Werke von Montesquieu, Voltaire und Rousseau

[90] Palingénésie III 3; *R. Savioz*, La philosophie de Charles Bonnet (Paris 1948).

[91] *U. Im Hof*, I. Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der „Geschichte der Menschheit" von 1764 (Basel 1947); *ders.*, I. Iselin u. die Spätaufklärung (Basel - München 1967).

[92] *H. Juretschke*, Die Aufklärung und innere Entwicklung in Spanien und Portugal von 1700—1808: Historia Mundi IX (Bern - München 1960) 135—157.

[93] Vgl. ebd.; *O. V. Quiroz-Martínez*, La introducción de la filosofía moderna en España; el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII (México 1949); *R. Ceñal*, Cartesianismo en España: Revista Universidad de Oviedo (1945) 5—17; *P. Mérimée*, L'influence française en Espagne au XVIII[e] siècle (Paris 1936); *L. Rodríguez*, La recepción e influjo de la Filosofía de Locke en España: Revista de Filosofía 14 (1944) 359—381; *M. Defourneaux*, L'inquisition espagnole et les livres français au XVIII[e] siècle (Paris 1963).

zum Ausweis fortschrittlicher Gesinnung; englische Aufklärer wurden übersetzt (zu Lateinamerika: S. 288—294). Aus den gleichen Quellen schöpft der Import aufklärerischen Geistes nach *Italien*[94], wo aber der Jansenismus das eigentliche kritische Element darstellt. Die eigene der Moderne zugewandte Literatur der südeuropäischen Länder befindet sich auf der Skala von einer kritischen katholischen Reform bis zu einem mit Ausnahme Portugals gemäßigten Rationalismus. Epoche in der naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre machte der italienische Arzt und Physiologe Mariello Malpighi (1628—94, 1691 von Innozenz XII. zum Leibarzt ernannt), indem er mikroskopisch das Ei des Huhns und der Seidenraupe untersuchte, die Hypothese von der universalen Einheit der Entwicklungsgesetze in Pflanzen- und Tierwelt aufstellte, aber dafürhielt, daß man, da „das Wesen der Dinge in Dunkel gehüllt ist", empirisch die „ganze Reihe der Erscheinungen durchlaufen" müsse („Anatome plantarum", 2 Bde, London 1675/79)[94a]. Eine einsame Gestalt in seinem Jahrhundert, mißverstanden auch von vielen seiner späteren Entdecker, ist der geniale Geschichtsdenker Gianbattista Vico (1670—1744)[95], geringgeachteter Professor der Rhetorik in seiner Heimatstadt Neapel, der in seiner „Scienza nuova" (1725, verändert 1744) gegen das geometrische Denken des Cartesianismus und in Anknüpfung an Augustinus versuchte, die „eine ideale, ewige Geschichte, nach der die Geschichten aller Völker zeitlich ablaufen", zu entdecken. Während der Mensch die Ordnung der Natur, in der Gott „frei und schrankenlos" herrscht, nicht erkennen kann, kann er die Welt

[94] *C. Ottaviano*, L'unità del pensiero cartesiano e il Cartesianismo in Italia (Padua 1943); *H. Bedarida - P. Hazard*, L'influence française en Italie au XVIII[e] siècle (Paris 1934); *E. Codignola*, Illuministi, giansenisti, giacobini nell'Italia del settecento (Florenz 1947); *M. Fubini* (Hrsg.), La cultura illuministica in Italia (Turin 1957); *F. Catalano*, Illuministi et Giacobini del Settecento italiano (Mailand 1959); *F. Venturi*, Le siècle des lumières en Italie: Cahiers d'Histoire mondiales 8 (Paris 1960); *A. Noyer-Weidner*, Die Aufklärung in Oberitalien (München 1957); *E. W. Cochrane*, Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies. 1690—1800 (Rom 1961); *ders.*, French Literature and the Italian Tradition in 18th Century Tuscany: J. of the History of Ideas 22 (Lancaster, Pa. 1962).

[94a] *M. Cardini*, La vita e l'opera di Marcello Malpighi (Rom 1927).

[95] Ausg.: Opere, ed. *B. Croce - G. Gentile - F. Nicolini*, 11 Bde (Bari 1911/41); Scienza nuova, dt.: Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker. Nach der Ausg. v. 1744 übers. von *E. Auerbach* (München 1924; Nachdr. Berlin 1965). — Lit.: *B. Croce*, La filosofia di G. Vico (Bari 1911, [5]1953), dt.: Die Philosophie G. Vicos. Nach der 2. Aufl. übers. von *E. Auerbach - Th. Lücke* (Tübingen 1927, Reprint Aalen 1965); *R. Stadelmann*, Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos: Geistige Welt, Vjschr. für Kultur- u. Geisteswiss. (München 1947; beste Arbeit über Vicos Christentum); *E. de Negri*, Theologien des Historismus [Vico u. Hegel]: Roman. Forschungen 62 (1950) 277—293; *G. B. Vico*, La scienza nuova e opere scelte. A cura di *N. Abbagnano* (Turin 1952); *H. J. Daus*, Selbstverständnis u. Menschenbild in den Selbstdarstellungen G. B. Vicos u. P. Giannones; ein Beitrag zur Gesch. der italienischen Autobiographie (Genf 1962, auch Phil. Diss. Köln); *B. Croce*, Bibliografia vichiana (Neapel 1904); *ders.*, Bibliografia vichiana, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, 2 Bde (Neapel 1947/48).

der Geschichte, die er selbst gemacht hat, erkennen; da aber die Menschen, „Gegenteiliges beabsichtigend", erst durch die Vorsehung zur gerechten Gesellschaft geführt wurden, muß der Gegenstand der „Neuen Wissenschaft" eine „vernünftige Theologie der göttlichen Vorsehung in der Geschichte" sein [96].

Vorwiegend rezeptiv gegenüber der Aufklärung waren auch die *skandinavischen Länder*. Stockholm hat den Ruf, für große Ausländer eine (wenn auch nicht immer glückbringende) Stätte der Zuflucht (so für Descartes) oder der Wirksamkeit (so für Pufendorf) gewesen zu sein. Der Sohn eines schwedischen Landpfarrers, der Arzt Carl v. Linné (1707—78) [97], den während seines Studiums in Uppsala der Theologe Olaf Celsius zu einem Werk über die biblischen Pflanzen heranzog, hat seine Heimat an hervorragender Stelle in die Geschichte der Naturwissenschaften eingetragen, wenn auch viele seiner Werke in den Niederlanden erschienen, wo er in Leiden die botanischen Sammlungen studiert hatte. Er versuchte ein natürliches System der Lebewesen zu entdecken, in dem ihre „vernünftige Ordnung" sichtbar wird, und wählte für die Pflanzenwelt, wenn auch nicht exklusiv, die Fortpflanzungsorgane als Prinzip der Einteilung. In den „Fundamenta botanica" (1736) findet sich als These 157 der für die Theorie der Artkonstanz klassische Satz: „Species tot sunt, quot diversas formas ab initio produxit infinitum Ens, quae formae produxere plures et sibi semper similes." Später hat Linné ähnlich wie Buffon diese Theorie aufgegeben und die Neuentstehung von Arten für möglich gehalten. Bezeichnend für den aufklärerischen Optimismus ist die Übertragung absolutistischer Vorstellungen in die Natur, wo Gottes „Polizeiaufsicht" herrscht und die Tiere die Pflicht haben, das „Gleichgewicht unter den Pflanzen zu erhalten", „so daß die Vollkommenheit des Schöpfers überall in ihrem vollen Glanz erstrahlen kann" („Politia naturae", Uppsala 1760).

Ein ähnliches Bild wie Nord- und Südeuropa bietet auch Osteuropa in der Geschichte der Aufklärung. In *Polen* kam es zufolge der politischen Geschichte erst gegen Ende des 18. Jh. zu einem stärkeren Einfluß der französischen Aufklärung, insbesondere Rousseaus. Früher und stärker wurde die Aufklärung, freilich in angepaßter Form, in *Rußland* [98] rezipiert und auch zu einem Moment in der eigenen Literatur. Sie war in einem

[96] Übers. von *E. Auerbach* (vgl. Anm. 95) 44.

[97] *K. Hagberg*, Carl Linnaeus (Stockholm 1939), dt. C. Linné, Ein großes Leben aus dem Barock, übers. von *Th. Dorenburg* (Hamburg ²1946); *E. Malmeström*, Die relig. Entwicklung und die Weltanschauung C. von Linnés: ZSTh 19 (1943) 31—58.

[98] *R. Wittram*, Peter I., Czar und Kaiser. Zur Geschichte Peters des Großen in seiner Zeit II (Göttingen 1964); *H. Jablonowski*, Die geistige Bewegung in Rußland in der 2. Hälfte des 18. Jh.: Collana di Ricerche Slavistiche 2 (1962); *A. S. Vucinich*, Science in Russian Culture, I: A history to 1860 (Stanford, Calif. 1963); *M. Raeff*, Origins of the Russian Intelligentsia, the 18th Century Nobility (New York 1966); *E. Haumant*, La culture française en Russie, 1700—1900 (Paris ²1910).

Land ohne Bürgertum ein von oben her initiierter Prozeß. Im Geiste Peters d. Gr. (1689/1725) wurde die Akademie der Wissenschaften in Petersburg[99] gegründet, die jedoch lange auf ausländische Gelehrte angewiesen war. Eine bedeutende Rolle spielte die westliche Naturrechtslehre, der jedoch durch die sakrale Herrschaftsauffassung in Rußland Grenzen gesetzt waren. Suvalov, der Minister Elisabeths (1741/62), der Tochter Peters d. Gr., die in Moskau die erste russische Universität gründete (1755), beauftragte Voltaire mit der „Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand" (1759/63). Unter dieser Zarin wurde M. V. Lomonosov (1711—65)[100], der als Anhänger der auch sonst in Rußland verbreiteten Philosophie Christian Wolffs eine unorthodoxe Religiosität mit einem optimistischen Rationalismus verband, Professor der Akademie in Petersburg. Prinzessin Sophie Auguste von Anhalt-Zerbst, als Zarin Katharina II. (1762/96), öffnete den Hof der französischen Aufklärung. Erst in ihrer Zeit konnte die von V. N. Tatiscev 1686/1705 verfaßte fünfbändige „Geschichte Rußlands von den ältesten Zeiten an" (1768 ff) erscheinen, deren theologisch-philosophische Einsprengungen eine antikirchliche Kritik und die Prinzipien der „Natürlichen Religion" vertreten. Katharina las Pierre Bayle und Montesquieu, korrespondierte mit Voltaire, Diderot, d'Alembert und ließ Freimaurerlogen zu. Gewiß waren die Auswirkungen dieser Literatur eingeschränkt. Aber was französische Hauslehrer mit der durch die Aufklärung zum europäischen Bildungsmedium gewordenen französischen Sprache in die aristokratische Bildungsschicht trugen, läßt sich in der neueren Geschichte Rußlands als wirksames Moment weiterverfolgen.

Schöpfung und Naturgesetz — Heilsgeschichte und Welt der Geschichte

Die anstößigen Sätze des christlichen Glaubens sind für die Aufklärung die gleichen wie für die antiken Gegner des Christentums und für die theologische Diskussion der Gegenwart: die Erbsünde, die Inkarnation und die Auferstehung. Der deistische Gottesbegriff läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen. Er ist von zwei geistesgeschichtlichen Momenten umschrieben: von der Erkenntnis der universalen Gesetzlichkeit der Welt als Natur und von der Erfahrung einer pluralen, in ihren Gesetzen (dem ricorso Vicos oder dem verschieden vorgestellten Fortschritt) erkennbaren oder in ihrem Zusammenhang unerkennbaren (so P. Bayle) Welt der Geschichte, die sich nicht mehr deckt mit der Welt der christlichen Heilsgeschichte. Der Begriff der providentia divina, auch wenn er, nament-

[99] *E. Amburger,* Beiträge zur Geschichte der deutsch-russ. kulturellen Beziehungen (Gießen 1961).

[100] *M. V. Lomonosov - A. L. v. Schlözer - P. S. Pallas,* Deutsch-russ. Wissenschaftsbeziehungen im 18. Jh. Hrsg. von *E. Winter* u. a. (Berlin 1962).

lich in der Spätaufklärung, vielfach als eine moralistisch abgezweckte Leerformel gebraucht wird, bleibt bei bedeutenden Denkern wie Descartes, Newton, Leibniz oder Vico als Problem gestellt, das eine monistische Weltformel verhindert. An der Differenz des Menschen gegenüber der Welt wird, abgesehen von den Vertretern eines radikalen Materialismus, festgehalten, wie verschieden auch die Auffassungen von der „Seele" sind. Die Einheit der Menschheit wird, auch wenn die durch die Natur oder die Geschichte bedingten Unterschiede der Sitten, Gesetze und Sittlichkeit hervorgehoben werden (so bei Montesquieu), nicht in Frage gestellt, soll vielmehr über alle historischen Besonderungen hinweg neu begriffen werden.

Beide idealtypischen Formen, in denen ein fundamentaler Konflikt zwischen Überlieferung und Gegenwart ausgetragen werden kann, sind in der Aufklärung dargestellt: die Harmonisierung und die Polemisierung des Gegensatzes, beide auf hohem oder niedrigem Niveau. Berühmt geworden ist der anglikanische Bischof J. Butler mit seiner versöhnlichen Schrift „The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature" (1736)[101]. Ein klassischer Repräsentant entschiedener Trennung der Bereiche ist Pierre Bayle, dessen calvinistische Tradition aber bislang wohl unterschätzt worden ist. Er verlangt, daß die difficultés de la raison allein von der raison ausgetragen werden. Den Christen aber sagt er, und es besteht kein Grund, dies als eine Verhöhnung zu interpretieren: „C'est aux Métaphysiciens à examiner s'il y a un Dieu et s'il est infaillible; mais les Chrétiens, en tant que chrétiens, doivent supposer que c'est une chose déjà jugée." Und in paulinischer Sprache schreibt er, gar nicht so weit entfernt von Pascal, über Jesus: „Il a voulu que son Évangile choquât", die Religion und nicht weniger die Aphorismen der Heiden[102]. Einem, der den trinitarischen Glauben retten, aber die Erbsünde preisgeben will, gilt Bayles hartes „Alles oder nichts". Dennoch wird man von oberflächlicher Verharmlosung des Konfliktes die geistige Anstrengung der Epoche unterscheiden müssen, mit der sie die Kontinuität der Überlieferung im Austrag der Krise bewahren wollte. Diese Anstrengung läßt sich in zwei entscheidenden Problemkreisen andeuten.

Die Gesetze der Mathematik und Physik konnten als das Werk des factor coeli et terrae, des Weltbaumeisters, verstanden werden, und wie sich Leibniz ausdrücklich als „christlicher Mathematiker" bezeichnete, so hat Newton den „an allen Orten gegenwärtigen" Gott als den genannt, der „alle Dinge lenkt und alle Dinge kennt, die sind oder geschaffen werden können"[103]. Das Problem bestand jedoch in der Mathematisierbarkeit des

[101] *J. L. Murphy*, The Influence of Bishop Butler on Religious Thought: ThSt 24 (1963) 361—401.

[102] Im Eclaircissement zum Art. „Pyrrhonisme": DHGE.

[103] Vgl. *H. Lange*, Physik II, 212, nach *W. C. Dampier* a. a. O. 210: „Er lenkt alle Dinge und kennt alle Dinge, die sind oder geschaffen werden können ..., der, an allen Orten gegenwärtig, leichter imstande ist ..."

göttlichen Willens, aus der sich nicht bei Newton selbst, aber im Verständnis des 18. Jh. der absolut gesetzmäßige Ablauf der einmal in Gang gebrachten Welt ergab, ohne daß es der weiteren Anwesenheit Gottes bedurfte. Das Thema ist jedoch bereits gestellt, wenn Newton von Gottes „grenzenlosem, gleichförmigem Sensorium" spricht, in dem Gott die Körper bewegt „und dadurch die Teile des Universums zu schaffen und neu zu schaffen" imstande ist[104], gleichzeitig aber eben dieses Sensorium, nämlich den absoluten Raum, physikalisch feststellt, während Leibniz diesen dem „Sitze" Gottes vorbehält. Von nun an tut sich das Dilemma zwischen dem der Ratio offenen Gesetz der Welt und dem Geheimnis der Welt auf, ein Dilemma, das G. Berkeley im „Analyst" (1734) nur benennen, aber nicht lösen kann, wenn er in der Polemik gegen den Astronomen Edmond Halley (1656 bis 1742), der erstmals die Eigenbewegungen von Fixsternen erkannte, und gegen die Infinitesimalrechnung fragte, ob solche Erkenntnisse einleuchtender als „die religiösen Geheimnisse und Glaubenspunkte" seien. Denn der Gang der Ratio war nicht mehr aufzuhalten, und es ist ein weiter Weg bis zur Wiederentdeckung des Geheimnisses. Aber die Gottesfrage hatte auch für Mathematiker und Physiker wie Newton und Leibniz noch einen anderen Aspekt. Mit dem factor coeli et terrae wird auch das Bekenntnis zum pater omnipotens abgelegt, zum Gott der Geschichte, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat. Newtons bibeltheologische Schriften, lange als Absonderlichkeiten aus seiner Biographie ausgeklammert, werden heute in ihrem bedeutenden Stellenwert erkannt[105], und auch Leibnizens Arbeiten über die Sprache, über die Geschichte und sein geschichtstheologisches Fragment (vgl. oben S. 378 f) sind mehr als ein Ausweis des „Polyhistors".

Hatte man Newtons theologische Schriften in der Geschichtsschreibung ganz beiseite gelassen, so erscheinen in der Darstellung der Problemgeschichte der Biologie des 17. und 18. Jh. theologisch motivierte Theorien nur als lästig retardierende Momente der Forschung, wenn man sie ausschließlich in der Perspektive moderner Ergebnisse der Biologie betrachtet. In der geschichtlichen Perspektive sind sie eine bewundernswerte Anstrengung im Konflikt zwischen empirischer Forschung und religiöser Sinnfrage[105a]. Es handelt sich hauptsächlich um zwei Theorien, um die Lehre

[104] Ebd. 210.

[105] *F. Wagner:* Saeculum 17 (1966) 202 f.

[105a] In unreflektierter Naivität, die noch den Anfang unseres Jahrhunderts charakterisiert, kann *F. Dannemann* (a. a. O. III 3) behaupten, allein die empirische Methode könne „Wahrheit vom Irrtum unterscheiden", während die „dem Jenseits zugewandte Religion" der Kirche mangels empirischer Mittel nur an ihrer antiwissenschaftlichen Autorität festhalte. Damit wird zweifellos ein historischer Sachverhalt angesprochen. Aber das Problem ist differenzierter; *E. Ungerer* (a. a. O. I/1 6) bemerkt, die „weltanschaulichen Gegensätze" in der Geschichte der Naturwissenschaften kämen uns heute zwar „wie vorläufige Ablenkungen" vor, seien aber zu respektieren, weil auch „die ‚existentielle' Betrachtungsweise" ihr Recht habe. Spricht *O. Zöckler* (a. a. O. II 3) allzu versöhnlerisch von den „innigen

von der Präformation des Lebewesens im Keim und um die Lehre von der Konstanz der Arten. Jan Swammerdam (1637—80), der neben Malpighi die mikroskopische Anatomie begründete, versuchte die These, daß alle Teile en miniature im Keim vorgebildet sind, an Insekten und der Anlage ihrer Gliedmaßen nachzuweisen. Bis auf Caspar Friedrich Wolff (1733—94), der nichts wissen will von „der Idee, die dem Uterus innewohnt“ [106] und dessen epigenetische Theorie sich bereits bei W. Harvey angedeutet findet, wurde an der Präformationslehre festgehalten, religiös begründet insbesondere bei A. v. Haller und Ch. Bonnet, dessen „Palingenesis“ Lavater unter dem Titel „Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum“ übersetzte (Zürich 1771). Die These, daß im Keim auch alle nachfolgenden Generationen enthalten sind, faßte Leibniz in die Theorie von den seit der Schöpfung lückenlos gegebenen präformierten Keimen.

Daß die Arten „äußerst konstant“ sind, weil ihre Fortpflanzung „vera continuatio“ ist, wie es der frühe Linné in der „Philosophia botanica“ (1751) formuliert, gründet in der Lehre von der anfänglichen Vollkommenheit der Schöpfung, die Descartes grundsätzlich akzeptiert, wenn er auch hinzufügt, es sei für das Verständnis besser, „die allmähliche Entstehung aus dem Samen zu beobachten“ [107]. Linné hat die Theorie von der Artkonstanz selbst modifiziert. Sein zeitgenössischer Gegner, G.-L. Buffon, bezeichnet die Klassifizierung als eine konstruierende Erfindung und hält „das Wesen der Arten“ für beständig, „ebenso alt und bleibend wie die Natur“, wenn es auch Variabilitäten zufolge klimatischer Einwirkungen gibt, aber alles innerhalb der „Idee eines ersten Planes“. Gegen die „leichtfertige“ Klassifizierung, mit der die „Allmacht der Natur“ postuliert wird, die aus einem einzigen Wesen alle organisierten Wesen „herauszuziehen wußte“, beruft er sich ausdrücklich auf die Genesis [108]. Aber auch Buffon kam zu einer Modifizierung seiner These. Für Lamarck ist die Artkonstanz über viele Generationen hinweg nur seltener Sonderfall. Wenn alle Organismen Erzeugnisse der Natur sind, dann beginnt ihre nach und nach folgende Entstehung bei den einfachsten Organisationen, ohne daß — entgegen dem Weltbild Leibnizens — von einem Ziel gesprochen werden könne. Was uns

Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft“, so macht *W. Philipp* (Zeitalter der Aufklärung S. LIX) am Beispiel Newtons deutlich, „daß hier der geistliche Impuls die Forschung trägt“, was zuwenig gewürdigt sei, wenn man nur mit Erstaunen die „‚religiösen Rückfälle‘ bei Heroen des Fortschritts und der Aufklärung“ registriere. Vielleicht etwas übertrieben, aber nicht ohne Grund hält er dafür, daß „die geistes- und theologiegeschichtliche Erforschung des Zeitalters der Aufklärung in den Anfängen steht“ (ebd. S. XI). — Vgl. *F. Wagner*: Saeculum 17 (1966) 193—204.

[106] Theoria generationis (1759), zit. nach „Ostwalds Klassikern der exakten Wissenschaften“ Nr. 84 (Leipzig 1896) Bd. II 84.

[107] Principia III 45.

[108] Œuvres complètes (Ed. von *Florens*, vgl. Anm. 60) II 412—416.

als ein solches erscheint, „ist in Wirklichkeit nur eine Notwendigkeit“ [109]. Sein Gegner ist Erasmus (sic!) Darwin (1731—1802), der in seiner „Zoonomia“ (1794) die Veränderung der Art mit dem Schöpfungsglauben verbindet durch die Annahme einer „first great cause“, die der Veränderlichkeit die Richtung auf Vervollkommnung gegeben hat. Joseph Gottlieb Koelreuter (1733—1806) macht insofern eine Zäsur in der Problemgeschichte aus, als er gegen das Tabu der „widernatürlichen Zeugung“ Artkreuzungen versucht [110].

Bei allen Konsequenzen, die sich aus der totalen Verwissenschaftlichung der Weltauffassung bis zur Weltraumfahrt unserer Zeit ergaben, war entscheidend die Frage nach dem Menschen. Daß es in der Welt vieles vor dem Menschen gab, wie Descartes kritisch hervorhebt [111], ließ sich mit dem Schöpfungsbericht vereinbaren. Aber ist die Welt auf den Menschen hin geschaffen? Leibniz hat dies, wenn auch mit Vorbehalten, bejaht. Ch. Bonnet hat 1745 auf seiner „échelle des êtres naturels“ den Menschen wegen seiner höchsten Organisation an die natürliche Spitze gestellt, über ihn die Engel. Aber auch er hat, wie die meisten Naturwissenschaftler, eine Entwicklung seines Weltbildes durchgemacht, wenn er auch noch an den „fins“ der Schöpfung festhält. Noch versteckt, aber wirksam ist der Masochismus dokumentiert, mit dem der Mensch, der eben nach seiner gotthaften Menschlichkeit ausgreift, sich selbst vom Thron der Schöpfung stößt, wenn ein unreflektierter Evolutionismus verkündet und der Mensch von den Fischen hergeleitet wird, wie es die Schuppen seiner Haut beweisen [112]. Für Holbachs materialistische Anthropologie ist die Frage, woher der Mensch stammt, im Grunde unwesentlich, und La Mettrie leitet den vorläufigen Abschied von der Philosophie ein mit der Bemerkung, es fänden sich „Erfahrung und Beobachtung ... ohne Zahl in den Annalen der Mediziner, die Philosophen gewesen sind, und nirgends bei den Philosophen, die nicht Mediziner gewesen sind“.

Die Auseinandersetzung der Neuscholastik mit der kantischen Kritik der Gottesbeweise ließ vielleicht den Problemkreis „Schöpfung und Naturgesetz“ im Prozeß der Aufklärung allzu stark in den Vordergrund treten

[109] Philosophie zoologique, 2 Bde (Paris 1809) Bd I 271; Hist. nat. des animaux sans vertèbres (Paris 1815/22) I 323. — Diese „Notwendigkeit“ wird jedoch, wie *Dijkerhuis* (a. a. O. 551) betont, nicht nach dem literarischen Bild der Aufklärung vom mechanischen Uhrwerk vorgestellt, da die klassische Naturwissenschaft die Frage nach Anfang und Zweck nicht stellt.

[110] *J. G. Koelreuter,* Vorläufige Nachrichten von einigen das Geschlecht der Pflanzen betreffenden Versuchen ... (Leipzig 1761/66).

[111] Principia III 3.

[112] *B. de Maillet* (1656—1738), frz. Generalkonsul in Ägypten, in der Schrift: Telliamed, ou entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionnaire François, sur la diminution de la mer, la formation de la terre, l'origine de l'homme ..., 2 Bde (Amsterdam 1748, Den Haag ²1755, engl. London 1750); „Telliamed“ ist ein Anagramm zu Maillet.

gegenüber dem anderen Vorgang, der den christlichen Glauben eher tiefer berührt, weil dieser ein wesentlich geschichtlicher Glaube ist: der „Aufklärung" der christlichen Heilsgeschichte. Die exakte Formulierung dessen, was da geschah, stammt von Voltaire. Er nennt es in seiner Polemik gegen Bossuet lächerlich, „wenn man beweisen wollte, daß der Gott aller Völker der Erde und aller Geschöpfe anderer Gestirne sich nicht mit den Revolutionen Asiens beschäftigte und daß er nur im Hinblick auf das kleine jüdische Volk so viele Eroberer nacheinander schickte, bald um es zu demütigen, bald um es wieder zu erheben ..., und daß diese kleine eigensinnige und aufrührerische Horde der Mittelpunkt und der Gegenstand der Weltrevolutionen wäre" [113]. Damit wird zweierlei bezeichnet: Mit der Leugnung der speziellen Heilsgeschichte wird die mittelalterliche Kongruenz von Weltgeschichte und Heilsgeschichte gesprengt, und es wird zugleich die Frage nach einer alle Kulturen einbeziehenden universalen Auffassung der Geschichte gestellt. Dem ist freilich hinzuzufügen, daß der gleiche Voltaire, für den „die wahre Geschichte" „die Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes" ist, die tiefe Skepsis des Zeitalters gegenüber der Geschichte ausdrückt: „Les temps passés sont comme s'ils n'avaient jamais été. Il faut toujours partir du point où l'on est ..." [114] Wie immer es um den Punkt der Gegenwart steht, die gefeiert und zugleich beschimpft werden kann: dieses Wort markiert in brillanter Schärfe, was man im 20. Jh. den „Verlust der Geschichte" nennen wird, den Bruch mit der Überlieferung. Was zumeist als Zeugnis für die heraufkommende historistische Objektivität zitiert wird, ist wesentlicher erfaßt als ein Zeugnis eben dieses Bruches, das Wort von P. Bayle: „Ein Historiker als solcher ist wie Melchisedek ohne Vater, ohne Mutter und ohne Abstammung." [115] Die von der christlichen Heilsgeschichte benannte Herkunft und Zukunft ist verloren. Alle diese oder ähnliche Äußerungen aber muß man zusammenhalten, wenn man das Verhältnis der Aufklärung zur Geschichte (und das darin enthaltene Problem der Heilsgeschichte) sich nicht durch die Schelte der Romantik verstellen lassen will. W. Dilthey hat sie als erster zurückgewiesen: „Die Aufklärung ... hat eine neue Auffassung der Geschichte hervorgebracht ... In diesen Werken verbreitete die Anschauung von der Solidarität und dem Fortschritt des Menschengeschlechtes ihr Licht über alle Völker und Zeiten." [116] Man wird dieses Wort angesichts der fortdauernden Europazentrik der Aufklärung nicht ohne Einschränkung hinnehmen können, anderseits aber auch die Bemerkung von B. Croce, die asiatischen Kulturen hätten der Aufklärung nur dazu gedient, „die Liebe zur Toleranz oder vielmehr zur religiösen Gleichgültigkeit auszudrücken", ohne daß man die „geschicht-

[113] Essai sur les mœurs ..., a. a. O. (Anm. 54) XI 158.
[114] Zit. nach *E. Cassirer* a. a. O. 224.
[115] Art. „Usson", Anmerkung F: DHGE.
[116] *W. Dilthey*, 18. Jahrhundert 209.

lichen Realitäten" ernst genommen hätte[117], dahingehend ergänzen müssen, daß zwar die Orientalistik im strengen Sinne einer späteren Zeit angehört, daß aber die Idee, alle Völker und Zeiten in der Perspektive des Menschengeschlechtes zu sehen, eine Frucht der Aufklärung ist. Daß das Problem der Darstellung der universalen Geschichte, sollte sie nicht ein bloßes „Aggregat" sein, ein Problem der Sache selbst ist, hat der Göttinger August Wilhelm Schlözer mit erstaunlichem Weitblick in der „Vorstellung einer Universalhistorie" (1772) gezeigt. Er bezieht sich offenbar auf Bayles Wort, wenn er von der Universalgeschichte fordert, sie habe sich „ohne Vaterland" über alle Gegenden zu verbreiten, und auf Voltaire, wenn er fordert, „nicht Volk Gottes, nicht Griechen und Römer" hätten sie „mit Prädilection" zu beschäftigen, sondern alles „so gut am Hoangho und Nil als an Tiber und Weichsel". Das Kriterium der Auswahl könne nicht aus den „Specialgeschichten" gewonnen werden, sondern nur im Blick auf den „Einfluß in das Ganze oder in große Teile der Welt", von woher dann die Welthistorie die „Specialgeschichten" in ein „lichtes Ganzes" ordnet. Angesichts der Tatsache, daß ein universaler Geschehenszusammenhang erst in der Neuzeit auftritt, „verbindet die Universalhistorie Völker, die vorher keine oder keine sichtbare Verbindung hatten, und erschaffet ein System, vermittelst dessen sich die Mannigfaltigkeit auf einmal fassen läßt", aber nicht — dies gegen J. G. Herder — ein System des Philosophen, sondern des Historikers. Zu zeigen ist, wie der Mensch, „dieser mächtige Untergott", die Erde zu seiner Wohnung umschafft, dieser Mensch, den freilich das höchste Wesen „in langen Ketten hält"[118]. Schlözer hat *diese* Weltgeschichte nicht geschrieben, aber er hat wie kaum ein anderer, wenn man von der rational-theologischen Konzeption Vicos absieht, ihr Problem formuliert, wie ja insgesamt die Aufklärung nur Entwürfe zu einer universalen Geschichte hervorgebracht hat, keine Weltgeschichte, die diesen Namen verdient. Aber sie hat erkannt, daß sie in der Identität mit der Heilsgeschichte nicht mehr zu fassen war, Hauptproblem bei Vico. Ohne Zweifel schlägt sich dies auch nieder in der Staatslehre der Aufklärung, in der Rationalisierung des Völkerrechtes von Grotius zu Thomasius, in der Rationalisierung der Verwaltung und der Politik, und es ist wohl auch zu fragen, was die sakrale Begründung des absolutistischen Königtums von der Sakralität des mittelalterlichen Herrschers unterscheidet, bis schließlich „der theokratische Auftrag immer konventioneller verstanden wird"[119].

Die Ursachen dieser tiefen Wandlung im Geschichtsverhältnis liegen teils im endogenen Prozeß der europäischen Aufklärung — teils in der konkre-

[117] *B. Croce*, Theorie 216.

[118] *A. W. Schlözer*, Vorstellung einer Universalhistorie, 2 Tle (Göttingen 1772/73) Tl 1, S. 28 20 34 22 10 38.

[119] *F. Wagner*, Handbuch 87.

ten Erfahrung der außereuropäischen Welt, wobei sich beide Momente wechselseitig steigern. Den stärksten Eindruck machten die Berichte der Missionare seit dem späteren 16. Jh., auf die sich der Augustiner Juan González de Mendoza in seiner Darstellung Chinas stützte, insbesondere die Berichte der Jesuiten, vorab die des Matteo Ricci (1552—1610)[120], dann die „Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine" (1696) von Louis Le Comte[121], der über die Relativität der herkömmlichen Sitten reflektierte, und die „Description ... de la Chine et de la Tartarie chinoise" (1735) des Pater Du Halde. Auf die anderen echten oder fingierten Reiseberichte kann hier nur verwiesen werden[122]. Daß bereits François de la Mothe Le Vayer (1588—1672), Erzieher Ludwigs XIV., in seiner Schrift „De la vertu des payens" (1642) versucht war auszurufen: „Sancte Confuci, ora pro nobis" — Arnold Toynbees synkretistische Litanei vorwegnehmend —, bezeichnet den tiefen Eindruck, den diese Gestalt machte, um derentwillen es hauptsächlich zu der bis gegen Ende des 18. Jh. anhaltenden Chinaschwärmerei gekommen ist, neben der freilich die Kritik am chinesischen Absolutismus immer stärker wurde (als Vehikel der Kritik am europäischen Absolutismus). Was an China faszinierte, war die Hochkultur ohne religiöse Offenbarungslehre, war die rein natürlich-gesellschaftlich begründete Pflichtenlehre und die darauf aufbauende hohe Zivilisation. In einer erstaunlichen Intuition hat Leibniz in seiner „Novissima Sinica historiam nostri temporis illustratura" (1697) China „orientalis quaedam Europa" genannt, damit die einzige Hochkultur visierend, die eine Welt-Chance wie Europa gehabt hat; seiner harmonisierenden Denkweise entspricht die Vorstellung, China sollte den verdorbenen Europäern Missionare der natürlichen Theologie, wie umgekehrt die Christen Missionare der geoffenbarten Theologie nach China senden. Der irrigen Meinung folgend, die chinesische Philosophie sei lange vor der griechischen entstanden, verurteilte er es als unkluge Voreingenommenheit, daß „nous autres nouveaux vénus après eux, et sortis à peine de la barbarie" die chinesische Philosophie verurteilen, weil sie nicht mit den scholastischen Begriffen übereinstimmt[123].

Vielleicht noch tiefer als die Vorstellungen von der Hochkultur China wirkte die Begegnung mit den Primitiven Amerikas[124] auf das europäische

[120] *H. Jedin*, dieses Hdb. IV 636 f.

[121] *J. Davy*, La condamnation en Sorbonne des „Nouveaux ...": RSR 37 (1950) 366—397.

[122] *W. Franke*, China und das Abendland (Göttingen 1962, = Kleine Vandenhoeck-Reihe 146—148).

[123] Leibniz an de Remond, Ausg. *Dutens*, Bd IV/1, 171. Vgl. *A. Hildemann*, Leibniz und die Pluralität der Kulturen: Saeculum 18 (1967) 317—321; *U. Aurich*, China im Spiegel der dt. Lit. des 18. Jh.: Germanist. Studien 169 (1935); *A. H. Powbotham*, China in the Esprit des lois: Comparative literature 2, 4 (1950) 354—359; *D. F. Flach*, The Sinophilism of Christian Wolff: Journal of the History of Ideas 14, 4 (1953) 561—574.

[124] *G. Chinard*, L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au dix-septième et au dix-huitième siècle (Paris 1913 ²1934).

Geschichtsbewußtsein ein, vor allem deshalb, weil der langlebige, bereits im 16. Jh. ansetzende Topos des „edlen Wilden" ein Mittel der Kulturkritik war. Auch hier spielten die Missionsberichte eine große Rolle. Der Dominikaner Du Tertre weiß in seiner „Allgemeinen Geschichte der Antillen" (1654, erweitert 1667) die natürliche Sittlichkeit und Einfachheit der fälschlich „Wilde" genannten Menschen nicht genug gegenüber den Übeln der europäischen Zivilisation zu kontrastieren. Schon im Titel programmatisch sind die zwei Bände „Mœurs des Sauvages Amériquains comparées aux Mœurs des Prémiers temps" (1724) des Jesuiten Lafiteau, in denen die Irokesen und Huronen Kanadas als Zeugen der Uroffenbarung und als Gegenzeugen zu Bayles Behauptung vom Atheismus bei Primitiven geschildert werden. Hatten die Darstellungen der Missionare erst indirekt eine Kritik der christlichen Überlieferung zur Folge, so greift der Baron de La Hontan, der in der französischen Armee in Kanada gedient hatte, zu den Indianern übergegangen und 1715 zurückgekehrt war, in seinen „Reisen, Memoiren und Dialogen" (1703) im Schutz eines fingierten Streitgespräches mit einem Indianer den christlichen Glauben unmittelbar an, indem er die „Natürliche Religion" des Primitiven den Sieg davontragen läßt. Die Aufklärung selbst hat die Legende vom „edlen Wilden" attackiert, Voltaire in bissigem Hohn, Kant von seinem Prinzip des gesellschaftlichen Antagonismus her. Rousseaus „homme naturel" ist nicht der Primitive, der vielmehr bereits Repräsentant der heranwachsenden Gesellschaft ist, sondern die ideale Konstruktion des Menschen *vor* der Geschichte; aber eben dieser Rückgriff hinter alle Geschichte auf den „Anfang", von woher man die Geschichte im ganzen kritisch zu beurteilen und die Zukunft zu gewinnen hoffte, war das revolutionäre Moment. Ob nun der „edle Wilde" mit seiner der Offenbarung überlegenen „Natürlichen Religion" in seiner paradiesisch vorgestellten Landschaft gepriesen wurde oder ob man sich die Anfänge des Menschengeschlechtes in einem bereits programmatischen Evolutionismus nicht tierhaft genug vorstellen konnte, immer wurde der Anfang der Menschheitsgeschichte zum Problem, das man von der Bibel nicht mehr beantwortet sah.

Dieser Verlust der heilsgeschichtlichen Antwort auf die Frage nach der Herkunft und auf die Frage nach der — nun pessimistisch vorgestellten oder optimistisch als Fortschritt erdachten — Zukunft ist generell die geschichtliche Situation der Aufklärung, deren Versuche, neue Antworten zu finden, man gerecht nur dann würdigt, wenn man diese Situation zwar nicht als ein zwangsläufiges, aber als ein sinngerechtes Ergebnis der abendländischen Geschichte betrachtet, und wenn man bedenkt, aus welchen Gründen die Kirche „die Führung verlor".

ZWEITER ABSCHNITT

Das kirchliche Leben unter dem Einfluß des Staatskirchentums und der Aufklärung

Univ.-Professor Dr. Louis Cognet, Dammartin-en-Goële (Kap. 19—21)
Univ.-Professor Dr. Heribert Raab, Fribourg (Kap. 22, 23 a, 24 und 25)
Univ.-Professor Dr. Dr. Bernhard Stasiewski, Bonn (Kap. 23 b)
Univ.-Professor Dr. Wolfgang Müller, Freiburg (Kap. 26 und 27)

19. Kapitel

Der Jansenismus im Frankreich des 18. Jahrhunderts

BIBLIOGRAPHIEN: Die Bibliographie über das jansenistische 18. Jh. ist sehr umfangreich, es existiert jedoch keine zufriedenstellende Zusammenfassung. Nützliche Angaben sind in folgenden Werken zu finden: *L. Willaert*, Bibliotheca janseniana belgica, 3 Bde (Namur - Paris 1949/51); *J. Carreyre*, Les luttes du jansénisme: RHEF 10 (1924) 441—460; *J. Dedieu*, L'agonie du jansénisme, essai de bio-bibliographie: RHEF 14 (1928) 161—214; *V. Carrière*, Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale III (Paris 1936).

QUELLEN: *J. Louail - J. B. Cadry*, Histoire du livre des Réflexions morales sur le Nouveau Testament et de la Constitution Unigenitus, 4 Bde (Amsterdam 1726/34); *P. F. Lafitau*, Histoire de la Constitution Unigenitus, 2 Bde (Avignon 1737); *A. Dorsanne*, Journal de M. l'abbé Dorsanne, 2 Bde (Rom 1753); Dom *V. Thuillier*, Histoire de la Constitution Unigenitus, Bibl. Nat. Mss. F. Fr. 17731—17737, Teilausgabe von *A. Ingold*, Rome et la France, la deuxième phase du jansénisme (Paris 1901); *F. Bourgoin de Villefore*, Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus, 3 Bde (o. O. 1730); *Louis de Saint-Simon*, Mémoires, hrsg. von *A. de Boislisle*, 41 Bde (Paris 1879/1927); *Dangeau*, Journal, hrsg. von *Soulié - Dussieux*, mit dem Nachtrag von Saint-Simon, 19 Bde (Paris 1860); *H. F. Daguesseau*, Œuvres, 13 Bde (Paris 1780/89); *Louis Le Gendre*, Mémoires, hrsg. von *M. Roux* (Paris 1865); *J. Buvat*, Journal de la Régence, hrsg. von *E. Campardon*, 2 Bde (Paris 1865); *N. Lenglet du Fresnoy*, Mémoires de la Régence, 5 Bde (Amsterdam 1749); *R. L. Voyer d'Argenson*, Mémoires, hrsg. von *Rathery*, 9 Bde (Paris 1859/67); *E. Barbier*, Journal du règne de Louis XV, hrsg. von *De la Villegille*, 4 Bde (Paris 1847/49); *M. Marais*, Journal et mémoires, hrsg. von *Lescure*, 4 Bde (Paris 1863); *N. de Lamoignon de Basville*, Journal historique, hrsg. von *H. Courteault* (Paris 1910); *F. de Fénelon*, Œuvres, 10 Bde (Paris 1851/52); *H. Robillard d'Avrigny*, Mémoires chronologiques et dogmatiques (1600—1716), 2 Bde (Nîmes ²1781); *M. J. Picot*, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle, 7 Bde (Paris 1855/57); *J. Tans*, Pasquier Quesnel et les Pays-Bas (Korrespondenz Quesnels) (Groningen - Paris 1960); Mme *A. Le Roy*, Un janséniste en exil, correspondance de Pasquier Quesnel, 2 Bde (Paris 1900); *R. Cerveau*, Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité, 7 Bde (o. O. 1760/78); *J. Soanen*, Lettres, 7 Bde (Köln 1750); *J. B. Gautier*, La vie de Messire Jean Soanen (Köln 1750); *C. J. Colbert de Croissy*, Œuvres, 3 Bde (Köln 1740); *G. N. Nivelle*, Le cri de la foi (actes d'appel), 3 Bde (o. O. 1719); *ders.*, La Constitution Unigenitus déférée à l'Église universelle ou recueil des actes d'appel, 3 Bde

(Köln 1757); *Dettey*, Vie de M. de Caylus, 2 Bde (Amsterdam 1765); *Ch. G. de Caylus*, Œuvres, 4 Bde (Köln 1751); *R. de Fourquevaux*, Catéchisme historique et dogmatique, 5 Bde (Nancy 1750/58); Nouvelles ecclésiastiques ou mémoires pour servir à l'histoire de la Constitution Unigenitus (1728—1803).

LITERATUR: *E. Préclin*, Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du clergé (Paris 1929); *J. Carreyre*, Le jansénisme durant la Régence, 3 Bde (Löwen 1929/33); *J. F. Thomas*, La querelle de l'Unigenitus (Paris 1950); *E. Préclin - E. Jarry*, Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles: *Fliche-Martin* XIX/2 (Paris 1955); *A. Gazier*, Histoire générale du mouvement janséniste, 2 Bde (Paris 1924); *I. Bourlon*, Les Assemblées du Clergé et le jansénisme (Paris 1909); *L. Cognet*, Le jansénisme (Paris 1961); *J. Orcibal*, Fénelon et la Cour romaine (1700—1715): MAH 57 (1940) 235—348; *A. Le Roy*, Le gallicanisme au XVIII^e siècle, la France et Rome de 1700 à 1715 (Paris 1892); Dom *H. Leclercq*, Histoire de la Régence pendant la minorité de Louis XV, 3 Bde (Paris 1921); *L. Cahen*, Les querelles religieuses et parlamentaires sous Louis XV (Paris 1913); *G. Hardy*, Le cardinal de Fleury et le mouvement janséniste (Paris 1925); *E. Bourgeois*, Le secret du Régent et la politique de Dubois (Paris 1909); *ders.*, Le secret de Dubois cardinal et premier ministre (Paris 1912); *E. Appolis*, La collaboration de Soanen aux Nouvelles ecclésiastiques: RHEF 30 (1944); *H. Blanc*, Le merveilleux dans le jansénisme (Paris 1865).

Die Bulle „Unigenitus"

Am Freitag, dem 8. September 1713, unterzeichnete Clemens XI. die Bulle „Unigenitus Dei Filius", die 101 Sätze aus den „Réflexions morales sur le Nouveau Testament" des P. Quesnel verurteilte[1]. Dies war die erste offizielle Verurteilung Quesnels — der seit dem Tode des Grand Arnauld gemeinhin als das Haupt der Jansenistenpartei galt —, da in Frankreich das Breve von 1708 nicht angenommen worden war, obwohl man glauben sollte, daß dieses vom König selbst erbetene Dokument stärksten Widerhall finden würde. Trotz der vom Heiligen Stuhl unternommenen Initiativen jedoch wurde Frankreich vom Text der Bulle noch nicht in Kenntnis gesetzt; sie wurde lediglich dem Kardinal de La Trémoille am 9. September überreicht, während ihre Veröffentlichung erst am 11. September erfolgte. Ludwig XIV. erhielt sie am 24. September in Fontainebleau und zeigte sich darüber sofort äußerst befriedigt, da er damit das zur Liquidierung des Jansenismus notwendige Argument gefunden zu haben glaubte. Nach gallikanischem Gewohnheitsrecht mußte die Bulle, um rechtskräftig zu werden, mit Patentbriefen versehen, von den Bischöfen akzeptiert und von den Kammern des Parlaments registriert werden. Der Text war im übrigen sorgfältig kalkuliert, um den Gallikanismus in keiner seiner empfindlichen Stellen zu treffen; die Schwierigkeiten sollten jedoch von einer anderen Seite kommen. Die 101 Artikel, die man aus einer Liste von 155 zur Verurteilung festgehalten hatte, sollten in ihrer Auswahl und Anordnung eine Art Zusammenfassung der jansenistischen Lehre geben. Nun konnte jedoch

[1] Text: BullRom XXI 568 ff.

eine Anzahl dieser Artikel mit patristischen Texten autorisiert werden, einige schienen sogar nur Zitate der am meisten geschätzten Väter zu sein. Darüber hinaus schienen einige bei erstem Durchlesen die traditionellen augustinischen Lehren — vor allem jene über die ungeschuldete Prädestination und die wirksame Gnade — auszudrücken, und es bedurfte offensichtlich einer interpretatorischen Bemühung, um aus ihnen eine häretische Bedeutung herauszulesen. Daß Quesnel der Verfasser dieser Texte war, stand außer Zweifel: die lateinische Übersetzung war eine getreue Wiedergabe von Sätzen aus den „Réflexions morales". Im Gegensatz zu dem, was sich bei Jansenius ereignet hatte, gab es hier kein Problem hinsichtlich der quaestio facti. Aber in den Augen vieler Leser schien die Bulle über Quesnel hinweg den Augustinismus zu verurteilen, dem auch weiterhin viele Theologen und Gläubige leidenschaftlich anhingen und den sie als eines der Fundamente des christlichen Denkens ansahen. Für sie war die Bulle hinsichtlich der quaestio juris vollkommen irrig. Daneben darf nicht vergessen werden, daß die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes zu diesem Zeitpunkt noch von fast keinem der französischen Theologen vertreten wurde und man darüber hinaus nicht der Meinung war, daß sich dieses Privileg auch auf eine einfache Bulle erstreckte. Hier befand man sich also auf ganz anderem Boden als zur Zeit des jansenistischen Konfliktes.

Zunächst rechnete Ludwig XIV. nicht mit Schwierigkeiten für die Annahme der neuen Bulle. Seit langer Zeit an absolute Unterwürfigkeit gewöhnt, hatte er nicht bedacht, daß er gealtert war und daß das Ende seiner Regierungszeit sich abzuzeichnen begann und seine Gegner nunmehr offener aufzutreten wagten; es kann als fast sicher angenommen werden, daß er Clemens XI. eine Annahme der Bulle ohne vorhergehende Diskussion zugesichert hatte. Die Ereignisse schienen ihm zunächst recht zu geben. Durch einen Hirtenbrief vom 28. September zog der lavierende Erzbischof von Paris, Noailles, seine Approbation der „Réflexions morales" zurück, ohne jedoch die Bulle ausdrücklich anzuerkennen. Diese wurde jedoch am 27. und 28. September einer Parlamentariergruppe vorgetragen, und der Generalprokurator Daguesseau setzte mit seiner Erklärung, in ihr einen Beweis der Fehlbarkeit der Päpste zu sehen, den zentralen Punkt der Debatte fest. Indes anerkannten die Parlamentarier, daß die Bulle nichts den gallikanischen Freiheiten Widersprechendes enthielt, und verlangten die Abhaltung von Provinzialsynoden, in denen sie vor ihrer Registrierung akzeptiert werden sollte. Ludwig XIV. und P. Le Tellier SJ., sein Beichtvater und Ratgeber, erkannten nun, daß sich die Durchführung ihrer Pläne schwieriger gestalten würde, als sie erwartet hatten. Da die Lösung durch Provinzialsynoden zu schwierig erschien, entschied der Hof, die Bulle durch eine Synode akzeptieren zu lassen, die so schnell wie möglich abgehalten werden und alle in Paris anwesenden oder ohne Verzögerung erreichbaren Bischöfe zusammenfassen sollte. Ein Schreiben vom 5. Oktober berief diese

Synode für den 16. des Monats ein. An diesem Tag fanden sich 29 Prälaten unter dem Vorsitz von Noailles am Erzbischofssitz in Paris ein, denen sich in den folgenden Wochen noch etwa 20 weitere zugesellten. Der Vorschlag einer einfachen und unmittelbaren Annahme der Bulle wurde trotz der Bemühungen einer schwachen Minderheit sofort zurückgewiesen, da die Bischöfe das Recht eines Examens der päpstlichen Entscheidung in Anspruch nahmen. Eine Kommission von sechs Mitgliedern unter dem Vorsitz des Kardinals de Rohan wurde mit der Untersuchung der Bulle betraut; Msgr. Bissy, der Bischof von Meaux, nahm auf Grund des Vertrauens, das ihm der König und P. Le Tellier entgegenbrachten, darin schon bald eine bedeutende Stellung ein. Wie vorauszusehen war, zeigte sich Clemens XI. gekränkt und beklagte sich über den Nuntius, daß seine Entscheidung dem Urteil der Bischöfe unterworfen werde.

Eine der ersten Handlungen der Kommission war die — auf Aufforderung des Hofes — um den 4. November erfolgte Verbreitung einer französischen Übersetzung der Bulle[2], was sich im übrigen als Fehlschlag erwies, da sich fortan im Klerus und in der Öffentlichkeit eine lebhafte Oppositionsbewegung abzeichnete. Die Diskussionen der Kommissionsmitglieder über die 101 Sätze zogen sich lange hin; schließlich trat gegen Ende Dezember klar zutage, daß die Mehrheit der Versammlung trotz des vom König ausgeübten Druckes eine einfache Annahme verweigerte und Erläuterungen, durch die die augustinische Lehre bewahrt werden sollte, zur Vorbedingung einer Annahme der Bulle machte. Auf der anderen Seite kamen verschiedene Schriften für und vor allem gegen die Bulle in Umlauf und wurden einige von Quesnel selbst verfaßte Memoranden der Kommission zugesandt[3]. Schließlich unterbreitete Clermont-Tonnerre, der Bischof von Langres, unter Mithilfe Rohans im Verlauf des Januar 1714 den Vorschlag einer Pastoralinstruktion des Episkopats zur Annahme der mit Erläuterungen versehenen Bulle. Noailles schien diesen zunächst zu akzeptieren, seine Freunde jedoch bewegten ihn, auf seine frühere Entscheidung zurückzukommen. Am 12. Januar versammelten sich acht Bischöfe — unter ihnen auch der Bruder Noailles' — um ihn und entschlossen sich, an der für den 15. vorgesehenen Versammlung nicht teilzunehmen; der König jedoch, der von ihrem Vorhaben unterrichtet worden war, befahl ihre Anwesenheit, so daß die Versammlung schließlich alle 49 in Paris anwesenden Prälaten umfaßte. Die Sitzungen waren lang und stürmisch. Schließlich erklärten am 1. Februar Noailles und die acht Gegner, daß sie nichts unternehmen wollten, ehe sie nicht vom Papst selbst die Erläuterungen gefordert hätten, die sie zur Erhaltung der unversehrten Lehre als notwendig erach-

[2] Text: *C. du Plessis d'Argentré*, Collectio judiciorum de novis erroribus (Paris 1728) 3 Bde, 3/II 462 ff.

[3] Liste und Analyse: *Louail-Cadry* I 80—105.

teten. Die Versammlung löste sich am 5. Februar auf, nachdem 40 Bischöfe die Konstitution akzeptiert und die neun Gegner die Unterzeichnung des Protokolls verweigert hatten. Ludwig XIV. verweigerte ihnen die Erlaubnis, einen gemeinsamen Brief an den Papst zu senden. Am 8. Februar erhielt Noailles den Befehl, nicht bei Hof zu erscheinen, die anderen acht wurden durch einen Geheimbrief aufgefordert, in ihre Diözesen zurückzukehren. Von diesem Zeitpunkt an wurde die Spaltung des Episkopats bekannt.

Indessen hielt der König die Annahme durch die 40 Bischöfe für ausreichend, um die Bulle im Parlament registrieren zu lassen. Die Patentbriefe wurden unverzüglich ausgefertigt, trotz der heftigen Opposition zahlreicher Parlamentsräte, die die Formel „wir machen es den Bischöfen zur Pflicht, die Bulle anzunehmen" zurückwiesen; gerade auf dieser Formulierung bestand jedoch der König, da sie ihm ein strenges Vorgehen gegen die Opponenten möglich machen sollte. Die Registrierung fand am 15. Februar in einer Parlamentssitzung statt; einige Räte verweigerten die Teilnahme, Daguesseau und Pucelle zeichneten sich durch ihre Opposition aus. Dieser Widerstand im Parlament erzürnte den König solchermaßen, daß er sich in Versailles vor Daguesseau und dem Generaladvokaten Joly de Fleury heftigen Zornesausbrüchen hingab[4]. In der Zwischenzeit hatte man die Annahmeerklärung der 40 Bischöfe nach Rom gesandt, und Clemens XI. dankte diesen in einem sehr lobend gehaltenen Breve, das jedoch die gallikanische Öffentlichkeit durch die Bedeutung, die es der Unterwerfung unter den Heiligen Stuhl beimaß, schockierte. Noailles reagierte darauf, indem er am 28. Februar eine vom 25. datierte Pastoralinstruktion in Umlauf setzte, in der er allen Klerikern seiner Diözese bis auf Erhalt weiterer Weisungen verbot, die Bulle anzunehmen, und seinem Beispiel folgten einige der Opponenten. Der König beschloß indessen, der Sorbonne die Annahme der Bulle aufzuzwingen, die ihr in ihrer ordentlichen Versammlung vom 1. März vorgelegt und in einer unter sehr zweifelhaften Bedingungen vorgenommenen Abstimmung, der eine sehr heftige Opposition Dr. Witasses vorausging, angenommen wurde: eine Anzahl Doktoren protestierten, fünf von ihnen wurden durch Geheimschreiben exiliert[5]. Kurz darauf wurde die von der Versammlung verfaßte und von Bissy, dem Bischof von Meaux, verbesserte Pastoralinstruktion dem gesamten Episkopat zugesandt. In den darauffolgenden Monaten erfolgte die Veröffentlichung der Bulle in 112 der 126 Diözesen Frankreichs. Dies war zweifellos eine große Mehrheit, jedoch nicht die Einstimmigkeit, die der König wünschte.

Der schwerwiegendste Umstand war, daß jene Bischöfe, die die Bulle angenommen hatten, de facto von einem Großteil ihres Klerus nicht unter-

[4] Vgl. Fragment inédit des mémoires du chancelier Daguesseau, hrsg. von *A. Gazier:* Bulletin philologique et historique 1918.

[5] Vgl. *(Witasse),* Relation des délibérations de la Faculté de Théologie de Paris au sujet de l'acceptation de la bulle Unigenitus (o. O. 1714).

stützt wurden: zahlreiche Pfarrer weigerten sich, die Pastoralinstruktion ihres Bischofs auf der Kanzel zu verlesen, oder taten es nur unter Vorbehalt. Die gleiche Spaltung zeigte sich innerhalb der Orden und Klöster. Auf der anderen Seite veröffentlichten die opponierenden Bischöfe ihrerseits Hirtenbriefe, in denen sie ihrem Wunsch, vom Heiligen Stuhl eine Interpretation der Bulle zu erhalten, Ausdruck verliehen; die meisten akzeptierten übrigens eine vorläufige Verurteilung des Werkes Quesnels in ihren Diözesen, nur Jean Soanen, der Bischof von Senez, ein ehemaliger Oratorianer, der schon bald eine zentrale Stellung im jansenistischen Widerstand einnehmen sollte, fand sich nicht dazu bereit. Jedenfalls wurde die Debatte nun vor der breiten Öffentlichkeit ausgetragen und bewirkte das Erscheinen einer unglaublichen Anzahl von Werken jeden Formats, die von der einfachen, nur einige Seiten umfassenden Broschüre bis zu umfangreichen Folianten reichten: allein im Jahr 1714 führen die zeitgenössischen Kataloge mehr als 180 Titel auf. Dieses umfangreiche Schrifttum bedient sich faktisch nur einer sehr begrenzten Zahl grundlegender Argumente. Die der Bulle günstig gestimmten Schriften, die bei weitem in der Minderheit sind, heben die dem König wie auch dem Papst schuldige Unterwerfung hervor und sind bestrebt, die Identität des Augustinismus Quesnels mit jenem des Jansenius aufzuzeigen. Dies ist vor allem der Grundgedanke eines Mémoire (où l'on prouve que les évêques de France doivent accepter la Constitution par voie de soumission et d'obéissance), das als Manuskript weit verbreitet war und das, zweifellos mit gutem Grund, dem Doktor der Sorbonne, Honoré Tournély (1658—1729), einem zu dieser Zeit sehr geachteten Professor, zugeschrieben wird. Auch auf der Seite der Opposition situiert sich der Kampf auf doppelter Ebene. Zunächst geht es darum, die grundlegende Orthodoxie Quesnels, seine absolute Konformität mit den Vätern und vor allem mit Augustinus darzulegen. Unter den diesbezüglichen Werken ist das bedeutendste „Les Hexaples ou les six colonnes sur la Constitution Unigenitus" (Amsterdam 1714), in dem die 101 verurteilten Sätze der Heiligen Schrift und der Tradition gegenübergestellt und durch andere Passagen aus dem Werk Quesnels sowie lange Abhandlungen gerechtfertigt werden. Alle großen Theologen der jansenistischen Partei: Fouillou, Louail, Cadry, Boursier, Le Sesne d'Étemare, hatten dazu beigetragen, und das Werk, das ursprünglich nur einen Quartband umfaßte, wurde bei jeder folgenden Edition erweitert und erreichte schließlich im Jahr 1721 den beachtlichen Umfang von sechs Bänden, dem die gleiche Gruppe von Mitarbeitern noch eine „Histoire du livre des Réflexions morales" in vier Bänden hinzufügte, die zwar parteiisch, aber bewundernswert dokumentiert war und für uns eine bedeutende Quelle darstellt. Darüber hinaus mußten die Opponenten ihre Haltung gegenüber einer feierlichen Entscheidung des Papstes über eine Frage rechtfertigen, die nicht mehr, wie für Jansenius die quaestio facti, sondern nunmehr die quaestio

juris betraf. Eine der in dieser Hinsicht charakteristischen Abhandlungen wurde von dem Oratorianer Vivien de la Borde (1680—1748) unter dem Titel „Du témoignage de la vérité dans l'Église" (o. O. 1714) verfaßt. P. de la Borde will hierin aufzeigen, daß in der Kirche die Gesamtheit der Gläubigen und Seelsorger und nicht ausschließlich der Heilige Stuhl oder die Hierarchie Verwahrer der Offenbarungswahrheit ist. Folglich können sich die Bischöfe und auch der Papst täuschen, und es kann sogar vorkommen, daß sich die Mehrzahl der Bischöfe im Irrtum befindet. In diesem Fall ist also die Reaktion des christlichen Gewissens der Gläubigen das Zeichen der Wahrheit. Aber der Autor zögert nicht, seine Grundsätze bis in die extremsten Konsequenzen voranzutreiben, indem er seine Leser auffordert, sich alle, mit dem gleichen Recht wie die Hierarchie, als Richter der Lehre zu betrachten, und sie damit praktisch zur freien Prüfung ermuntert. Hier sind Impulse E. Richers erkennbar, auf deren Präsenz im Denken Quesnels wir bereits hingewiesen haben. Im allgemeinen verrät die Gesamtheit der jansenistischen Literatur dieser Zeit eine steigende Rezeption der Ideen E. Richers, akzentuiert durch die Forderungen des niederen Klerus, der den Absolutismus des Episkopats nur schwer erträgt. Hier werden die ersten Entwürfe des politischen Jansenismus und sein Einverständnis mit dem Gallikanismus greifbar.

Ludwig XIV. und seine Umgebung scheinen den Ernst des Problems nicht wirklich erfaßt zu haben und sahen in der Feindseligkeit gegen die Bulle nur einen Widerstand, der gebrochen werden mußte. Außerdem rief ein Breve Clemens' XI. vom 8. Mai 1714 dem König in verschlüsselten Worten die eingegangenen Verpflichtungen ins Gedächtnis[6]. Die richtige Methode dafür zu finden war jedoch nicht leicht. Da es evident war, daß der Heilige Stuhl die von der Opposition geforderten Erklärungen zur Bulle niemals geben würde, versuchten die Kardinäle d'Estrées und de Polignac als Mittler aufzutreten und den König zur Annahme folgender Lösung zu bewegen: Noailles sollte in einer Pastoralinstruktion seine eigenen Erläuterungen geben und unter diesen Bedingungen die Bulle akzeptieren. Im Verlauf des Sommers 1714 schien der zögernde Noailles auf diesen Vorschlag einzugehen; aber Rohan und Bissy gelang es, sich in die Verhandlungen einzuschalten und Klauseln einzubringen, die Noailles für unannehmbar hielt, so daß es Ende Oktober erneut zum Bruch kam. Irritiert durch diese Verzögerungen, scheint der Papst manchmal davon gesprochen zu haben, die französischen Bischöfe sich gegenseitig zerfleischen zu lassen, ohne zu intervenieren. An diesem Punkt der Operationen wurde jedoch das Eingreifen Fénelons entscheidend. Die antijansenistischen Gefühle dieses letzteren waren nun lebhafter denn je, zumal er die Gelegenheit für eine Revanche an Noailles gekommen sah. Zur Veröffentlichung

[6] Text: *Louail-Cadry* I 238.

der Bulle „Unigenitus" im französischen Teil seiner Diözese von Cambrai hatte er sich — mit einigen Abänderungen — des von der Februarversammlung festgelegten Modells der Pastoralinstruktion bedient. Für den flämischen Teil verfaßte er einen besonderen Hirtenbrief, datiert vom 29. Juni, der eine energische Verteidigung der Bulle darstellte. Daneben ließ er im Verlauf des Sommers seine umfangreiche „Instruction pastorale en forme de dialogue sur le système de Jansénius" erscheinen. Auf der anderen Seite hatten sich die vorübergehend abgekühlten Beziehungen des Prälaten zum römischen Hof und zu Clemens XI. seit 1709 wieder verbessert. Fénelon war also der gegebene Unterhändler, und es ist sicher, daß P. Le Tellier mehr als einmal seinen Rat erbeten hatte. Man wußte schließlich, daß Fénelon an der Versendung des Breve vom 8. Mai 1714 nicht unbeteiligt gewesen war. Im Oktober 1714 nun, nach dem Scheitern der Vergleichsversuche, entschloß sich Ludwig XIV., gegen Noailles vorzugehen; es war jedoch schwierig, dies durchzuführen, ohne die Opposition seiner Kollegen im Episkopat zu erregen. Schließlich entschied man sich um den 25. Oktober für ein System, das Fénelon propagiert hatte: die Einberufung eines Nationalkonzils, das die Opponenten verurteilen und ihre Absetzung aussprechen sollte. Dieses Vorgehen war nicht ohne Gefahr. Auf der einen Seite war es trotz des Gewichts der königlichen Autorität nicht absolut sicher, daß die versammelten Bischöfe sich bereit finden würden, diese kränkenden Maßnahmen gegen ihre Kollegen im Episkopat zu ergreifen. Auf der anderen Seite war es sicher, daß Rom — mißtrauisch gegen Nationalkonzile, vor allem in der gallikanischen Kirche — auf diesen Plan nur sehr ungern eingehen würde. Fénelon ließ sich jedoch durch diese Hindernisse nicht beirren. Er blieb davon überzeugt, daß die Gewaltmaßnahmen nun mehr denn je notwendig waren und jeder Schlichtungsversuch mit Noailles sich zum Vorteil des Jansenismus wenden würde. Außerdem begann man von ihm als dem möglichen Präsidenten des zukünftigen Konzils zu sprechen, was ihm weitreichende Möglichkeiten zum Vorgehen gegen Noailles und die Opponenten gegeben hätte. Andererseits wiederum hatte die Wertschätzung des Papstes und der römischen Kreise für ihn ihren Höhepunkt erreicht, und kurz vor Weihnachten 1714 ließ Clemens XI. seine Absicht, ihn bald zum Kardinal zu ernennen, offen durchblicken. Zu diesem Zeitpunkt machte Fénelon von seinem Einfluß Gebrauch und sandte dem Heiligen Stuhl zwei Memoranden über die Notwendigkeit eines Nationalkonzils und der Bekanntmachung der Bulle in jeder einzelnen Kirche[7]. Zur gleichen Zeit entsandte Ludwig XIV. seinen Minister Amelot als Unterhändler zur Behandlung dieser Angelegenheit nach Rom, wo er nach seiner Abreise am 10. Dezember am 2. Januar 1715 ankam. Der König vertraute sehr auf die Interventionen Fénelons im Blick auf ein Gelingen des Unternehmens, und

[7] *Fénelon*, Œuvres complètes, 10 Bde (Paris 1851) VIII 269—281.

der Erzbischof von Cambrai war sehr wohl dazu bereit, als sein allzu früher Tod am 6. Januar 1715 den Papst wie auch den König eines unersetzbaren Vermittlers beraubte.

Von dieser Situation her gestalteten sich die Verhandlungen Amelots in Rom sehr schwierig, während in Paris alle neuen Kompromißversuche scheiterten und Bissy, der Bischof von Meaux, auf Verlangen des Königs zum Kardinal ernannt wurde (Juni 1715). Im Juli 1715 gab der König bekannt, daß das Konzil auch ohne die Zustimmung des Papstes stattfinden würde. Das Parlament hielt sich zurück, und mehrere den Opponenten günstig gestimmte Memoranden sprachen schon von einem möglichen Appell an das Generalkonzil — eine Idee, die bald weitere Kreise erfassen sollte. Kurz darauf gab der König seine Absicht bekannt, im Parlament eine Erklärung protokollieren zu lassen, durch die die Opponenten vom künftigen Konzil ausgeschlossen sein sollten. Dieser Gedanke stieß jedoch auf den heftigen Widerstand mehrerer Parlamentsräte, insbesondere des Generalprokurators Daguesseau und des Generaladvokaten Joly de Fleury. Der König plante daraufhin die Abhaltung eines großen Gerichtstages im Parlament, um seinen Willen durchzusetzen. Es war jedoch weder in Rom noch in Paris irgendeine Entscheidung gefallen, als Ludwig XIV. am 1. September 1715 starb. Mit seinem Tod verschwand auch der Plan des Nationalkonzils.

In seinen an Rom gerichteten Memoranden und seiner Korrespondenz mit P. Le Tellier hatte Fénelon immer wieder die Tatsache hervorgehoben, daß die öffentliche Meinung trotz einer äußeren Unterwerfung, die auf die Furcht vor der Autorität zurückzuführen war, in Wirklichkeit zum größten Teil dem Jansenismus anhing. Die Ereignisse nach dem Tode Ludwigs XIV. bewiesen die Richtigkeit dieser Feststellung. Der Regent, der in religiösen Dingen fast ungläubige Philipp von Orléans, wandte sich zunächst gegen die Politik des verstorbenen Königs und begünstigte die Jansenisten um so williger, als er unter den Akzeptanten zahlreiche persönliche Feinde hatte. Nachdem er das Testament Ludwigs XIV., der ihm nur den Vorsitz im Regentschaftsrat zuerkannt hatte, für ungültig erklären und sich zum alleinigen Regenten des Königreiches hatte ernennen lassen, belohnte er das Parlament durch die Schaffung von sechs Räten, denen die Führung der öffentlichen Angelegenheiten oblag und in denen die Parlamentsräte einen bedeutenden Platz einnahmen. Einer von ihnen war der Conseil de Conscience, der — unter Ludwig XIV. sehr eingeschränkt — erweitert wurde und Noailles zum Präsidenten erhielt: der Erzbischof von Paris wurde also wieder eine der bedeutendsten Persönlichkeiten des Hofes; Daguesseau und Pucelle, die für ihre Opposition gegen die Bulle bekannt waren, waren ebenfalls vertreten, während Bissy und Rohan ausgeschlossen blieben. P. Le Tellier wurde zunächst nach Amiens, dann nach La Flèche exiliert. Anfang Oktober drückte ein Breve Clemens' XI. dessen Unzufriedenheit aus. Die Mehrzahl der auf Grund des Jansenismus exilierten oder inhaftierten Per-

sonen gewann ihre Freiheit wieder. Einen Augenblick dachte man daran, auch Quesnel wieder nach Frankreich zurückzuholen, aber durch ein Schreiben Pouillons rieten ihm einige seiner Freunde, „sich nicht so gedrängt zu zeigen, einen Zustand aufzugeben, der ihm zu seinem Ruhm gereichte“ [8], und der Greis zog es also vor, in seiner Abgeschiedenheit zu verbleiben. Die ersten Bischofsernennungen durch den Regenten begünstigten Personen, die offen jansenistische Sympathien zeigten; dies galt für den Neffen Bossuets, Jacques-Bénigne, der zum Bischof von Troyes ernannt wurde — einer Erscheinung von mehr als zweifelhafter Moral, dem jedoch der Ruhm seines Onkels als Deckmantel diente. Clemens XI. verweigerte seine Institutionsbullen für die Kandidaten des Regenten. Eine Klerikerversammlung, die am 25. Mai 1715 zusammengetreten war, war auch durch den Tod des Königs nicht unterbrochen worden. Eine ihrer markantesten Entscheidungen war die Verurteilung der „Hexaples“ (15. 10.) und des „Témoignage de la vérité“ (29. 10.), woraus deutlich hervorgeht, daß diese beiden Werke als die wichtigsten der gegen die Bulle veröffentlichten Literatur galten; der Regent jedoch verbot die Veröffentlichung dieser Zensuren [9]. Die Frage der Verurteilung machte auch dadurch keinerlei weitere Fortschritte.

Indessen sah die öffentliche Meinung in der projansenistischen Haltung des Regenten eine echte Befreiung, und zahlreiche Einzelpersonen oder Körperschaften machten nun ihre gegebene Zustimmung unter Hinweis auf den Druck, dem sie unterlegen waren, rückgängig. Dies traf zu für die Sorbonne, die sich am 1. Oktober in der Person Ravechets einen Syndikus gab, der den Jansenismus offen begünstigte. Es folgte darauf eine Reihe stürmischer Sitzungen, gekennzeichnet durch heftige Zwistigkeiten mit den Akzeptanten unter den Bischöfen, ohne daß die Sorbonne jedoch ihre Annahme der Bulle ausdrücklich widerrief. Andere theologische Fakultäten jedoch taten es, so z. B. jene von Nantes (2. 1. 1716) und Reims (1. 7. 1716). Das Problem der opponierenden Bischöfe bestand jedoch auch weiterhin. Zunächst hoffte der Regent, die Frage durch einen Ausweg lösen zu können, dem Noailles im Prinzip zugestimmt hatte: eine Annahme der Bulle in Verbindung mit einer Pastoralinstruktion, die gegenüber jener von 1714 eine ausführlichere Erläuterung enthalten sollte. Im Dezember 1715 unterzeichneten 18 Bischöfe aus den Reihen der Akzeptanten einen Brief an den Regenten, in dem sie ihn aufforderten, vom Papst Erläuterungen zur Bulle zu erbitten; ein neuer, stärker zufriedenstellender Text erhöhte die Zahl der Unterzeichner auf 32 [10], die übrigen Akzeptanten jedoch beharrten auf ihrer Haltung trotz der Aufforderungen des Regenten, dem eine Mehrheit des Episkopats bei der Forderung nach Erläuterungen an Rom zustatten gekommen wäre. Wenig später gab Clemens XI. bekannt, daß er keinerlei Erläuterungen geben werde, ehe die Bulle nicht einstimmig angenom-

[8] *J. Tans*, Quesnel 491. [9] Text: *Louail-Cadry* I 458. [10] Ebd. 490—497.

men sei, und sandte im Mai 1716 ein Breve mit Drohungen gegen die Opponenten, dessen Annahme der Regent jedoch verweigerte. Nun plante man ein anderes Vorgehen. Seit dem Herbst 1715 hatten sich die opponierenden Bischöfe mit der Zustimmung des Regenten in Paris um Noailles versammelt. Sie waren übereingekommen, einen „corps des difficultés", der ihre Einwände zur Bulle beinhalten, sowie einen „corps de doctrine" zu verfassen, der ihre Auffassung über die umstrittenen Punkte darlegen sollte. Eine Übereinstimmung war im übrigen keineswegs leicht zu erreichen, und von diesem Zeitpunkt an separierten sich vier der Bischöfe als Protagonisten eines extremen Widerstandes gegen eine Bulle, die sie für unabänderlich schlecht hielten; es waren dies Jean Soanen, Bischof von Senez, Joachim Colbert de Croissy, Bischof von Montpellier, Pierre de la Broue, Bischof von Mirepoix, und Pierre de Langle, Bischof von Boulogne. Schließlich wurden die Dokumente — nicht ohne Schwierigkeiten — im Mai 1716 veröffentlicht. Es blieb die Aufgabe, Rom zur Annahme dieser Lösung zu bewegen. Der Regent beschloß, die Verhandlung einem Mann anzuvertrauen, dem er voll und ganz vertraute, dem Abbé Chevalier, dem Generalvikar Bissys, der jedoch mehr dem Jansenismus zuneigte. Diese Sympathie wurde greifbar, als er P. de la Borde, den Verfasser der „Témoignage de la vérité", zum Reisebegleiter wählte. Dies konnte auf Clemens XI. nicht sehr überzeugend wirken. Chevalier reiste, versehen mit Instruktionen Noailles', am 14. Mai ab.

Die Verhandlung erwies sich von Anfang an als sehr schwierig: Chevalier wurde vom Papst nicht empfangen und erhielt erst am 25. Juni eine wenig ermutigende Audienz beim Staatssekretär Paolucci. Am 26. Juni berief Clemens XI. eine Generalkongregation der in Rom anwesenden Kardinäle ein, was völlig außergewöhnlich war. In einer langen Ansprache von zweieinhalb Stunden legte er die Geschichte der Bulle dar und kündigte die Entsendung zweier Breven an, die Noailles und die Opponenten auffordern sollten, die Konstitution innerhalb von zwei Monaten anzunehmen. Darauf befragte er die Kardinäle um ihre Meinung über die Art und Weise des Vorgehens gegen die Opponenten. Indessen akzeptierte der Papst jedoch, daß Chevalier die 38 anwesenden Kardinäle getrennt sehen könne, und ernannte dann — da er ihn nicht in Audienz empfangen wollte — zwei Kardinäle, die ihn anhören und ihm Rechenschaft ablegen sollten. Aus den Briefen Chevaliers geht hervor, daß er sich über die Wirksamkeit seiner Gespräche mit den Kardinälen Illusionen machte. Diese letzteren legten ihre Meinung Mitte Juli vor; sie waren im ganzen streng gegen Noailles und die Opponenten; die Gemäßigteren begnügten sich damit, den Versuch eines neuerlichen Schrittes zur Versöhnung zu verlangen, ehe man streng vorging. Mittlerweile setzte Chevalier seine Verhandlungen bis Mitte August fort; zu diesem Zeitpunkt gab Clemens XI. dem Vertreter Frankreichs, Kardinal de la Trémoille, klar zu verstehen, daß er keine Erklärung

zur Bulle „Unigenitus" geben werde, da er annehme, daß seine Erläuterungen nicht besser aufgenommen würden als das Dokument selbst. Obschon Chevalier bis zum Herbst 1717 in Rom blieb, war seine Mission nun eigentlich — und zwar ohne Erfolg — beendet. Rom und Paris einigten sich auf einen anderen Unterhändler, den Jesuiten Pierre-François Lafitau, dessen Verdienste 1719 mit dem Bistum Sisteron belohnt wurden. Er lebte damals in Rom und weilte im September 1716 — ohne offiziellen Titel — etwa drei Wochen in Paris. Auch er sollte die von Noailles und den Opponenten verfaßten „corps des difficultés" und den „corps de doctrine" weiterleiten und ihre Annahme zu erreichen suchen. Diese Dokumente wurden ihm kurz nach seiner Abreise nach Rom von Paris aus zugesandt. Lafitau konnte jedoch nicht mehr erreichen als Chevalier und wurde nicht einmal von Clemens XI. empfangen. Dieser verhärtete im Verlauf des Novembers seine Position: am 6. Dezember 1716 traf ein außerordentlicher Kurier aus Rom in Paris ein mit einem Brief des Heiligen Kollegiums an Noailles, der ihn ermahnte, die Konstitution anzunehmen, einem Breve des Papstes an den Regenten, das ihn aufforderte, gegen den Jansenismus vorzugehen, einem Zirkularbreve für die Akzeptanten, das sie aufforderte, jeden Kompromiß abzulehnen und Maßnahmen gegen die Opponenten anzukündigen, und schließlich einem Breve für die Sorbonne, das ihre Privilegien aufhob[11].

Der Regent und seine Umgebung zeigten sich enttäuscht und verwirrt von dieser neuerlichen Eröffnung der Feindseligkeiten. Auf der anderen Seite hatte sich Noailles, der sich vom Hof unterstützt fühlte, in den vergangenen Monaten mehr denn je im Widerstand versteift. Am 17. August 1716 hatte er den Jesuiten seiner Diözese eröffnet, daß er das ihnen zugestandene Recht der Predigt und die Beichtjurisdiktion nicht erneuern werde, mit der einzigen Ausnahme der fünf am Hof tätigen Jesuiten. Nun hatte Kardinal de Rohan, Groß-Almosenier von Frankreich, noch vor Ablauf seiner Vollmacht einen Jesuiten, P. de La Ferté, zum Adventsprediger bei Hofe bestimmt. Der Ordensmann glaubte sich autorisiert, an Allerheiligen ohne weitere Formalität, entsprechend dem Brauch und mit der Zustimmung des Regenten, seine Predigten zu beginnen. Noailles jedoch, aufgestachelt durch einen Teil seines Klerus, erreichte vom Regenten eine Änderung und entzog den Jesuiten nun definitiv alle Vollmachten. Auf der anderen Seite wuchs die Agitation im niederen Klerus, der eine heftige Opposition gegenüber der Bulle an den Tag legte, und Noailles selbst fühlte sich überrannt von den Briefen und Solidaritätsbezeigungen, mit denen ihn seine Pfarrer überhäuften[12]. Veröffentlichungen für und gegen die Bulle erschienen auch weiterhin in rascher Folge. Sie sind im Jahr 1716 nicht ganz so zahlreich

[11] Text der Breven: Suite de la relation des délibérations de la Faculté de Théologie de Paris, 3 Bde (o. O. 1718) II 1—39.

[12] Texte der Briefe an Noailles, gesammelt: Témoignage de MM. les curés de Paris (o. O. 1717) und: Cri de la foi I.

wie 1715; die Schriften, die sich den Zwistigkeiten der Sorbonne widmen, nehmen einen großen Platz darin ein, aber das Aufsteigen der Ideen E. Richers wird in allen deutlich greifbar. In einem solchen Klima wird es verständlich, daß die neuen päpstlichen Verlautbarungen eine sehr schlechte Aufnahme fanden. Der Regent verweigerte die Annahme des ihm bestimmten Breves und verbot, Noailles den Kardinalsbrief auszuhändigen. Am 9. Dezember verbot er ferner in einem von Maupéou, dem Generalvertreter des Klerus, verfaßten Schreiben den Akzeptanten unter den Bischöfen, das an sie gerichtete Breve anzunehmen. Ein Erlaß des Parlaments von Paris vom 16. Dezember, dem zahlreiche Provinzparlamente folgten, verbot die Annahme des Breve gegen die Sorbonne. Noch einmal ermöglichte der Rückgriff auf die gallikanischen Positionen eine völlige Ausschaltung der römischen Intervention.

Obschon für den 20. November eine Klerusversammlung vorgesehen war, zog der Regent es vor, sie unter diesen unruhigen Umständen abzusagen und nur partielle, auf privater Ebene abgehaltene Konferenzen zu autorisieren. Man behandelte hier erneut die Frage eines „corps de doctrine" als Vorbedingung für die Annahme der Bulle; die Positionen der gegnerischen Parteien erwiesen sich nun — trotz der Bemühungen des Regenten um einen Kompromiß — mehr denn je als unvereinbar, zumal Colbert und Soanen mit Heftigkeit ihre Bereitschaft zu einem bis zum äußersten gehenden Widerstand bekundeten. Gleichzeitig gelangte die Sorbonne in einer außerordentlichen Versammlung am 12. Januar 1717 zu einer Klärung ihrer Position und bezeichnete die Bulle als unannehmbar, indem sie gleichzeitig Noailles ihre Verbundenheit versicherte. Die Verhandlungen wurden indessen fortgesetzt. Am 1. Februar 1717 wurde Daguesseau Kanzler und Justizminister. Er unterstützte energisch die Bemühungen des Regenten um eine Schlichtung, und seine Autorität auf diesem Gebiet war sehr groß. Noailles lavierte unausgesetzt und brachte immer neue Schwierigkeiten vor. Trotz einer Verwarnung des Staatssekretärs Paolucci vom 26. Januar schienen Rohan und die Akzeptanten zu einigen Konzessionen bereit zu sein, und der Regent zeigte ihnen gegenüber ein gewisses Wohlwollen. Eine letzte Zusammenkunft am 26. Februar 1717 zeitigte — ohne zu einem Ziel zu gelangen — doch einen gewissen Fortschritt. Man konnte für einen Augenblick glauben, daß die Übereinkunft nahe bevorstehe, aber ein Vorfall sollte wieder alles in Frage stellen.

Die Appellation

Seit der Eröffnung der neuen Versammlungen im November 1716 bildete sich innerhalb der Opponenten nach und nach eine extremistische Gruppe, die sehr schnell zu großer Wirksamkeit gelangte. Die Initiative scheint von

Jean Soanen (1646—1740) ausgegangen zu sein. Dieser Oratorianer aus der Auvergne hatte mit einer brillanten Karriere als Hofprediger begonnen; die jansenistischen Korrespondenzen werfen ihm Ehrgeiz vor und behaupten, daß er das bescheidene Bistum Senez 1695 nur durch seine Gefälligkeit P. de la Chaise gegenüber bekommen habe. Fromm und mildtätig, war er ein ausgezeichneter Bischof [13] und trat erst bei der Veröffentlichung der Bulle „Unigenitus" in die Kontroverse ein. Als solider, dem Augustinismus tief verbundener Theologe zeigte er von Anfang an eine Opposition, die immer heftiger wurde und ihm nach und nach jeden Versuch eines Vergleiches als gefährlich erscheinen ließ. Der Tod Ludwigs XIV. verstärkte seine Hoffnungen, er beschloß, einige Zeit in Paris zu verbringen, um die Entwicklung der Dinge verfolgen zu können. Die Unentschlossenheit Noailles' irritierte ihn, und es kam zu Reibungen zwischen beiden. Er scheint sich im Herbst 1714 zu einer Methode entschlossen zu haben, die jeden Kompromiß praktisch unmöglich machte: der Appell an ein Generalkonzil. In seiner radikalen Opposition zur Bulle hatte er in der Person Joachim Colberts de Croissy (1667—1738), dem Sohn des Ministers Ludwigs XIV., der seit 1696 Bischof von Montpellier war, Unterstützung gefunden. Hervorgegangen aus einer mächtigen und reichen Familie, war er zweifellos etwas zu sehr an Gepränge und Luxus gewöhnt; dennoch war er ein rechtschaffener Bischof, der treu seine Pflichten erfüllte. Schon zu Beginn seines Episkopats hatte er einige Zwischenfälle mit den Jesuiten seiner Diözese gehabt, hatte sich jedoch nicht offiziell in die jansenistischen Angelegenheiten eingemischt und erklärte seine Ansichten erst nach 1713. Er schloß sich sehr schnell Soanen in dessen nachdrücklicher Opposition an [14].

Der feste Entschluß zu einer Appellation an das Generalkonzil wurde im November 1716 gemeinsam von Soanen und Colbert gefaßt, und es ist nicht bekannt, wodurch seine Realisierung damals verhindert wurde. In den folgenden Wochen gewannen Soanen und Colbert zwei Anhänger für ihre Appellation: Pierre de Langle (1644—1724), Bischof von Boulogne, und Pierre de la Broue (1643—1720), Bischof von Mirepoix, beide tugendhafte und geschätzte Prälaten, die in dieser Angelegenheit übrigens nur eine untergeordnete Rolle spielten. Die Beratungen zwischen den vier Bischöfen blieben geheim, und es scheint nichts in die Öffentlichkeit gedrungen zu sein. Es ist sicher, daß Noailles in Kenntnis gesetzt wurde und daß er die Appellanten ermutigte, sich jedoch nicht persönlich kompromittieren wollte. Nach einigen von La Broue geforderten Korrekturen wurde die von dem Theologen Boursier verfaßte Appellationsakte am 1. März 1717 in Gegenwart eines Notars aus Paris, Chouvenot, unterzeichnet [15]. Der Text war

[13] Vgl. *M. Laurent,* Jean Soanen évêque de Senez devant le concile d'Embrun: Revue d'Auvergne (Clermont 1968) 82 n. 2 95—112.

[14] Vgl. *V. Durand,* Le jansénisme au XVIII[e] siècle et Joachim Colbert (Toulouse 1907).

[15] Text: *Louail-Cadry* I 764—770.

zum großen Teil dem „corps des difficultés" der Opponenten entnommen. Nun war noch über die kanonische Bedeutung der Appellation zu verhandeln. Die vier Bischöfe hielten die theologische Fakultät für den geeigneten Organismus zur Durchführung ihres Vorhabens: der Syndikus Ravechet war ganz für sie gewonnen und die Fakultät äußerst befremdet über eine eben erhaltene lettre de cachet des Regenten, der die Streichung der Akte vom 12. Januar, die sich gegen die Bulle aussprach, aus den Registern verlangte. Ravechet wurde ins Vertrauen gezogen, aber für den größten Teil der Öffentlichkeit war die Überraschung vollkommen, als die vier Bischöfe am Morgen des 5. März 1717 Zulaß zu der außerordentlichen Fakultätssitzung verlangten, die eben beginnen sollte. La Broue verlas eine Präambel, Soanen die Appellationsakte, die in der Kanzlei der Sorbonne hinterlegt wurde. Von den 110 anwesenden Doktoren stimmten 97 der Appellation sofort zu. Zu Beginn der Sitzung hatte sich ein die Bulle bejahender Gelehrter entfernt, um Rohan und den Regenten benachrichtigen zu lassen, der unmittelbar Noailles verständigte. Schon am nächsten Tag bekundete der Erzbischof seine Sympathie für die vier Bischöfe, indem er ihre Appellation durch seine Dienststelle registrieren ließ. Fortan trat die Angelegenheit in eine neue Phase ein.

Eine der ersten Wirkungen der Appellation bestand darin, daß der Regent zur Partei der Antijansenisten überwechselte. Am Abend des 5. März wurde in einem Rat, dem Rohan und Bissy angehörten, beschlossen, die vier Bischöfe in ihre Diözesen zu verbannen, den Syndikus Ravechet durch eine lettre de cachet zu exilieren und den Notar Thouvenot in die Bastille zu werfen, wo er vom 15. bis zum 24. März verblieb. Ravechet starb auf dem Weg ins Exil am 24. April 1717 in Rennes und wurde von der gesamten Partei als Martyrer betrachtet. Aber es war zu spät, um die Bewegung aufzuhalten: fast zwei Jahre jansenismusfreundlicher Politik trugen nun ihre Früchte, und der Regent sollte sich dessen bald bewußt werden. Die Appellation griff rasch um sich, indem sie bei vielen Klerikern eine Art Begeisterung hervorrief. In diesem Punkt ist eine genaue Vorstellung von der Situation, die durch die zeitgenössischen Werke nicht objektiv dargestellt wird und für die wir keine genauen Statistiken besitzen, nur sehr schwer möglich. Es scheint, daß die für die Appellation aufgeschlossenen Priester vor allem in universitären Kreisen und unter dem Stadtklerus besonders zahlreich waren. In Paris befaßte sich der Rektor der Universität, Montempuys, seit dem 6. März damit, den Anschluß der anderen Fakultäten an die Appellation zu erreichen; der Regent verbot, die Angelegenheit zur Beratung zu bringen, jedoch ohne großen Erfolg. Kurz darauf schlossen sich die theologischen Fakultäten von Nantes und Reims der Appellation an. Die vier Bischöfe veröffentlichten sofort nach der Rückkehr in ihre Diözesen Hirtenbriefe, die ihre Appellation enthielten. In den darauffolgenden Monaten schlossen sich ihnen vierzehn Kollegen im

Episkopat an; Noailles unterzeichnete ebenfalls am 3. April 1717 eine Appellationsakte, hielt dies aber, zum großen Bedauern der übrigen Appellanten, lange Zeit geheim. Tatsächlich offenbarten einige unter ihnen erst sehr spät ihre Position. Dies gilt im besonderen für den Bischof von Auxerre, Charles de Caylus, der seine Appellation schon am 14. Mai 1717 unterzeichnet hatte, sie jedoch erst in einem Hirtenbrief vom 4. Oktober 1718 veröffentlichte; dennoch nahm er später eine sehr wichtige Stellung innerhalb der Partei ein. Auch im niederen Klerus vermehrten sich die Appellationen. Es ist unmöglich, sie im einzelnen aufzuführen, und bei dem gegenwärtigen Stand der Dokumentation bleiben selbst die zahlenmäßigen Schätzungen recht ungenau, da manche ihre Appellation geheimhielten, andere wieder sie sehr rasch zurückzogen. Auf der anderen Seite muß die geschlossene Beipflichtung zahlreicher Gemeinden durch die Tatsache nuanciert werden, daß ihre Glieder niemals wirklich einstimmig dafür waren. Nimmt man als Schätzungsgrundlage das sehr gut dokumentierte, etwas später von dem Jansenisten Nivelle zusammengestellte Sammelwerk „La Constitution Unigenitus déférée à l'Église universelle" (Köln 1757), so kann billigerweise angenommen werden, daß die Zahl der Appellanten zwischen 3000 und 4000 beträgt, während der Klerus Frankreichs zu dieser Zeit etwa 100 000 Mitglieder zählte. Diese Zahl muß jedoch unter Berücksichtigung der Tatsache interpretiert werden, daß es einerseits Appellationen aus bloßer Gefälligkeit gab, die sogar, wenn man den Akzeptanten Glauben schenkt, mit Geld gekauft waren, daß aber andererseits unter den Nicht-Appellanten viele die Bulle nur widerwillig annahmen und — da sie nicht wagten, sich zu kompromittieren — in ihrem Herzen auf Seite der Appellanten standen. Daneben kamen zu den Appellationen des Klerus jene der zahlreichen Ordensfrauen und Laien. Im ganzen bildeten die Appellanten eine zahlenmäßig relativ geringe Minderheit, die jedoch sehr aktiv und von der Sympathie einer breiten Öffentlichkeit getragen war. Die Tat der vier appellierenden Bischöfe war von hoher Effektivität, da sie in dem gallikanischen Klima das Problem auf gesicherten Boden stellte. Sie konnte sich in der Tat auf einen bekannten Präzedenzfall berufen: die Appellation Ludwigs XIV. an das Konzil gegen Innozenz XI. im Januar 1688, von der bereits oben die Rede war; die Appellation war zwar ohne Folgen geblieben, war jedoch vom Papst nicht verurteilt worden. Am 22. Juni 1716 hatte der Rektor Montempuys in einer Rede an die Generalversammlung der Universität daran erinnert, daß im Jahr 1688 der Generalprokurator Harlay nur eine einzige Beitrittserklärung zur Appellation, nämlich jene der Universität, verlangt hatte[16]. Der Präzedenzfall war also nicht vergessen. Das Parlament als Ganzes betrachtete die Appellation als kanonisch einwandfrei; aber auch der Regent war dieser Meinung und

[16] Ebd. 726.

erklärte dies Noailles und den Opponenten in einer Audienz vom 10. März 1717, wobei er sich nur darüber beschwerte, daß die Appellation ohne sein Wissen geschehen war. Daneben bejahten sogar einige der Akzeptanten unter den Bischöfen die Kanonizität der Appellation. Mehrere Memoranden über diese Frage zirkulierten in Form von Broschüren, und von seiten der Akzeptanten begnügte man sich mit der Antwort, daß die Appellation nichtig und nicht zu unterstützen sei, da die Bulle implizit bereits von der ganzen Kirche akzeptiert sei. So bildeten die gallikanischen Prinzipien, die den Klerus seit mehr als 30 Jahren prägten, eine solide Grundlage für die Appellanten. Unter diesen Bedingungen führte die Veröffentlichung der Appellation die Angelegenheit in eine neue Phase und veränderte die Situation. Es wird nun verständlich, warum sich unter den Appellanten sieben Bischöfe befinden, die zunächst die Bulle akzeptiert hatten; dies ist z. B. der Fall bei Caylus, der sie am 28. März 1714 in seiner Diözese veröffentlicht hatte. Darüber hinaus ist festzustellen, daß alle appellierenden Bischöfe von Ludwig XIV., der dem Jansenismus freundliche Kleriker unbedingt dem Episkopat fernhalten wollte, ernannt worden waren, daß sie alle das Formular gegen Jansenius unterzeichnet hatten, daß fast alle von ihnen auch weiterhin dessen Unterzeichnung in ihrer Diözese verlangten und daß einige sogar behaupteten, das Buch Quesnels erneuere die Irrtümer des Jansenius: aus dieser Tatsache geht hervor, in welchem Maß für sie die Frage des Jansenius unabhängig von jener der Bulle „Unigenitus" war. Schließlich offenbarte die Appellation in ihrer ganzen Breite den Richerismus, der nach und nach den niederen Klerus und sogar die einfachen Gläubigen erfaßt hatte, die sich nun vielfach zum Richter über die Lehre betrachteten. In dieser Hinsicht ist die Lektüre der Appellationsakte wichtig. Auch hier bildeten die Ereignisse von 1688 einen Präzedenzfall, da Ludwig XIV. durch Harlay die Zustimmung des Klerus von Paris fordern ließ; in der Folge hatten sich die theoretischen Positionen präzisiert. Die unverhohlen von Richer her inspirierten Veröffentlichungen mehrten sich. Wir haben bereits auf die „Témoignage de la vérité" des P. de la Borde hingewiesen. Im Juni 1716 veröffentlicht Nicolas Le Gros, Kanonikus von Reims, der wegen seines Jansenismus exiliert wurde und nach dem Tode Ludwigs XIV. nach Frankreich zurückkehrte, seinen Traktat „Du renversement des libertés de l'Église gallicane" (o. O. 1716), dem unmittelbar ein großer Erfolg beschieden war. Das Werk ist gemäßigter als jenes des P. de la Borde. Ihm liegt jedoch das Prinzip zugrunde, daß in der Kirche die Autorität der Körperschaft der Gläubigen eignet und die Glieder der Hierarchie nur deren Delegierte sind. Er bezeichnet die Pfarrer als Nachfolger der 72 Jünger Christi und fordert für sie eine besondere Stellung. Schließlich gesteht er dem Urteil der Bischöfe nur insofern Wert zu, als es jenem ihrer Herde und insbesondere der Körperschaft der Pfarrer Ausdruck verleiht. So begann eine Art kirchlicher Demokratie Gestalt anzunehmen, die sich durch das ganze Jahr-

hundert hindurch weiterentwickeln sollte. Ihre erste Wirkung bestand darin, die Kirche Frankreichs in den Kriegszustand zu versetzen, da die Diözesen fast alle in Appellanten und Akzeptanten geteilt waren und die bischöfliche Autorität im allgemeinen von den Anhängern der dem Bischof entgegenstehenden Partei mißachtet wurde. Fortan war der Katholizismus in Frankreich viele Jahre hindurch einer Anzahl von Konflikten wegen gespalten, die an ihm zehrten, ohne daß man es sich eingestehen wollte. Der Regent jedoch erkannte dies unmittelbar und versuchte die Appellationen der Priester und Laien zu verhindern; für eine Reaktion war es jedoch bereits zu spät, so daß sie ohne Erfolg blieb.

Dem Wunsch der vier Bischöfe entsprechend setzte die Appellation jedem Versuch eines Vergleiches ein vorläufiges Ende. Die Unruhe, in die sie Rom versetzt hatte, wurde zum Teil wieder gemildert durch die Nachricht, daß der Regent sich der antijansenistischen Partei angeschlossen hatte. Indessen war man sich in Rom wie auch in Paris über die anzuwendende Methode auch weiterhin im unklaren. Am 21. April sandte Clemens XI. einen vom 25. März datierten persönlichen Brief an Noailles, dessen Ton väterlich wie auch bittend gehalten war[17]. Dieser Brief verstimmte jedoch den Nuntius und Rohan und blieb ohne jede Wirkung auf Noailles, der, wie bekannt, seine Appellation am 3. April unterzeichnet hatte und auf vertraulicher Ebene davon zu sprechen begann; Ende Mai war man davon sogar in Rom unterrichtet. Der Regent sandte den Herzog de La Feuillade nach Rom, um neuerliche Verhandlungen anzubahnen, während er den Bischöfen ein Rundschreiben sandte, das die Appellationen „ohne Notwendigkeit und solange die Verhandlungen andauerten" verbot. Um den 6. Juli beantwortete Noailles die Briefe der Kardinäle und des Papstes, in denen er vor Methoden der Gewalt und der Strenge warnte, die die Geister nur verbittern und Unruhen hervorrufen könnten. Diese Briefe erreichten Rom am 23. Juli und wirkten in höchstem Maße enttäuschend. In dieser Zeit machte der Regent verzweifelte Versuche, wieder Herr der Lage zu werden. Am 7. Oktober veröffentlichte er einen königlichen Erlaß, der den beiden Parteien Stillschweigen gebot. In der Tat mißtraute er allen, einschließlich Clemens XI., der am 19. Oktober davon erfuhr und über die Tatsache gekränkt war, Akzeptanten und Appellanten auf die gleiche Stufe gestellt zu sehen. Dann ließ der Regent ihm einen von den Akzeptanten verfaßten Abriß der Lehre senden, um zu versuchen, die Approbation des Heiligen Stuhles zu erhalten, immer in der Hoffnung, daraufhin Noailles und seine Partei zur Annahme bewegen zu können. Am 9. November gab Clemens XI. eine sehr streng gehaltene negative Antwort. In der Zwischenzeit hatten die Appellanten, um erneut jeden Kompromißversuch zu stören, die Appellationsakte Noailles', von der man wahrscheinlich eine Kopie in den Papieren des

[17] Text: *Dorsanne* I 337.

verstorbenen Bischofs von Lectoure gefunden hatte, als Privatdruck drucken lassen und in Umlauf gesetzt. Noailles war darüber sehr verärgert, weigerte sich jedoch ausdrücklich, trotz des Drängens des Hofes, seinen Text zu verleugnen. Der Regent erreichte jedoch Anfang Dezember verschiedene Erlasse des Parlaments, die die Appellation Noailles' unterdrückten und eine Schrift gegen den königlichen Erlaß verurteilten. Das in Rom erreichte Ergebnis ließ ihn einige Zeit ein Übereinkommen erhoffen, aber er traf sowohl auf den mangelnden Willen der Appellanten als auch auf die mangelnde Bereitschaft des Nuntius Bentivoglio, der jedem Kompromiß feindlich gegenüberstand. Der Regent versuchte, dem Heiligen Stuhl noch einmal einen Beweis seiner Bereitschaft zu geben, indem er Daguesseau entließ und ihn als Kanzler durch Voyer d'Argenson, den damaligen Generalleutnant der Polizei, ersetzte, der als Freund der Jesuiten bekannt war. Dies führte jedoch de facto zu keinem Ergebnis: in Frankreich wurde das Stillhaltegebot nicht eingehalten, und in Rom schritt man zu Gewaltmaßnahmen.

Am 8. März erschien ein Inquisitionsdekret, das die Appellation der vier Bischöfe wie auch jene Noailles' verurteilte. Als Gegenmaßnahme verurteilte ein Parlamentserlaß vom 28. März dieses Dekret. Zur gleichen Zeit versuchte der Regent ein anderes Mittel zur Druckausübung auf den Heiligen Stuhl. Da der Papst bisher hartnäckig die Institutionsbullen für die vom Regenten ernannten Bischöfe verweigert hatte, berief dieser Anfang Mai 1718 eine Kommission, die eine Lösung dieses Problems finden sollte. Saint-Simon, der ihr angehörte, forderte Memoranden über diese Frage von verschiedenen Spezialisten an, unter denen sich auch einige der großen jansenistischen Theologen befinden: Du Guet, Petitpied, Boursier, Le Gros [18]. Die größte Zahl der Antworten fordert das Recht der Kapitel auf die Wahl des Bischofs, einige unter der zusätzlichen Voraussetzung, daß diese auf Vorschlag des Königs zu geschehen habe. Der Gewählte könnte sich also unabhängig von der römischen Bulle weihen lassen. Im französischen Milieu fanden diese Auffassungen ein günstiges Echo. Es wurde in der Öffentlichkeit darüber gesprochen, und der Nuntius informierte den Heiligen Stuhl. Daneben sprach man im Regentschaftsrat davon, beim Konzil im Namen der französischen Nation Berufung einzulegen. In einem Einschüchterungsbrief an Rom sprach der Regent davon, zu den alten Gebräuchen zurückzukehren. Dieses Mal wich Clemens XI. zurück, und am 15. Mai 1718 trafen die Ernennungsbullen ein. Der Regent scheint nicht daran gedacht zu haben, die Bischofswahlen wieder einzuführen: er wollte nur Rom erschrecken. Aber die Idee ging ihren Weg und sollte bald in der holländischen Kirche ihre Realisation finden. Aber die Übersendung der Bullen bewies keineswegs eine Entspannung der Lage in Rom. Clemens XI. schien in der

[18] Ihre Ansichten sind nachzuschlagen: *(L. Th. Hérissant)* Avis aux princes catholiques, 2 Bde (o. O. 1768).

Tat immer weniger zum Kompromiß geneigt, und im Verlauf des Sommers 1718 spielten die Korrespondenzen Roms immer wieder auf neue Gewaltmaßnahmen an. In Paris wurden laufend Bischofskonferenzen abgehalten, die allmählich einschliefen, bei denen jedoch eine neue Persönlichkeit eine immer bedeutendere Rolle spielte: es handelt sich um Jean-Joseph Languet de Gergy (1677—1753), seit 1715 für das Bistum Soissons ernannt, dem die kürzlich eingetroffenen Bullen die Weihe ermöglicht hatten und der im Jahr 1730 Erzbischof von Sens werden sollte. Da die Situation auch weiterhin stagnierte, hoffte Clemens XI. den entscheidenden Schlag zu tun, indem er am 8. September 1718 „Pastoralis officii" veröffentlichte, ein an alle Gläubigen gerichtetes Schreiben, das jene exkommunizierte, die die Bulle nicht akzeptierten, ohne jedoch von der Appellation zu sprechen. Wie vorauszusehen war, verhärteten die Opponenten ihre Position. Am 24. November veröffentlichte Noailles seine Appellationsakte offiziell [19] und rief damit eine neue Welle der Zustimmung hervor. Am 3. Oktober ließ er einen weiteren Hirtenbrief erscheinen, um sich gegen „Pastoralis officii" zu verwahren; auch hierin folgte ihm ein Großteil seines Klerus, während sich in den Diözesen Spannungen und Unordnung vermehrten. Ebenfalls am 3. Oktober verfügte das Parlament von Paris einen Appellationserlaß gegen „Pastoralis officii", die Provinzparlamente folgten unmittelbar. Dies entzog praktisch der Exkommunikation jede reelle Wirkung, und so blieb sie de facto ohne Folgen.

In der Zwischenzeit war auf der Seite des Regenten eine neue Persönlichkeit auf den Plan getreten: Abbé Dubois, der ein Richelieu seiner Zeit sein wollte. Die Akzeptanten waren in der großen Mehrheit, und so glaubte er, auf sie setzen zu müssen; sein Einfluß auf den Regenten war in diesem Sinne gehalten; auf der anderen Seite hoffte er, zur Belohnung den Kardinalshut zu erhalten, auf den ihn Rom jedoch bis zum Beginn des folgenden Pontifikats, im Juli 1721, warten ließ. Dubois gelang es jedoch keineswegs, die Ereignisse zu meistern. Im Verlauf des Sommers 1718 hatten Bissy und der akzeptierende Bischof von Nîmes, Laparisière, unter dem Titel „Témoignage de l'Église universelle en faveur de la bulle Unigenitus" eine Sammlung von Hirtenbriefen französischer und ausländischer Bischöfe zugunsten der Konstitution erscheinen lassen. Noailles antwortete darauf mit einer Pastoralinstruktion vom 14. Januar 1719, die äußerst heftig gehalten war. In Rom wie in Paris erkannte man immer klarer, daß Noailles die Bulle niemals akzeptieren würde. Languet de Gergy war im Verlauf des Jahres 1718 bereits durch die Veröffentlichung der „Avertissements de Msgr. l'évêque de Soissons à ceux qui dans son diocèse se sont déclarés appelants de la Constitution" hervorgetreten, die ihm die nicht weniger heftigen Antworten Guillaume Dagoumers und Nicolas Petitpieds eingetragen hatten;

[19] Text: *Louail-Cadry* II 149—156.

es war auch Languet de Gergy, der sich damit befaßte, in einer Pastoralinstruktion vom 2. Februar 1719, die von einer weiteren vom 25. März gefolgt wurde, Noailles wie auch einem Hirtenbrief des appellierenden Bischofs von Angoulême zu antworten. Auch Bissy antwortete in einem Hirtenbrief vom 22. Februar. Auf der anderen Seite schien Noailles in seiner Pastoralinstruktion vom Januar einige Konzessionen zu machen, die die Appellanten beunruhigten; sie legten die Dinge durch einen vom 25. Mai 1719 datierten Hirtenbrief Langles klar, der die Appellation der vier Bischöfe gegen „Pastoralis officii" veröffentlichte. Zur weiteren Komplizierung der Lage veröffentlichte der akzeptierende Erzbischof von Reims, der hitzige Mailly, am 14. Mai einen Brief an die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, der sich energisch für die Bulle einsetzte und am 22. Juni vom Parlament verworfen wurde. Kurze Zeit davor, am 5. Juni, hatte ein neuerlicher königlicher Erlaß noch einmal versucht, den beiden Parteien Ruhe für die Dauer eines Jahres aufzuerlegen. Er wurde in Rom wie auch in Paris nicht besser aufgenommen als der letzte und war nicht wirkungsvoller als jener. Er konnte übrigens das Parlament nicht daran hindern, in den folgenden Wochen streng gegen Languet de Gergy vorzugehen.

Während er in Rom vermittels Lafitaus intrigierte und sich gleichzeitig das Erzbistum Cambrai und den Kardinalshut zu sichern versuchte, ging es Dubois tatsächlich auch weiterhin um die Erringung des religiösen Friedens. Aus seiner Retraite von Fresnes nahm auch der in Ungnade gefallene Daguesseau weiterhin aktiven Anteil an den religiösen Angelegenheiten; er mäßigte jedoch seine Positionen. Drei von ihm im Dezember 1719 und Januar 1720 verfaßte Memoranden lassen erkennen, daß er die Appellation für einen Mißerfolg hielt, weil die Zahl der Appellanten zu gering gewesen war, und daß er zur Idee der Interpretation der Bulle durch einen „corps de doctrine" zurückkehrte. Ein neuer, unter den Augen des Regenten von einem Theologen Noailles', dem Abbé Couet, verfaßter Text wurde im Januar 1719 Noailles, Rohan und Bissy vorgelegt. Diese letzteren hatten von Noailles verlangt, daß er seine Appellation und seine Instruktion vom Januar 1719 zurückziehe, und der Prälat schien bereit zu sein nachzugeben. Im März erklärten sich 38 in Paris weilende Bischöfe zur Unterzeichnung der „Explications sur la bulle Unigenitus" bereit; auch Mailly selbst akzeptierte nach einer Intervention Languets de Gergy die Unterzeichnung. Emissäre des Regenten sollten in den Provinzen die Unterschriften der anderen Bischöfe einholen. Am 10. Mai 1720 hatten im ganzen 94 Prälaten dem Abkommen zugestimmt, und man glaubte auch auf die Zustimmung Noailles' rechnen zu können, die zweifellos auch die Zustimmung eines großen Teiles der Opponenten mit sich gebracht hätte. In der Zwischenzeit jedoch war die Öffentlichkeit trotz der zur Bewahrung des Geheimnisses getroffenen Vorsichtsmaßnahmen informiert worden. Eine heftige Opposition gegen jeden Kompromiß bildete sich unter vielen der Appellanten aus dem Prie-

ster- wie auch Laienstand, und die vier Bischöfe, zu denen sich auch Caylus gesellt hatte, kritisierten den „Abfall" Noailles' äußerst heftig. In Rom dagegen schien Clemens XI. einem Kompromiß wenig geneigt, in dem er eine Beeinträchtigung der Rechte des Heiligen Stuhls erblickte. Ein vom 18. März datierter Brief Noailles' an seine Priester zur Erklärung seines Verhaltens wurde in der Diözese scharf verurteilt. Parallel dazu warfen viele Akzeptanten Languet de Gergy vor, schwach geworden zu sein. Darüber hinaus weigerte sich das nach der Affäre Law nach Pontoise exilierte Parlament, eine königliche Erklärung vom 4. August zur Sanktionierung der Übereinkunft zu registrieren, obwohl sich Daguesseau, der seit einigen Wochen wieder Kanzler war und seine Positionen geändert hatte, sehr dafür einsetzte. Nachdem Noailles den ganzen Sommer des Jahres 1720 hindurch von Woche zu Woche auf seine Annahme warten ließ, gab er schließlich nach und veröffentlichte am 19. November einen Hirtenbrief, der die Annahme mit Erläuterungen enthielt. Gleichzeitig traf auch das Parlament einen Vergleich und wurde am 16. Dezember nach Paris zurückgerufen. Auch die Sorbonne unterwarf sich. Dubois und der Regent glaubten den Sieg in Händen zu halten. La Broue war am 20. September gestorben, hatte jedoch noch, zusammen mit den drei anderen Bischöfen, am 12. September eine von Laurent Boursier verfaßte Reappellationsakte unterzeichnet, in der Noailles heftig zurechtgewiesen wurde[20] und die von den drei Überlebenden fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des Akzeptationshirtenbriefes Noailles' veröffentlicht wurde; ein Erlaß des Rates vom 31. Dezember verbot diese Reappellationsakte. In der Zwischenzeit war eine Reappellationsakte für den niederen Klerus mit dem Datum vom 19. November erschienen[21]. Sie umfaßte die Unterschriften einer sehr großen Zahl von Reappellanten, etwa 1500; diese Zahl liegt jedoch weit unter jener der Appellationen von 1717, weshalb der Hof sich auch nicht sehr bewegt davon zeigte. Eine handgeschriebene Liste der Reappellanten zirkulierte kurze Zeit darauf und wurde im Februar 1721 gedruckt; die Reappellanten waren damit für die Gerichtsbarkeit greifbar. An der Spitze dieser Liste befand sich der Abbé Jacques de Bidal d'Asfeld, ein Freund Du Guets, der vor dem Polizeileutnant erscheinen mußte und nach Villeneuve-le-Roi exiliert wurde. Zur gleichen Zeit schrieben die drei reappellierenden Bischöfe an den Regenten, um ihre Haltung zu erklären; keiner ihrer Kollegen im Episkopat folgte ihnen. Languet verdoppelte seine polemische Aktivität. Der Tod Clemens' XI. am 19. März 1721 rief einen Augenblick der Verwirrung hervor, aber es war bald deutlich, daß sein Nachfolger, Innozenz XIII., in etwa die gleiche Politik fortsetzen werde. Die wirren Polemiken, die die drei Jahre seines kurzen Pontifikats erfüllten, veränderten kaum

[20] Text: *Colbert*, Œuvres I 265.
[21] Text: *Louail-Cadry* II 518.

die Gegebenheiten des Problems. Eingeleitet am 9. Juni durch einen Brief an den Papst, der von sieben appellierenden Bischöfen unterzeichnet war[22], bewirkten diese Konflikte eine Vielzahl von Veröffentlichungen, in denen Languet de Gergy im Vordergrund der Akzeptanten blieb, während Caylus neben Colbert eine immer bedeutender werdende Rolle unter den Appellanten einnahm. Bissy seinerseits griff durch eine heftige und umfangreiche Pastoralinstruktion vom 17. Juni 1722 ein, die im Februar 1723 eine im selben Ton gehaltene Antwort der sechs Appellanten herausforderte[23]. Dubois und der Regent versuchten, ihrer Gegner Herr zu werden, indem sie erneut zur Erlangung kirchlicher Benefizien und universitärer Titel die Unterzeichnung des Formblatts, in dem Jansenius verurteilt wird, verlangten; diese Übung war in vielen Fakultäten und Diözesen aus der Gewohnheit gekommen. Das Ergebnis dieser am 11. Juli 1722 ergriffenen Maßnahme waren jedoch nur neue Unruhen, vor allem in universitären Kreisen. Die Mehrzahl der Appellanten gehorchte, da für sie die Frage des Jansenius nicht an jene der Bulle gebunden war. Aber Colbert signalisierte diesen Zusammenhang, indem er die Unterzeichnung mit der Unterscheidung der quaestio juris und der quaestio facti und mit den Worten Clemens' IX. über die Einhaltung des Friedens vorschrieb. Er brachte sich damit in eine lange und peinliche Affäre, von der noch später die Rede sein wird. Das Jahr 1723 war von tiefgreifenden Veränderungen unter den agierenden Personen gekennzeichnet. Am 15. Februar wurde Ludwig XV. für volljährig erklärt; am 10. August starb Dubois, am 2. Dezember der Regent. Wenig später, am 7. März 1724, starb auch Innozenz XIII. Zur gleichen Zeit tritt ein neuer Protagonist in der Gestalt André de Fleurys auf, Bischof von Fréjus und ehemaliger Lehrer des Königs, der dessen volles Vertauen besaß.

Der neue Papst, Benedikt XIII., ein ehemaliger Dominikaner, war sehr aufgeschlossen für die Lehren des Augustinus und Thomas, aber auch er konnte das Problem der Bulle nicht mehr rückgängig machen. Doch verfaßte das an den General der Dominikaner gerichtete Breve „Demissa preces" vom 6. November 1724[24], in dem er sich dem Augustinismus und Thomismus äußerst zugetan zeigte und damit den Gegnern der Bulle wieder Hoffnung gab. Noailles weigerte sich jedoch trotz des Entgegenkommens von seiten des Papstes beharrlich, seine Appellation zurückzuziehen. Nach einer sehr enttäuschenden Korrespondenz mit Rom sandte er Anfang Januar eine Sammlung von zwölf stark augustinisch geprägten Lehrartikeln, die wahrscheinlich von Boursier redigiert waren, nach Rom und erbat deren Approbation durch den Heiligen Stuhl[25]. Einige dieser Artikel schienen

[22] Text: *Colbert* I 303—354. [23] Ebd. I 381—580.
[24] Vgl. *Louail-Cadry* IV 165—167.
[25] Vgl. *Colbert* I 635; *Louail-Cadry* IV 341.

den Jansenismus offen zu begünstigen, die römischen Kreise zeigten sich wenig geneigt, sie zu akzeptieren. In Frankreich stellten sich Rohan und Bissy, unterstützt von Fleury, gegen Verhandlungen, von denen sie glaubten, sie könnten die Akzeptanten abtrünnig machen, und die Bischöfe von Saintes und Marseille verurteilten in Hirtenbriefen die zwölf Artikel. Schließlich ließ Colbert durch ein Rundschreiben vom 20. Juni 1725 die Opponenten wissen, daß er nicht der Meinung sei, die zwölf Artikel würden die Bulle annehmbarer machen. Unter diesen Bedingungen war an eine Weiterführung der Verhandlungen nicht zu denken. Kurze Zeit darauf, im Juni des Jahres 1726, fiel der Herzog von Bourbon in Ungnade und wurde durch Fleury ersetzt, der diesen Posten bis 1743 innehatte. Geschmeidig und gewandt, aber von eiserner Beharrlichkeit, war Fleury fest entschlossen, die jansenistische Opposition zu schwächen. Gestützt auf die Gemäßigten und die einer Versöhnung Aufgeschlossenen zögerte er nicht, hart gegen die Extremisten vorzugehen, und griff immer häufiger zum Mittel der lettres de cachet; diese seine Politik sollte sich schließlich auch als wirksam erweisen.

Er mußte zunächst ein Exempel statuieren an einem der appellierenden Bischöfe, um dadurch die anderen zu schrecken. Der aufsässigste unter ihnen war zweifellos Colbert, der sich seit 1722 heftig um die Unterzeichnung des Formulars bemühte. Am 21. September 1724 hatte ihn ein Erlaß des Staatsrates sogar seiner weltlichen Einkünfte beraubt. Aber Colbert fand breite Zustimmung, und der greise Du Guet ließ einen Brief drucken, den er am 25. Juli 1724 an den Bischof geschrieben hatte und der die öffentliche Meinung stark beeindruckte; dieser Brief wurde übrigens am 13. Februar 1725 zusammen mit den Veröffentlichungen Colberts über das gleiche Thema vom Heiligen Offizium verurteilt. Die Klerikerversammlung von 1726 verlangte die Abhaltung von Provinzialkonzilen zur Bekämpfung der Unruhen und schloß sich hierin den Ansichten Fleurys an. Dieser wagte jedoch nicht, Colbert anzugreifen, der von seiner mächtigen Familie gedeckt wurde. Dagegen war Soanen, der Bischof der winzigen Diözese Senez, der von niemandem verteidigt wurde, ein geeignetes Opfer. Dieser lieferte übrigens selbst die Waffen gegen sich. Gegen Ende Januar 1727 ließ er — da er glaubte, nur noch kurze Zeit zu leben — eine vom 28. August 1726 datierte Pastoralinstruktion erscheinen, die sein geistiges Vermächtnis darstellen sollte. Hierin nahm er energisch Partei für Colbert und griff, indem er die Geschichte der Bulle erneut aufrollte, die Akzeptanten mit ungewöhnlicher Heftigkeit an. Der Vorwand schien ausreichend. Mit Datum des 24. Mai 1727 wurden allen Bischöfen der Provinz Embrun, zu der die Diözese Senez gehörte, lettres de cachet zugesandt. Ihr Metropolit war Pierre Guérin de Tencin (1680—1758), vormals enger Mitarbeiter Dubois' und dessen Vertreter in Rom, ein Prälat von mehr als zweifelhafter Moral. Tencin berief das Provinzialkonzil für den 16. August 1727 ein. Soanen begab sich per-

sönlich zum Konzil, das durch komplizierte und stürmische Episoden gekennzeichnet war und in dem irreguläre Handlungen an der Tagesordnung waren. Am 18. August hatte Soanen die Kompetenz seiner Richter zurückgewiesen, deren Parteilichkeit und Feindseligkeit tatsächlich außer Zweifel standen, aber man setzte sich trotz einer Berufung wegen Gewaltmißbrauch, die Soanen am 26. August eingelegt hatte, darüber hinweg. Am 27. August protestierte er in einem Rundschreiben an die Bischöfe gegen die Regelwidrigkeiten des Verfahrens. Der Urteilsspruch war vom 20. September datiert und wurde Soanen am 22. eröffnet. Er enthob ihn jeder Ausübung bischöflicher und priesterlicher Funktionen, bis er seine Pastoralinstruktion zurückgezogen habe. Kurze Zeit darauf exilierte ihn eine lettre de cachet in die Abtei von La Chaise-Dieu. Er verließ Embrun am 13. Oktober und erreichte die Abtei am 23. Trotz seines hohen Alters lebte er dort noch 13 Jahre und starb am 25. Dezember 1740 im Alter von 93 Jahren, von der gesamten jansenistischen Partei als Heiliger und Martyrer verehrt; er hatte eine umfangreiche Korrespondenz unterhalten und in die meisten Angelegenheiten, die die öffentliche Meinung bewegten, eingegriffen. Nach seinem Tode wurden selbst die kleinsten Gegenstände, die in seinem Gebrauch waren, als Reliquien aufbewahrt. Das Konzil von Embrun, das von den Opponenten als „Räubersynode" qualifiziert wurde, erwies sich als nicht ganz so wirkungsvoll, wie Fleury erhofft hatte. Es wurde vom Heiligen Stuhl durch ein Breve vom 17. Dezember 1727 approbiert und konnte etwa zehn Opponenten zum Abfall bewegen. Aber die Unruhen, die es in der öffentlichen Meinung hervorrief, waren heftig und langanhaltend. Am 28. Oktober 1727 richteten zwölf Bischöfe, darunter Noailles, Colbert und Caylus ein von Petitpied ausgefertigtes Protestschreiben an den König, das ihnen am 15. März 1728 mit einem Rechtsbescheid zurückgesandt wurde, der einige der Unterzeichner in Unruhe versetzte. Boursier vereinigte und veröffentlichte eine „Consultation de 50 avocats", die die Nichtigkeit des Konzils von Embrun darlegte und gegen die eine „Lettre des 26 évêques au roi" der Akzeptanten protestierte (4. 5. 1728), der seinerseits eine Polemik des niederen Klerus hervorrief, der auf seine Rechte hinwies. Da Soanen über das Provinzialkonzil hinaus ein Generalkonzil gefordert hatte, zirkulierten Listen in den Diözesen, um Anhänger für seine Appellation zu sammeln, die etwas weniger als 2000 Unterschriften erhielten. Zahllose Streitschriften erschienen; das Porträt Soanens, des „Gefangenen Jesu Christi", wurde in Kupferstichen verbreitet; zahlreichen Anhängern gelang es, ihn in La Chaise-Dieu aufzusuchen. Die Zwistigkeiten, die die Diözese Senez zerrissen, wurden leidenschaftlich kommentiert. Das Gesamtergebnis war schließlich sehr ungewiß. Der Versuch wurde nicht wiederholt, und der einen Augenblick gehegte Plan eines Provinzialkonzils in Narbonne zur Verurteilung Colberts, der heftig Partei für Soanen ergriffen hatte, blieb ohne Folgen.

Eines der Hauptziele Fleurys war auch weiterhin die Neutralisierung Noailles'. Ende des Jahres 1726 tauchte das Gerücht auf, Noailles werde auf Druck des Ministers einen Hirtenbrief veröffentlichen mit der uneingeschränkten Zusage zur Annahme; ein Großteil des Klerus von Paris erhob sich dagegen. Am 3. Februar 1727 erschien ein von Petitpied redigierter Brief an Noailles, in dem 30 Pfarrer, die sich als Nachfolger der 72 Jünger betrachteten, sich weigerten, jeglicher Unterwerfung des Erzbischofs zu folgen, und die Einberufung einer Generalsynode der Diözese verlangten. An der Spitze der Bewegung standen Goy, der appellierende Pfarrer von Sainte-Marguerite, und Feu, der appellierende Pfarrer von Saint-Gervais. Ein Erlaß vom 14. Juni verbot diesen Brief, aber Petitpied griff in den „Très humbles remontrances des curés de Paris" vom 5. September erneut auf dieses Thema zurück. Mittlerweile hatte — wie bereits gezeigt wurde — die Affäre von Embrun Noailles wieder der Opposition zugeführt: nach seiner Unterzeichnung des Briefes der zwölf Bischöfe signierte er am 7. Mai 1728 eine Akte, durch die er sich der Registrierung des päpstlichen Breves, das das Konzil von Embrun approbierte, widersetzte. Schon bald jedoch veränderte sich die Lage. Noailles war zu diesem Zeitpunkt schon sichtlich durch das Alter geschwächt, und seine Ideen wurden mehr und mehr unklar. Gegen Ende Februar 1718 hatte eine Krankheit ihn eines seines geschätztesten Ratgebers beraubt, der ihn stets zum Widerstand angeeifert hatte: Antoine Dorsanne, Offizial von Paris und Autor eines „Journals", das erst posthum im Jahre 1753 veröffentlicht wurde. Auf der anderen Seite fand Fleury in der Umgebung des Kardinals im Kanzler Daguesseau und vor allem in der Nichte des Prälaten, der Marschallin de Grammont, Verbündete. Diese erreichten von ihm am 19. Mai die Unterzeichnung einer Akte, in der er seine Akte vom 7. widerrief. Am 19. Juli unterzeichnete er gleicherweise einen Brief an Benedikt XIII., in dem er ihn seiner Unterwerfung und seines absoluten Gehorsams versicherte[28]. Zu diesem Zeitpunkt scheinen mehrere Appellanten aus der Umgebung des Erzbischofs wieder Einfluß auf ihn gewonnen zu haben und konnten ihn zur Unterzeichnung einer Erklärung bewegen (22. 8.), deren Originalfassung Soanen zugesandt wurde und in der Noailles die Akte vom 19. Mai widerrief und im vorhinein jede ihm in Zukunft möglicherweise entrissene öffentliche Akte widerrief, die eine Akzeptierung der Bulle enthalten sollte. Darüber hinaus unterzeichnete er am 24. September eine andere Akte, in der er im voraus gegen jede möglicherweise erzwungene Demission von seinen Erzbistum protestierte. Dies verhinderte jedoch nicht, daß am 23. Oktober in Paris ein von Noailles unterzeichneter Hirtenbrief angeschlagen wurde, der vom 11. datiert war und eine uneingeschränkte Annahme der Bulle „Unigenitus" beinhaltete. Daraufhin ließen die Appellanten die Revokationsakte vom

[28] Text: *Dorsanne* II 463—466, wie auch für die folgenden Akten.

22. August aushängen. Dem Herzog von Noailles, Neffen des Erzbischofs, gelang es, ihn zu einem Brief an Fleury zu bewegen, in dem er diese Akte vom 22. August widerrief. Einige Wochen später jedoch, am 17. Dezember, bestätigte Noailles seine Erklärung vom 22. August. Darüber hinaus unterzeichnete er am 26. Februar 1729 eine neuerliche Erklärung, in der er seinen Hirtenbrief vom 11. Oktober widerrief; das Autograph dieser Erklärung wurde ebenfalls Soanen zugesandt. Der Tod des unglückseligen Kardinals am 4. Mai 1729 setzte diesen peinlichen Konflikten um einen Greis, dessen Schwäche und Unbeständigkeit seines Charakters man in grausamer Weise ausgenutzt hatte, ein Ende.

Die Niederlage des Jansenismus

Der Tod Noailles' kennzeichnet einen Wendepunkt in der Geschichte des Jansenismus. Mit ihm verschwindet der wichtigste Mann der Partei, dessen persönliche Unzulänglichkeiten mit dem Glanz des Purpurs verbunden waren. Es folgten noch weitere Todesfälle und Austritte aus den Reihen der Appellanten, so daß kurze Zeit später nur noch vier übrigblieben: neben Soanen, der in seine fernen Berge exiliert und jeder Autorität beraubt war, blieben noch Colbert in Montpellier, der im Jahr 1738 stirbt, Bossuet in Troyes, gestorben 1743, und Caylus in Auxerre, der alle bis 1754 überlebt. Obschon der von Quesnel inspirierte Jansenismus sich mehr und mehr zum Parochismus hin entwickelt und den Pfarrern und dem niederen Klerus eine wachsende Bedeutung zuerkennt, findet er keinen Anführer, nichts vermag das Fehlen einer bischöflichen Leitung ersetzen, für die sich keiner der drei in Tätigkeit gebliebenen appellierenden Bischöfe anbietet. Niemand hat den Platz Quesnels eingenommen, der am 2. Dezember 1719 in Amsterdam im Alter von 85 Jahren verstorben ist. Die jansenistische Partei bewahrt zwar, trotz einiger interner Uneinigkeiten, einen reellen Zusammenhalt, aber sie ist fortan eine Armee ohne General.

Der Nachfolger Noailles' war Charles-Gaspard de Vintimille du Luc, der bisher Erzbischof von Aix gewesen war; ein gemäßigter Charakter, aber überzeugter Akzeptant, stimmte er voll mit den Ansichten Fleurys überein. Nun stellte sich hinsichtlich der „Unigenitus" keinerlei Kompromißproblem mehr: der französische Hof und der Heilige Stuhl stimmen in der Forderung einer uneingeschränkten Akzeptierung überein. Vintimille war fest entschlossen, die jansenistischen Widerstände in seiner Diözese von Paris zu brechen, und es scheint im übrigen, als habe er zu Beginn die Schwierigkeiten des Unternehmens und die Unmöglichkeit, eine Opposition zu vernichten, die in gewissem Maße bis zur Revolution fortdauern sollte, nicht richtig eingeschätzt. Nach der Inbesitznahme seines Bischofsstuhls am 6. September 1729 erlangte er in den folgenden Tagen von 25 Kanonikern

von Notre-Dame die Beipflichtung zur Bulle, stieß jedoch beim Klerus auf Widerstand, der ihn aber nicht daran hinderte, die Unterzeichnung der Bulle durch eine Pastoralinstruktion vom 29. September zu erzwingen. Anfang November erklärte eine lettre de cachet die appellierenden Doktoren für von der Sorbonne ausgeschlossen und beraubte diese letztere damit einer Anzahl berühmter Theologen; bei dieser Gelegenheit qualifizierte Pucelle den noch verbliebenen Rest der Fakultät als „Rumpf". Weitere lettres de cachet liquidierten unverzüglich andere Opponenten, vor allem unter dem Pfarrklerus. Eine Anordnung vom 29. Oktober befahl den Beichtvätern und Predigern, sich innerhalb von vier Monaten zur Entgegennahme der Erneuerung der Vollmachten am Erzbischofssitz einzufinden; dies ermöglichte Vintimille, von etwa 1100 Priestern etwa 30 bekannten Appellanten die Vollmacht zu verweigern. Die übrigen mußten die Bulle akzeptieren.

Wahrscheinlich entschied sich Fleury auf Verlangen Vintimilles, noch härter durchzugreifen. Eine königliche Erklärung vom 24. März 1730 erhob die Bulle „Unigenitus" zum Staatsgesetz, befahl erneut die Unterzeichnung des Formulars Alexanders VII. und erklärte die Benefizien aller jener, die nicht unterzeichneten, für „vakant und mit vollem Recht wieder besetzbar" [27]. Durch ihre ökonomischen und finanziellen Auswirkungen blieb sie nicht ohne Erfolg: da das kirchliche Leben unter dem Ancien régime auf das Benefizienwesen gegründet war, stellte eine solche Maßnahme die Jansenisten außerhalb der bestehenden Ordnung. Auf der andren Seite war der Text dieser Erklärung, die eine Akte des Heiligen Stuhles als Staatsgesetz anerkannte, eindeutig ultramontaner Inspiration: hier tritt klar eine neue vor allem der Geschicklichkeit Fleurys zu verdankende Position zutage, in der Frankreich und Rom einen „Modus vivendi" gefunden hatten, der die heiklen Probleme in den Beziehungen zwischen den beiden Höfen für lange Zeit ausschaltete. Naturgemäß kam der lebhafteste Widerstand aus parlamentarischen Kreisen, die in langer Tradition den gallikanischen Prinzipien verbunden waren: die Parlamente lösten im Widerstand die Kleriker ab, die sich in ihrer allzu unsicheren Lage nun kaum mehr äußern konnten. Dies erklärt die immer engere Verbindung des Jansenismus mit dem Parlamentarismus, eine Verbindung, die um so paradoxer erscheint, als ein großer Teil der Parlamentarier mehr und mehr dem Unglauben verfällt und sich der Aufklärung zuwendet. Das Parlament verweigerte die Registrierung der Erklärung vom 24. März, und erst ein am 3. April 1730 abgehaltener großer Gerichtstag konnte es dazu verpflichten. Die Erklärungen der kirchlichen Räte über den Gegenstand sind stark inspiriert von E. Richer, sie setzen sich lebhaft für die Forderungen der Pfarrer ein. In Anwendung der gleichen Prinzipien unterstützte das Parlament kurze Zeit

[27] Vgl. *Cerveau*, Nécrologe V 270—279.

später drei Pfarrer der Diözese Orléans gegen den Bischof Fleuriau d'Armenonville. Hierdurch wird verständlich, warum die Klerikerversammlung von 1730 sich lebhaft über die Aufsässigkeit des niederen Klerus und die Übergriffe des Parlaments beklagt. Die wachsende Bedeutung der Parlamentarier führte die jansenistischen Theologen mehr und mehr zu einer stärkeren Hervorhebung eines von Quesnel und P. de la Borde übernommenen Arguments: jenem des Zeugniswertes der Laien. Zahllose Streitschriften entwickelten dieses weiter und verteidigten es gegen die Angriffe der Verteidiger der Bulle.

Als Daguesseau und Joly de Fleury die königliche Erklärung dem Parlament vorlegten, hatten sie angenommen, daß sie rein theoretisch bleibe und keine praktische Anwendung finden würde. Tatsächlich aber eröffnete diese Erklärung geradezu eine Ära der Verfolgungen gegen die Jansenisten. Durch die Blätter der „Nouvelles ecclésiastiques", zahllose Streitschriften sowie eine ungeheure Anzahl von Archivunterlagen wissen wir von zahlreichen unerfreulichen Vorkommnissen, die Priester, Laien, Gemeinden und ganze Kongregationen betrafen. Durch das einfache Mittel der lettres de cachet, das von jedem ordentlichen Prozeß dispensierte, wanderte eine große Zahl von Opponenten ins Gefängnis oder ins Exil. Da wir über keine statistischen Aufzeichnungen verfügen, ist die Angabe einer genauen Zahl unmöglich, aber es kann als sicher angenommen werden, daß praktisch alle Diözesen und alle Orden davon betroffen wurden, einschließlich der Frauenkongregationen, der Benediktiner wie auch der Oratorianer, der Karmelitinnen und der Visitantinnen, ja sogar der Kartäuser. Im Herbst 1725 hielten es etwa dreißig Kartäuser und etwa 15 Zisterzienser von Orval für klüger, Frankreich zu verlassen und in Holland Zuflucht zu suchen. Um den Widerstand zu vermindern, griff man skrupellos zu Gewaltmaßnahmen: mehrere Häuser wurden geschlossen und ihre Mitglieder deportiert oder zerstreut. Einige Episoden, wie z. B. die um die Soanen verbundenen Visitantinnen von Castellane oder die Karmelitinnen der Rue Saint-Jacques in Paris oder auch um die Abtei von Saint-Polycarpe in der Diözese Narbonne, bewegten die öffentliche Meinung in besonderem Maße. Alles das trug stark dazu bei, im jansenistischen Milieu eine Mentalität des Martyrertums zu schaffen. Die Maßnahmen erwiesen sich jedoch als wirksam, und nach und nach nahmen die verschiedenen Kongregationen — im allgemeinen jedoch ohne Begeisterung — offiziell die Bulle an. Die Dominikaner hatten dies schon 1728 getan; ihnen folgten die Benediktiner und etwas später die Doktrinarier (1744), die Genovefianer (1745) und die Oratorianer (1746). Es muß jedoch auch hier festgestellt werden, daß diese Annahme de facto niemals allgemein war und in den religiösen Familien auch weiterhin nicht wenige Mitglieder — mehr oder weniger eingestandene — dem Jansenismus Sympathien entgegenbringen: dies gilt im besonderen für die Oratorianer und die Benediktiner von Saint-Maur, von denen

viele auch weiterhin in den Reihen der jansenistischen Partei stehen. Die Diözesen der appellierenden Bischöfe waren der naturgegebene Zufluchtsort der Flüchtlinge, denen es gelungen war, dem Exil oder dem Gefängnis zu entkommen: Montpellier, Troyes, Auxerre nahmen viele Flüchtlinge auf. Andere suchten in Holland Asyl. Einige Gemeinschaften nahmen die Geächteten heimlich, oft unter anderem Namen auf. Schließlich stellten zahlreiche Laien sich selbst, ihr Vermögen und ihre Häuser in den Dienst der Verfolgten. Nach dem Tode Nicoles im Jahr 1695 war sein Erbe dem Oratorianer P. Fouquet und dem Abbé d'Eau übergeben worden; es wurde zum Grundfonds seiner Kasse, die als Hilfe für die verfolgten Kleriker bestimmt war und die sich im Verlauf des ganzen 18. Jh. durch zahlreiche Privatspenden vermehrte.

Die Amtszeit Vintimilles war darüber hinaus reich an parlamentarischen Zwistigkeiten. Der erste Streit entstand, als ein Ratserlaß ein von 40 Advokaten aus Paris zugunsten der opponierenden Priester von Orléans veröffentlichtes Memorandum verbot. Die anderen Advokaten reagierten zunächst heftig, beruhigten sich jedoch später nach einer abschwächenden Intervention Daguesseaus. Aber die 40 Advokaten wurden von einigen Bischöfen, darunter auch Vintimille, zur Verantwortung gezogen. Sie wollten eine Entgegnung verfassen, ein neuer Ratserlaß jedoch versetzte sie erneut ins Unrecht. Daraufhin traten sie in den Streik. Als Repressalie wurden zehn von ihnen exiliert, die übrigen jedoch gaben nicht nach, und so mußte man im November des Jahres 1731 die Exilierten wieder zurückrufen. Die verwickelten und mehr oder weniger emotionalen Feindseligkeiten setzten sich auch weiter fort, und das Parlament mußte ein Verbot jeglicher Erörterung über die Angelegenheiten der Bulle durch eine lettre de cachet hinnehmen. Vintimille leitete durch die Veröffentlichung eines Hirtenbriefs vom 27. April 1732, der das Parteiorgan „Nouvelles ecclésiastiques" schonungslos verbot, eine neue Episode ein. 21 Pfarrer von Paris verweigerten die Veröffentlichung dieses Hirtenbriefes, und in anderen Pfarreien verließen Gläubige die Kirche, während er verlesen wurde. Eine königliche Erklärung vom 10. Mai 1732 untersagte dem Parlament, sich mit dieser Affäre zu befassen. Der kirchliche Rat Pucelle und ein anderer, namens Titon, protestierten heftig und wurden daraufhin festgenommen. Ein durch königliche Anordnung gebrochener Streik provozierte neue Vorfälle, und schließlich demissionierten am 20. Juni 158 Magistratsbeamte. Auf Vorstellungen des Parlaments hin wurden die Demissionen durch den Hof wieder rückgängig gemacht. Die Vorstellungen des Parlaments waren sehr ernst, und der Hof antwortete darauf am 18. August durch eine sehr harte Erklärung, die erst durch einen großen Gerichtstag am 1. September registriert werden konnte. Dies führte zu neuerlichen Protesten, die die Exilierung von 140 Parlamentariern zur Folge hatten. Nun war jedoch die Entrüstung der öffentlichen Meinung so groß, daß die Regierung nach-

geben, Vintimille tadeln und darauf verzichten mußte, gegen 21 protestierende Pfarrer streng vorzugehen. Hier haben wir ein gutes Beispiel für die Art und Weise, in der die kirchlichen Angelegenheiten nun von parlamentarischen Kreisen wiederaufgegriffen werden.

In der Folge vermied es Vintimille, sich neue Schwierigkeiten aufzuladen. Er ging jedem Konflikt mit den unverdrossen appellierenden Pfarrern aus dem Wege und unterhielt sogar mit einigen von ihnen freundschaftliche Beziehungen. Er ließ einigen Opponenten die Beichtvollmachten verlängern oder wieder aushändigen und ersuchte bekannte Jansenisten um verschiedene Dienste. Er starb im Jahr 1746, nachdem es ihm gelungen war, in seiner unmittelbaren Umgebung einen relativen Frieden zu bewahren. Die Kirchenpolitik Fleurys unterlag sehr unterschiedlichen Beurteilungen. Man konnte sie für gewalttätig und schikanös halten, und es ist sicher, daß er alles tat, um die Zahl der Appellanten zu vermindern. Die von einigen Historikern angeführte Zahl von 40 000 lettres de cachet, die unter seiner Regierung verschickt worden sein sollen, bedarf jedoch noch einer näheren Untersuchung. Es steht jedoch immerhin außer Zweifel, daß ihm an einer friedlichen Regelung der Situation sehr gelegen war. Die durch ihn erfolgten Bischofsernennungen bringen gemäßigte Prälaten an die Spitze der Diözesen; er vermied es jedoch, jene Prälaten zu schikanieren, die jansenistischer Sympathien verdächtig waren. 1735 reicht der Bischof der kleinen Diözese Saint-Papoul, Jean-Charles de Ségur, seine Demission ein, nachdem er einen Hirtenbrief veröffentlicht hatte, in dem er seine Gewissenszweifel ausführlich darlegt und sich zu der Appellation von 1717 bekennt. Der Hirtenbrief wurde durch einen Ratserlaß verboten, den Prälaten selbst ließ man jedoch unbehelligt, er starb friedlich in Paris in der Pfarrei Saint-Gervais, deren appellierender Pfarrer François Feu die Totenrede hielt. Fleury starb im Jahr 1743; sein Nachfolger im Kultusministerium wurde der Theatiner Jean-François Boyer, der 1730 Bischof von Mirepoix und 1736 Erzieher des Dauphin geworden war. Boyer erwies sich als viel unnachgiebiger als Fleury, häufig auch als brutal, und wenn er auch, wie aus den zahlreichen ihm gewidmeten Artikeln in den „Nouvelles ecclésiastiques" deutlich wird, das schwarze Schaf der Jansenisten war, so wurde er nicht einmal von deren Gegnern geschätzt. Sein Tod im Jahre 1755 wurde allgemein als ein befreiendes Ereignis empfunden.

Boyer mußte eine der letzten peinlichen Affären des Jansenistenkonfliktes, nämlich die Beichtzettelfrage, bestehen. Vorzeichen hatten sich schon lange in der Tatsache gezeigt, daß einige Akzeptanten unter den Bischöfen notorischen und obstinaten Appellanten die Sterbesakramente verweigert hatten. Gegen Ende 1739 ließ der Bischof von Laon, La Fare, eine Pastoralinstruktion erscheinen, die verbot, den Appellanten die Sakramente zu spenden und ihnen ein kirchliches Begräbnis zu gewähren. 1746 veröffentlichte der Bischof von Amiens, La Motte, eine Bekanntmachung, die ähn-

liche Vorschriften enthielt. Ihren Höhepunkt erreichte die Affäre jedoch erst mit der Intervention des Erzbischofs von Paris, Christophe de Beaumont, des Nachfolgers Vintimilles 1746, der den Kampf gegen den Jansenismus mit voller Kraft wiederaufgenommen und den Priestern, die sich der Sterbenden annahmen, befohlen hatte, von diesen einen von einem regulär approbierten Priester ausgefertigten Beichtzettel zu verlangen, in dem sie die Bulle „Unigenitus" akzeptierten. Das überraschendste an der Sache ist, daß diese Maßnahme allgemein und sogar bei armen, vollkommen ungebildeten Menschen Anwendung fand. Ein erster Zwischenfall ereignete sich anläßlich des Todes des jansenistischen Theologen Boursier am 17. Februar 1749, dem der Pfarrer von Saint-Nicolas du Chardonnet, Garnot, die Sterbesakramente spendete und den er feierlich in seiner Kirche bestattete, ohne einen Widerruf verlangt zu haben; Garnot wurde nach Senlis exiliert. Am 21. Juni 1749 verstarb der ehemalige Rektor der Universität, Charles Coffin, ohne Empfang der heiligen Sakramente, weil er sich nicht bereit gefunden hatte, einen entsprechenden Beichtzettel vorzuweisen; er erhielt jedoch ein kirchliches Begräbnis in Saint-Eustache. In den darauffolgenden Monaten kam es zu weiteren Zwischenfällen, und das Problem stellte sich gleichermaßen in einigen Diözesen der Provinz, deren Bischöfe ähnliche Maßnahmen ergriffen hatten. Selbstverständlich griff das Parlament wiederholt zugunsten der Opponenten ein, die Beziehungen zum Hof spitzten sich demzufolge sehr schnell zu. Die Dinge gingen so weit, daß das Parlament schließlich vom Mai 1753 bis September 1754 exiliert wurde.

Zu diesem Zeitpunkt war Ludwig XV. fest entschlossen, diesem Konflikt, der letztlich die königliche Autorität schwächte und sogar die Institutionen selbst in Frage stellen konnte, ein Ende zu setzen. Bei der Rückkehr des Parlaments gab er eine vom 2. September 1754 datierte und am 5. September registrierte Erklärung ab, die den beiden Parteien Schweigen auferlegte[28]. Diese wichtige Erklärung kennzeichnet den Beginn einer neuen Phase, da der König, vor allem von 1756 an, großen Wert auf deren Respektierung legte. Einige Bischöfe, die ihr zuwidergehandelt hatten — darunter auch Beaumont selbst — wurden, um ein Exempel zu statuieren, für einige Zeit exiliert. Auf der anderen Seite war der Heilige Stuhl zu dieser Zeit in der Person Benedikts XIV. mit einem gebildeten und gemäßigten Papst besetzt. Die in sich gespaltene Klerikerversammlung von 1755 wandte sich an ihn und erhielt als Antwort das Breve „Ex omnibus" vom 16. Oktober 1755, in dem das Gesetz des Schweigens gebilligt und das Problem der Beichtzettel in befriedigender Weise behandelt wurde. Boyer starb im Jahre 1755; seine Nachfolger, der Kardinal de La Rochefoucauld, dann Jarente de la Bruyère, waren um eine Befriedung bemüht und verschafften dem Gesetz des Schweigens Respektierung; immer mehr Bischöfe

[28] Vgl. ebd. 363.

schlossen sich ihren Ansichten an. Diese Haltung, zusammen mit dem fortschreitenden Verfall der jansenistischen Partei, veränderte nach und nach die Gegebenheiten des Problems.

In der Tat wechselte der Schauplatz des Geschehens. Obgleich die Gesellschaft Jesu im politischen Jansenismus eine relativ untergeordnete Rolle gespielt hatte, setzte sie sich heftigen Feindseligkeiten aus, und zwar nicht nur von seiten der Jansenisten, sondern auch von seiten mehrerer Akzeptanten unter den Bischöfen. Mehrere Vorfälle ereigneten sich in rascher Folge. Der erste betrifft ein Werk des P. Jean Pichon, SJ., das im Jahr 1745 unter dem Titel „L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion" erschienen war. Pichon nahm darin das ein Jahrhundert vorher in dem berühmten Werk Arnaulds behandelte Problem wieder auf. Er bekämpfte jeden Aufschub der Absolution, vertrat die Kommunion unmittelbar nach der Beichte der schwersten Sünden und reduzierte nach einer Formel des P. Sirmond, die Pascal in den „Provinciales" angegriffen hatte, die Gottesliebe auf das Faktum, Gott in keiner Weise zu hassen. 1747 wurde in den „Nouvelles ecclésiastiques" über das Buch Gericht gehalten. Dann verurteilten verschiedene Pastoralinstruktionen der Bischöfe das Werk, deren erste von bekanntermaßen jansenistischen oder sympathisierenden Prälaten ausgingen: Caylus, Rastignac, Bischof von Tours, Fitz-James, Bischof von Soissons. Languet de Gergy sprach das Verbot aus; dann mußte Beaumont in der Diözese Paris einen Widerruf Pichons, datiert vom 24. Januar 1748, veröffentlichen. Er konnte jedoch die Verurteilung nicht aufhalten; in den folgenden Monaten erschienen 27 neuerliche bischöfliche Zensuren gegen das Werk, so daß im August 1748 schließlich eine lettre de cachet P. Pichon nach Mauriac exilierte. Sein Buch wurde am 11. Dezember 1748 durch das Heilige Offizium verurteilt. Parallel dazu hatte eine andere Affäre begonnen, die ihren Höhepunkt erst etwas später erreichen sollte: 1738 veröffentlichte Isaac-Joseph Berruyer, ein Jesuit, den ersten Teil einer umfangreichen „Histoire du peuple de Dieu", die in der Form und nach Art eines Romans die Heilsgeschichte zur Darstellung bringt und die von Colbert verurteilt wurde, so daß sich Daguesseau der Veröffentlichung der folgenden Bände widersetzen konnte. Erst im Juni 1753 erschienen die acht Bände des zweiten Teiles, die im übrigen von den Oberen der Jesuiten nicht gebilligt wurden, eine Tatsache, die ihnen den Vorwurf der Doppelzüngigkeit eintrug. Der Skandal war groß. Im Dezember 1753 verurteilten 27 Bischöfe das Werk. Berruyer verteidigte sich jedoch, und eine von Benedikt XIV. am 16. Februar 1758 ausgesprochene Verurteilung hinderte ihn nicht daran, auch die fünf Bände des dritten Teiles zu veröffentlichen, die am 2. Dezember 1758 verurteilt wurden. Zahlreiche Streitschriften gegen Berruyer erschienen, deren bemerkenswerteste ein ehemaliger Theologe Colberts, Jean-Baptiste Gaultier, verfaßte; seine „Lettres théologiques" griffen auch einen anderen Jesuiten, Jean Hardouin,

an, der bereits 1729 gestorben war, den man jedoch für den Inspirator Berruyers hielt. Schließlich trat am 1. August 1759 Fitz-James seinerseits in die Schranken mit einer umfangreichen Pastoralinstruktion von einigen tausend Seiten, die von einem notorisch bekannten jansenistischen Theologen, Étienne Gourlin, verfaßt worden war und eine Widerlegung Hardouins und Berruyers im strengen Sinne enthielt. Weitere Zensuren folgten, darunter jene der Sorbonne.

All dies schuf eine Atmosphäre, die weitere Kämpfe gegen die Gesellschaft Jesu begünstigte, deren Ansehen allgemein — selbst in Rom — seit dem Ende des 17. Jh. zurückgegangen war und die nun von fast allen Seiten angegriffen wurde. Zu einem Zeitpunkt, da sich die politische Macht in zunehmendem Maße auf das wachsende Nationalitätsgefühl stützt, wirft man ihr vor, sich mit einer ausländischen Macht, der weltlichen Macht des Papsttums, zu verbinden; auf der anderen Seite sieht die zeitgenössische Philosophie in ihr mit Recht die stärkste Barriere, an der sich der Deismus Voltaires stößt. Fortan wurden die geringsten Vorfälle aufgegriffen; eine bedauerliche Finanzaffäre, die 1756 um einen Jesuiten, P. de la Valette, ausbrach, lieferte den gesuchten Vorwand. Die Parlamente gingen zum Angriff auf die Gesellschaft Jesu über, und ein Erlaß vom 8. August 1761, dem andere ähnliche folgten, erklärte ihre Konstitutionen als unvereinbar mit den Gesetzen des Königreiches. Nach verschiedenen Wechselfällen gab Ludwig XV. dem Druck der Mme de Pompadour und des Ministers Choiseul nach, ein Erlaß vom 18. November 1764 verbot die Gesellschaft Jesu in Frankreich. Eine ähnliche Kampagne war bekanntermaßen in einer Anzahl europäischer Länder im Gange und führte zu dem Breve „Dominus ac Redemptor" Clemens' XIV. (vgl. Kap. 30), das den Jesuitenorden aufhob. Diese verschiedenen Maßnahmen wurden natürlich von der jansenistischen Partei, die nicht fähig war, zu unterscheiden, daß es der Unglaube war, der triumphierte, und nicht der heilige Augustinus, als Siege gefeiert. Der Konflikt führte auf beiden Seiten zu einer Veröffentlichung einer Vielzahl von Werken, deren interessantestes nach wie vor die „Annales de la Société des soi-disant jésuites" ist, eine aufwendige Publikation, die wahrscheinlich von Choiseul selbst finanziert und von dem Jansenisten Gazaignes kompiliert wurde. Sie blieb unvollendet, aber die fünf Bände (1764/71) enthalten eine Fülle wertvoller Einzelheiten.

Diese Polemiken um die Gesellschaft Jesu enthielten sich einer neuerlichen Behandlung der jansenistischen Frage, da der Hof fest entschlossen war, das Gesetz des Schweigens aufrechtzuerhalten und jedes Wiedererwachen des Konfliktes zu vermeiden. Einen Beweis dafür lieferte 1761 ein Vorfall, der den Appellanten François-Philippe Mésenguy (1677—1763) betraf, der aus Bescheidenheit einfacher Akolyth geblieben war und den seine Auffassungen 1728 gezwungen hatten, seine Funktion als Oberer im Collège de Dormans-Beauvais zu quittieren. Mésenguy war ein angesehener

Theologe; ungeachtet seiner Ansichten hatte ihn Vintimille zur Verbesserung der 1736 erschienenen 2. Ausgabe des „Bréviaire de Paris" herangezogen, und er hatte ihm die Redaktion des „Missel de Paris", erschienen 1738, anvertraut. 1744 hatte Mésenguy seine Vorlesungen unter dem Titel „Exposition de la doctrine chrétienne"[29] herausgebracht. Das Buch war im Jahr 1752 durch das „Dictionnaire des livres jansénistes" des Jesuiten Patouillet angekündigt worden, seine Indizierung 1757 beruht jedoch ausschließlich auf seinen gallikanischen Tendenzen. Das Werk wurde 1758 ins Italienische übertragen, und diese Übersetzung wurde des Jansenismus bezichtigt, so daß es am 14. Juni 1761 durch das Breve „Dum inter gravissima" Clemens' XIII. verurteilt wurde. Die Höfe Frankreichs, Spaniens, Neapels, Wiens wie auch die Republik Venedig verweigerten jedoch die Annahme dieses Breves, Ludwig XV. untersagte dem Nuntius jedwede Verbreitung in Frankreich, und Choiseul richtete an Clemens XIII. ein äußerst strenges offizielles Schreiben. In Rom selbst begriff man nun, daß es besser sei, den Konflikt nicht wiederaufleben zu lassen; die Regierungszeit Clemens' XIV. war von der Bereitschaft geprägt, die Dinge ruhen zu lassen, und Pius VI. erklärte bei seiner Reise nach Wien am 20. April 1782 den Bischöfen Ungarns öffentlich, daß von der Bulle „Unigenitus" historisch und nicht dogmatisch, *historice, non dogmatice,* zu sprechen sei. Einige Jahre später, mit der Französischen Revolution, sollte der politische Aspekt des Problems in eine ganz neue Phase eintreten.

In der Zwischenzeit hatte — im Unterschied zum religiösen Jansenismus des 17. Jh., der auf Frankreich und Löwen begrenzt war — der politische Jansenismus breiten Boden gewonnen. Im übrigen spitzte sich in den Niederlanden, in denen die jansenistische Gruppe über einen festen Rückhalt verfügte, die Lage sehr schnell zu. Die acht Diözesen hatten die Bulle „Unigenitus" fast unmittelbar nach Erscheinen angenommen, nachdem die Fakultät von Löwen sie 1715 nicht ohne heftigen Widerstand eines Teiles ihrer Mitglieder akzeptiert hatte. 1716 wurde Thomas-Philippe d'Alsace de Bossu, der dem Jansenismus feindlich gegenüberstand, Erzbischof von Mecheln. Am 17. Oktober 1718 veröffentlichte er einen Hirtenbrief, der die Opponenten exkommunizierte; die sieben anderen Diözesen wie auch die Löwener Fakultät folgten ihm. Unterstützt von offiziellen Kreisen, leitete der Erzbischof eine Reihe von Gewaltmaßnahmen gegen die Opponenten ein. Ende 1727 mußte der berühmte Kanonist Zeger-Bernard Van Espen (1646—1728) nach Holland fliehen, wo er sechs Monate später starb[30]. In

[29] Mésenguy selbst hat über diese Affäre ein „Mémoire justificatif" verfaßt, das kurze Zeit nach seinem Tode veröffentlicht wurde (o. O. 1763).

[30] Vgl. *(G. Dupac de Bellegarde)* Mémoires historiques sur l'affaire de la bulle Unigenitus dans les Pays-Bas, 4 Bde (Brüssel 1755); *G. Leclerc,* Zeger Bernard van Espen (1646—1728), un canoniste janséniste: Miscellanea jansenistica offerts à Lucien Ceyssens (Heverlee-Löwen 1963) 174—200.

der Zwischenzeit hatte Van Espen durch seine Ratschläge nicht wenig zum Entstehen des Schismas der holländischen Kirche beigetragen[31]. Diese wurde seit dem Ende des 16. Jh. durch Apostolische Vikare mit dem Titel „in partibus infidelium" regiert. Jean de Néercassel, Apostolischer Vikar von Utrecht, war ein enger Freund Arnaulds gewesen und hatte die jansenistischen Infiltrationen in Holland begünstigt. Sein Nachfolger wurde 1688 Pierre Codde, Erzbischof von Sebaste, der die Unterzeichnung des Formulars rundweg abgelehnt hatte; er wurde nach Rom vorgeladen, aber auch hier hielt er an seiner Position fest und wurde daher gebannt (Mai 1702). Die Kapitel von Utrecht und Harlem setzten sich für ihn ein; jenes von Harlem gab sehr schnell nach, aber das Kapitel von Utrecht blieb in der Opposition zum Heiligen Stuhl standhaft, gefolgt von einer großen Zahl von Gläubigen, und weigerte sich, jene Apostolischen Vikare anzuerkennen, die Pierre Codde nachfolgten. Mehrere französische Prälaten waren bereit, Priester zu weihen, die mit Dimissorien ausgestattet waren, die das als Administrator des Erzbistums fungierende Kapitel ausgestellt hatte, aber der Regent verbot den Bischöfen die Fortführung dieser Weihehandlungen. Das Kapitel von Utrecht und seine Gläubigen, die sich der Appellation der Bulle „Unigenitus" angeschlossen hatten, konsultierten daraufhin mehrere Kanonisten, darunter Van Espen, der ohnehin immer die Legitimität der Rechte des Kapitels unterstützt hatte. Die Mehrzahl der Antworten erkannte dem Kapitel das Recht zu, einen Bischof zu wählen und ihn weihen zu lassen. Ein Priester der Auslandsmissionen, Dominikus Varlet, geweihter Bischof „in partibus" von Babylon, hatte sich bereit erklärt, auf Verlangen des Kapitels in Holland die Firmung zu erteilen, und war daher im März 1720 für suspendiert erklärt worden. Er ließ sich in den Vereinigten Provinzen nieder und weihte kurze Zeit später, am 15. Oktober 1724, Cornelius Steenoven, den gewählten Kandidaten des Kapitels von Utrecht; dieser sollte übrigens in der Folge seine drei ersten Nachfolger weihen. Darüber hinaus schuf das Erzbistum Utrecht Suffragansitze in Harlem (1742) und Deventer (1758) und sicherte damit die Weitergabe der apostolischen Nachfolge. Obschon von der holländischen Regierung unterstützt, sah die Kirche von Utrecht die Zahl ihrer Mitglieder sehr rasch zusammenschmelzen: um 1750 zählte sie weniger als 10 000 Gläubige gegenüber 200 000 Katholiken in Holland. Mehrere Versuche einer Annäherung an Rom wurden unternommen, sie scheiterten jedoch an der unerschütterlichen Weigerung des Kapitels, die Bulle „Unigenitus" anzuerkennen. Während des ganzen 18. Jh. diente die Kirche von Holland zahlreichen Appellanten als Zufluchtsort; ihre Archive, bereichert durch zahlreiche Dokumente aus Frankreich, bilden auch heute noch eine der bedeutendsten Quellen für

[31] Vgl. *(G. Dupac de Bellegarde)* Histoire abrégée de l'Église d'Utrecht (Utrecht 1755); *B. Van Bilsen,* Het schisma van Utrecht (Utrecht - Brüssel 1949); *J. Tans - M. Kok,* Rome - Utrecht (Hilversum - Antwerpen 1966).

die Geschichte des Jansenismus. Diese französischen Emigranten, von denen einige, wie Leclerc oder Le Sesne d'Étemare, anerkannte Theologen waren, trugen dazu bei, in dem Schisma von Utrecht, trotz seiner zahlenmäßigen Minderheit, eine unleugbare intellektuelle Vitalität aufrechtzuerhalten. Die jansenistischen Infiltrationen in Irland, England, Deutschland, Österreich und Spanien sind nur von geringer Bedeutung, nicht so jedoch in Italien. Dort gewinnt das Problem einen besonderen Aspekt, der später untersucht werden soll (Kap. 26).

Der Jansenismus und die religiöse Mentalität im 18. Jahrhundert

Zu dem Zeitpunkt, da der Konflikt um die Bulle „Unigenitus" ausbricht, verfügt der Jansenismus noch über eine große Zahl erstrangiger Theologen. Mehrere von ihnen gehören altersmäßig noch zum Jansenismus des 17. Jh. Pasquier Quesnel, dem, wie gezeigt wurde, eine so große Bedeutung zukam, ist trotz seiner achtzig Jahre noch von einer außerordentlichen Vitalität: erstaunlich ist die unglaubliche Zahl an Memoranden, Streitschriften und Erwiderungen, die er bis unmittelbar vor seinem Tode am 2. Dezember 1719 in Amsterdam verfaßt. Diese reichhaltige Literatur bedeutet jedoch keine Erweiterung seines Systems. Er verteidigt darin auch ferner einen gemäßigten, von Bérulle geprägten Augustinismus. Die von ihm vertretenen Ideen Richers, zusammen mit der Tatsache, daß das Heer der Appellanten sich vor allem aus Priestern und Gläubigen zusammensetzt, führen ihn dazu, den Rechten des niederen Klerus und der Laien einen steigenden Wert zuzuerkennen, ohne jedoch bis zu den fast protestantischen Übertreibungen des P. de la Borde zu gehen. Tatsächlich bleibt er zwar in der jansenistischen Gruppe eine verehrte Figur, wird jedoch von seinen jüngeren Streitgenossen überspielt, über die er nicht mehr wie in den Jahren zwischen 1690 und 1710 die unbestrittene Autorität besitzt. Anders verhält es sich mit Jacques-Joseph Du Guet (1649—1733), seinem jüngeren Mitbruder, der ihn 1685 in seinen Zufluchtsort zu Arnauld begleitet hatte, jedoch schon bald wieder nach Frankreich zurückkehren mußte[32]. Obschon er in der Folgezeit in vorsichtiger Zurückgezogenheit lebte, hatte seine umfangreiche Korrespondenz mit zahlreichen Freunden auch außerhalb jansenistischer Kreise seine außerordentlichen intellektuellen und literarischen Fähigkeiten erwiesen und ihm hohes Ansehen verschafft; seine Freunde gaben ihm den Beinamen „der Seher". Obwohl Du Guet ursprünglich der Schriftstellerei wenig zuneigte, hatte er 1717 zwei kleinere Schriften, „Traité de la prière publique" und „Traité des saints mystéres", drucken lassen, die großen Erfolg hatten und ihm als Schriftsteller einen Namen machten.

[32] Vgl. *P. Chételat*, Étude sur Du Guet (Paris 1877).

Daneben setzte er seine Laufbahn als Moralist fort, insbesondere durch die zehn Bände seiner „Lettres de Morale et de piété", von denen einige 1707 ohne seine Zustimmung gedruckt worden waren und die er dann seit 1718 selbst herausgab; die letzten Bände sind posthum erschienen. Darüber hinaus schuf er ein umfangreiches exegetisches Schrifttum. Er war ein liebenswürdiger und stiller Mensch, eine schüchterne Natur, die jedes Auftreten in der Öffentlichkeit scheute. So weigerte er sich, in den Kontroversen um die Bulle eine führende Rolle zu übernehmen. Man befragte ihn jedoch sehr häufig um seinen Rat, und er überprüfte und korrigierte zahlreiche Schriften seiner Freunde. Selbst Appellant und Reappellant, hatte er die vier Bischöfe zum Zeitpunkt der Appellation beraten. Die Zahl der von ihm veröffentlichten Polemiken ist jedoch äußerst klein; die bedeutendste ist sein Brief an Colbert vom 25. Juli 1724 über die Unterzeichnung des Formulars, den er im darauffolgenden November drucken ließ. Sein eigentlich theologisches Werk begrenzt sich auf einen kleinen Band mit dem Titel „Dissertation théologique", den er 1727 herausbrachte und der sich vor allem mit der Taufe und der Eucharistie befaßt; dieser Schrift hinzuzufügen sind noch die beiden posthum erschienenen Bände der „Conférences ecclésiastiques" (1742), eigentlich ein Jugendwerk, um 1678 verfaßt, in dem der Einfluß der von Quesnel vertretenen Doktrin Richers noch spürbar ist. Im allgemeinen jedoch ist das vom Augustinismus geprägte Denken Du Guets scharf, durchdringend, sehr nuanciert und solide, seine Moral von einem relativ gemäßigten Rigorismus bestimmt. Zahllose Neuauflagen haben durch das ganze 18. Jh. hindurch diesen bewundernswert begabten Schriftsteller popularisiert, der Besseres verdient als das Vergessen, dem er anheimfiel.

In dem Doktor der Sorbonne François-Laurent Boursier (1679—1748) treffen wir auf eine sehr viel stärkere und aggressivere Persönlichkeit. Ein von seinesgleichen aufrichtig geschätzter Theologe, wurde er 1713 durch sein Buch „De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement", eine kraftvolle Verteidigung der augustinisch-thomistischen Ideen, bekannt. Malebranche, der sich darin in seinem „Traité de la nature et de la grâce" anvisiert fühlte, hielt das Werk einer Antwort würdig und erwiderte in seinen „Réflexions sur la prémotion physique" (1715). Leider absorbierte die Polemik in der Folge die ganze Kraft Boursiers, so daß er nicht die Zeit fand, ein von ihm geplantes umfassendes Werk über die gratia efficax zu schreiben. Als Vertrauensmann Noailles' und der Appellanten verfaßte er für sie eine beachtliche Anzahl von Texten, darunter die Appellationsakte von 1717, 1719 und 1720 wie auch mehrere Pastoralinstruktionen Soanens. Auch als zentrale Figur der Verhandlungen, die 1717 unter Mitarbeit von Jubé, dem Pfarrer von Asnières, und achtzehn anderen Doktoren eingeleitet wurden, um eine Annäherung mit der russisch-orthodoxen Kirche herbeizuführen, er-

warb er sich Verdienste[33]. Wie vorauszusehen war, wurde er aus der Sorbonne ausgeschlossen (1730), und sein Tod 1749 führte in der Pfarrei Saint-Nicolas du Chardonnet, wie bereits oben berichtet, zu einem Zwischenfall. Als bedeutender Theologe mit umfassender patristischer wie auch scholastischer Bildung, mutig und selbstlos, besaß Boursier in der jansenistischen Partei unbestrittene Autorität, und seine Intervention war meist ausschlaggebend. Mit ihm zu vergleichen ist ein anderer Doktor der Sorbonne, Nicolas Petitpied (1665—1747), der sich zu Beginn des Jahrhunderts zur Gewissensfrage geäußert hatte und aus diesem Grund nach Holland flüchten mußte. Seine Kompetenzen als Kanonist waren besonders geschätzt, 1718 ließ ihn Saint-Simon nach Frankreich zurückkommen, um in der Angelegenheit der von Rom zurückgewiesenen (Erneuerungs-)Bullen seinen Rat einzuholen. Am 1. Juni 1719 wurde er erneut in die Sorbonne inkorporiert. Die antijansenistische Reaktion zwang ihn, sich zunächst zu verbergen und dann, im Jahr 1728, wiederum nach Utrecht ins Exil zu gehen. Als gemäßigter, aber unnachgiebiger Geist wandte er sich gegen die Abweichungen der jansenistischen Partei und ihre Gewalttätigkeit gegen die Hierarchie und wurde deshalb der Schwachheit beschuldigt. Sein Charakter sicherte ihm jedoch die Wertschätzung aller, auch seiner Gegner, und der Hof gewährte ihm 1734 das Recht, nach Frankreich zurückzukehren. Sein Ansehen innerhalb seiner Partei nahm jedoch in zunehmendem Maße ab, und seine Interventionen gegen verschiedene Polemiken stießen auf heftige Kritik. Nur Soanen entzog ihm niemals sein Vertrauen, und Bossuet von Troyes bat ihn bis an sein Ende, seine Pastoralinstruktionen zu verfassen. Sein Werk ist beträchtlich: es umfaßt mehr als 80 Titel; aber es geht völlig in der Polemik auf. Drei Hauptwerke ragen heraus: zwei Bände mit dem Titel „Oboedientiae credulae vana religio" (1708), die das silentium respectuosum verteidigen, die fünf Bände seiner „Réponses aux avertissements de M. l'évêque de Soissons" (1719/24), eine machtvolle Widerlegung Languet de Gergys, und das posthum erschienene „Examen pacifique de l'acceptation de la bulle". Zu einer Anzahl immer wieder vorgelegter Probleme konnte die klare und fruchtbare Intelligenz Petitpieds neue und stichhaltige Argumente beitragen, und viele seiner Schriften verdienten auch heute noch gelesen zu werden. In der gleichen Linie muß — wenngleich es sich um einen Geist weit geringerer Qualität handelt — auch der Diakon und Lizentiat der Sorbonne Jacques Fouillou (1670—1736) genannt werden, der ebenfalls in der Affäre der Gewissensfrage hervortrat und sich 1705 Quesnel in Holland anschloß. Erst 1720 kehrte er wieder zurück. Er trug zur Abfassung der „Prémotion physique" Boursiers bei und lieferte einen bedeutenden Beitrag zu den berühmten „Hexaples" über die Bulle „Unigenitus", aber sein

[33] Die Dokumente über diese Affäre sind zusammengefaßt: Histoire et analyse du livre de l'action de Dieu, 3 Bde (o. O. 1753) III.

Hauptwerk bleiben die drei Bände „Justification du silence respectueux" (1707). Jean-Baptiste Louail († 1724), Prior von Auzay, ist vor allem bekannt als Autor des ersten Teiles der „Histoire du livre des Réflexions morales", von dem bereits die Rede war. Der Hauptautor des restlichen Werkes ist Jean-Baptiste Cadry (1680—1756), ehemaliger Lehrer der Theologie am Domstift von Laon, der zahlreiche andere Streitschriften von geringerem Interesse verfaßte.

In Nicolas Le Gros (1675—1751), Doktor der Theologie und Kanonikus von Reims, den seine Streitigkeiten mit dem Bischof Mailly im Jahr 1714 zwangen, zu Quesnel zu flüchten, treffen wir auf eine Persönlichkeit anderer Geistesart. Er kehrte nach weniger als einem Jahr aus seinem Exil zurück und nahm den Kampf wieder auf. Im Jahr 1716 brachte er das bekannteste seiner Werke, „Du renversement des libertés de l'Église gallicane dans l'affaire de la Constitution Unigenitus" heraus. Hier vertritt er einen sehr traditionellen Gallikanismus, der durch einige Thesen Richers über die Rechte der Pfarrer nuanciert ist, die unter seiner Feder „Hirten" wie die Bischöfe sind, die daher verpflichtet sind, in Gemeinschaft mit ihren Priestern zu handeln und ihren Rat anzuhören. Er hält jedoch die Rechte der Hierarchie aufrecht, denn wenn er auch dem christlichen Volk das Recht zuerkennt, seine Bischöfe und Pfarrer zu wählen, so präzisiert er doch dahin, daß diese Wahl ihnen weder die Weihe- noch die Jurisdiktionsgewalt verleiht, die sie von Gott durch die Vermittlung der etablierten Hierarchie erhalten müssen. Von diesem Ansatz her gelangt er zu einer sehr nuancierten Theorie, die den Gallikanismus und die Position Richers miteinander verband und großen Erfolg hatte. Als Appellant und Reappellant entging er mit knapper Not einer lettre de cachet und kehrte nach einem Aufenthalt in Rom und England nach Holland zurück. Hier schloß er sich der Kirche von Utrecht an, der er in den Jahren zwischen 1726 und seinem Tode große Dienste erwies. Er war also einer der ersten, der zwischen dem französischen jansenistischen Milieu und dem holländischen Schisma sehr enge Bindungen schuf. In Holland arbeitete er an einem umfangreichen Werk, in dem ein Teil einem Kommentarwerk zur Heiligen Schrift unter Anwendung der in jansenistischen Kreisen beliebten allegorischen Exegese gewidmet ist. Um 1745 erhielt die Kirche von Utrecht einen eher lästigen Gast in der Person Pierre Leclercs (1706 bis um 1781), Subdiakon der Diözese Rouen, eine seltsame, teilweise überspannte Persönlichkeit mit dunkler Vergangenheit. 1756 äußert er sich in zwei kleinen Bänden mit dem Titel „Renversement de la religion et des lois divines et humaines par toutes les bulles et brefs donnés depuis près de 200 ans contre Baius, Jansénius, les cinq propositions, pour le formulaire et contre le P. Quesnel". Er entfaltet hier einen übertriebenen Presbyterialismus, indem er die Priester den Bischöfen gleichstellt und Beleidigungen gegen den Papst und die Hierarchie vorträgt. Dieselben Ideen wiederholt er in anderen Werken, in denen er sich unter

den Schutz Gilles de Wittes stellt, des ehemaligen Pfarrers von Mecheln, der selbst stark presbyterianischen Tendenzen verpflichtet war. Er fand in der Kirche von Utrecht Anhänger und schuf sich in ihr Schüler, er rief jedoch im jansenistischen Milieu sowohl Frankreichs als auch Hollands heftige Erregung hervor. Der Erzbischof von Utrecht berief im September 1763 ein Provinzkonzil ein, in dem die Pfarrer gleiches Stimmrecht wie die Bischöfe hatten und das Leclerc streng verurteilte. Obwohl er noch einige Broschüren von außerordentlicher Heftigkeit veröffentlichte, verliert sich seine Spur.

Trotz seiner Übertreibungen zeigt die Persönlichkeit Pierre Leclercs das Problem der Verbreitung der Ideen Richers im jansenistischen Milieu in seinem ganzen Ausmaß. In der Zwischenzeit jedoch hatte ein Kanonist, der über die notwendige Gelehrsamkeit verfügte, die Leclerc nicht besaß, den gewagtesten Forderungen des niederen Klerus Ausdruck verliehen. Es handelt sich um Nicolas Travers (1674—1750) aus Nantes, einen Vielschreiber und Lokalhistoriker. Er wurde 1734 durch sein Werk „Consultation sur la juridiction et approbation nécessaires pour confesser" bekannt, dem 1744 „Pouvoirs légitimes du second ordre dans l'administration des sacrements et le gouvernement de l'Église" folgten. Er spricht den Bischöfen jeden Vorrang des göttlichen Rechts ab und sieht darin eine rein menschliche Tradition, verweigert ihnen jede besondere Weihegewalt und hält dafür, daß alle den Bischöfen vorbehaltenen Funktionen auch einfachen Priestern delegiert werden können. Er schließt daraus gleichermaßen, daß alle Priester durch ihre Weihe sowohl die Weihe- als auch die Jurisdiktionsgewalt erhalten und folglich der Bevollmächtigung zur gültigen und erlaubten Beichtabnahme und Absolution durch den Ortsordinarius ihrer Diözese nicht bedürfen. Die Ideen Travers' riefen sogar im jansenistischen Milieu, wo sie praktisch auf den Index gesetzt wurden, heftigen Widerspruch hervor: die „Nouvelles ecclésiastiques" sprechen mit Verachtung von diesem Werk, und in keinem Nekrolog der Partei findet es auch nur eine Erwähnung. Es ist jedoch möglich, daß seine Ideen sich verbreiteten und einige jansenistische Priester sie in die Praxis umgesetzt haben; ihre Gegner zumindest werfen ihnen solches mit Nachdruck vor. Ähnliche Thesen, jedoch gestützt auf die Fülle außerordentlicher Gelehrsamkeit, finden sich in dem umfangreichen Werk eines Laienkanonisten, des Advokaten Guillaume-Nicolas Maultrot (1714—1803); als Spezialist des kurialen Rechts versuchte er, in einer Serie von 29 Bänden die kühnsten Positionen Richers und das Recht der Pfarrer auf die Jurisdiktionsvollmacht auf Grund ihrer Weihe zu beweisen. Im Verlauf der zweiten Hälfte des 18. Jh. traf Maultrot in jansenistischen Kreisen auf ein relativ günstiges Echo und wurde von einem anderen sehr renommierten Advokaten und Kanonisten, Adrien Le Paige, unterstützt.

Unter den letzten großen Theologen des Jansenismus verdienen mindestens drei besonderer Erwähnung. Der erste von ihnen ist Jean-Baptiste Le

Sesne de Ménilles d'Étemare (1682—1770). Er war auf Anraten Du Guets Kleriker geworden und wurde im Jahr 1709 zum Priester geweiht. Er las eine seiner ersten Messen in Port-Royal, kurze Zeit vor der Vertreibung der Nonnen. Von seinem überreichen Werk ist ein Teil noch unveröffentlicht, ein bedeutender Teil, von dem später die Rede sein wird, ist der allegorischen Exegese gewidmet. Er mischte sich in alle Kontroversen ein und unterhielt mit der gesamten jansenistischen Gruppe eine intensive Korrespondenz. Um seine Unabhängigkeit zu bewahren, vermied er sorgfältig offizielle Titel und Funktionen. Er liebte Reisen, hielt sich gern in Rom, in England und sehr häufig in Holland auf, wo er sich schließlich 1754 endgültig niederließ. Dort starb er auch, nachdem er in Rhynwick eine Art französischen Seminars gegründet hatte, das von der Kirche von Utrecht abhängig war; diesem Seminar war er sehr verbunden und hinterließ ihm eine bewundernswerte Sammlung von Dokumenten. D'Étemare ist ein bedeutender Geist, der über eine tiefgreifende und umfassende Bildung verfügt und dessen Schriften in allem interessant sind, durch seine allegorische Exegese jedoch wieder an Wert einbüßen. Ein weiterer Theologe, der aufgeführt zu werden verdient, ist ein Freund D'Étemares, Jean-Baptiste Raymond de Beccarie de Pavie de Fourquevaux (1693—1767), ein ehemaliger Offizier, der aus Bescheidenheit einfacher Akolyth geblieben war; die regelmäßige Korrespondenz, die er mit D'Étemare unterhielt, bildet eine äußerst fruchtbare Informationsquelle, die eine Veröffentlichung verdiente. Als überzeugter Appellant veröffentlichte er mehrere polemische Schriften, deren interessanteste sein „Catéchisme historique et dogmatique" ist. Die beiden ersten Bände erschienen im Jahr 1729; eine Neuauflage vom Jahr 1758 erweiterte das Werk auf fünf Bände; es ist dies eine historische Darlegung der Kontroversen um die Bulle „Unigenitus", die auf Grund ihrer bewundernswerten Dokumentation für uns in vielen Fällen den Wert einer Quelle hat. Der Horizont, unter dem Fourquevaux diese Dinge darstellt, ist jedoch sehr eng begrenzt. Von dem dritten Theologen, der in diesem Zusammenhang zu erwähnen ist, kann man solches nicht behaupten: Pierre-Étienne Gourlin (1695—1775), Bakkalaureus der Theologie, Vikar an Saint-Benoît, Appellant, im Jahr 1730 von Vintimille mit dem Interdikt belegt, das ihn zu einem Leben in Zurückgezogenheit zwang. Er verfaßte mehrere äußerst wichtige polemische Schriften, deren beste sein umfangreiches „Mémoire justificatif" für die Appellation der Pfarrer von Sens gegen Languet de Gergy (1742) ist. Er stellte seine Feder in den Dienst mehrerer Bischöfe und ist, wie bereits erwähnt, der Verfasser der Pastoralinstruktion von Fitz-James gegen Berruyer. Daneben hinterließ er bei seinem Tode eine beträchtliche Anzahl theologischer Abhandlungen im Manuskript, die bedauerlicherweise nicht alle veröffentlicht wurden. Zwei der bedeutendsten wurden jedoch herausgegeben: „Tractatus theologicus de gratia Christi salvatoris" (1781) und „De Jansenio et de Jansenismo"

(1790). Zu einer Zeit, da sich niemand mehr mit Jansenius beschäftigte und sogar der Augustinismus in den Hintergrund getreten war, bezeugen diese beiden Werke eine ungewöhnliche Bildung und ein Denken von seltener Tiefe. Gourlin ist wahrscheinlich im Frankreich dieser Epoche der letzte Erbe der großen theologischen Tradition. Man muß übrigens anerkennen, daß die jansenistische Gruppe damals der einzige Kreis ist, in dem das religiöse Denken tatsächlich aktiv bleibt. Unabhängig von den großen Konflikten war sie der Schauplatz einiger interessanter Kontroversen. Die erste — über die Beziehungen zwischen dem timor servilis und der fiducia filialis — wurde 1728 durch die Veröffentlichung des „Traité de la confiance chrétienne" von Fourquevaux hervorgerufen, den Petitpied 1734 in neun aufeinanderfolgenden Briefen angriff und den D'Étemare verteidigte, damit jedoch wiederum auf den Widerstand seines Mitbruders im Oratorium Mariette stieß. Andere Kontroversisten intervenierten, und schließlich setzte 1739 eine „Lettre sur l'espérance et la confiance chrétiennes" von Boursier dem Kampf in bemerkenswerter Weise ein Ende. Petitpied und Boursier waren auch Protagonisten einer Kontroverse über die theologischen Tugenden (1742—46), in deren Verlauf Boursier 1744 eine sehr interessante „Dissertation sur les vertus théologales" verfaßte, die vor allem gegen eine neue Schrift seines Mitbruders Mariette gerichtet war. Leider waren bereits alle großen Köpfe des Jansenismus tot, als im Jahr 1778 eine letzte Lehr-Kontroverse um den „Traité du sacrifice de Jésus-Christ" des Abbé François Plowden ausbrach, eines Klerikers englischer Abstammung, der mit den Jansenisten sympathisierte und der das Wesen des Meßopfers nicht in der zerstörenden Veränderung der Opfergabe, sondern in der Darbringung der ein für allemal geopferten Opfergabe sah; die gesamte jansenistische Gruppe trat in die Kontroverse ein; die in diesem Zusammenhang verfaßten Schriften würden wohl eine aufmerksame Untersuchung verdienen.

Tatsächlich ist die jansenistische Partei nach 1730 unheilbar verurteilt, sie ist sich dessen auch bewußt. Von Anfang an in der Minderheit, sieht sie nun ihren Effektivbestand nach und nach dahinschmelzen, ohne sich erneuern zu können, auch die Aktivität ihrer Mitglieder kann über das fatale Ende nicht hinwegtäuschen. In zunehmendem Maße verändert sich die Mentalität der Gruppe: sie nimmt die Haltung eines in sich selbst zurückgezogenen Clans an, verbittert, voller Groll, zänkisch, engstirnig, mißtrauisch, der Ton der jansenistischen Streitschriften wird immer unangenehmer. Das bedeutendste Dokument in dieser Hinsicht bilden die berühmten „Nouvelles ecclésiastiques". In der Zeit des Konzils von Embrun 1727 hatte die Partei die Gründung eines Informationsblattes geplant, das die von Hand kopierten „Nouvelles ecclésiastiques", die im 17. Jh. erschienen waren, ablösen sollte. Dieser Plan scheint hauptsächlich auf D'Étemare und zwei sehr begüterte jansenistische Kleriker, Jean-Baptiste und Alexis

Desessarts, zurückzugehen. Du Guet, den man zu Rate gezogen hatte, äußerte sich wohlwollend. Die Redaktion wurde anfänglich einem Diakon, Boucher, und einem Kaplan von Bicêtre, de Troya, anvertraut; dieser letztere wurde kurze Zeit darauf inhaftiert. Nach einigen Monaten übergab Boucher, der jedoch auch weiterhin an der Zeitschrift mitarbeitete, deren Leitung einem Pfarrer der Diözese Tours, den seine Zugehörigkeit zum Jansenismus ins Exil gezwungen hatte, Jacques Fontaine de la Roche (1688—1771). Dieser bewies sehr schnell außerordentliche organisatorische Fähigkeiten und baute ein Informations- und Verteilernetz von solcher Perfektion auf, daß er das ganze Jahrhundert hindurch die Nachforschungen der Polizei hintertreiben konnte. Die erste Nummer der „Nouvelles" erschien am 23. Februar 1728, die Verfasser veröffentlichten jedoch einen rückblickenden Faszikel, der die Folge der Ereignisse seit dem Erscheinen der Bulle wiederaufgriff. Ungeachtet aller Schwierigkeiten gelang es Fontaine, den wöchentlichen Erscheinungsrhythmus der Veröffentlichung fast ohne Unterbrechung einzuhalten. D'Étemare, die Brüder Desessarts und Fourquevaux waren regelmäßige Mitarbeiter, vor allem für den Besprechungsteil und die doktrinalen Artikel. Nach dem Tode Fontaines übernahm Marc-Claude Guénin de Saint-Marc, unterstützt von einer Gruppe, der Gourlin und Maultrot angehörten, dessen Funktionen. Nach 1794 wurden die „Nouvelles" in Utrecht von einem geflüchteten Priester, Jean-Baptiste-Sylvain Mouton, weitergeführt, der ihre Erscheinungsfrequenz auf zwei Nummern monatlich reduzierte. Das letzte Blatt erschien am 24. Mai 1803, Mouton starb am darauffolgenden 13. Juni. Der Grundton der „Nouvelles" ist von unglaublicher Heftigkeit. Alles, was von den Appellanten kommt, wird darin mit Lob überhäuft, die geringsten Äußerungen der Akzeptanten oder der Jesuiten jedoch werden gnadenlos verrissen. Ihre Lektüre ist schlichtweg unangenehm, man muß jedoch die außerordentliche Exaktheit aller darin verwendeten Informationen anerkennen, die sie für uns zu einer äußerst wertvollen Quelle machen. Wie vorauszusehen, waren die „Nouvelles" Objekt verschiedener Verurteilungen; darunter ein Parlamentserlaß vom Februar 1731, ein Hirtenbrief Noailles' vom April 1732, ein Dekret des Heiligen Offiziums vom April 1740. Seit 1734 versuchten die Jesuiten ihm ein „Supplément" entgegenzustellen, das keineswegs objektiver war und dessen Erscheinen sie 1748 einstellen mußten. Daneben spiegeln die „Nouvelles" die Kontroversen, die das jansenistische Milieu spalten. Ihr heftiger Ton erbrachte ihnen die Verurteilung durch einige der berühmtesten jansenistischen Theologen. Dies war der Fall bei Du Guet, der sie in einem offenen Brief an einen jungen Oratorianer des Collège de Juilly, den Mitbruder Pinel, vom 9. Februar 1732 verurteilte. Dieses Dokument wurde auf Betreiben der Nichte Du Guets, Mme. Mol veröffentlicht, die der jansenistischen Gruppe feindlich gegenüberstand und die in der Folge mit D'Étemare und Le Gros eine lange Polemik führte. Dies war

auch der Fall bei Petitpied in einem 1735 gedruckten Brief. Als Gegenzug begrüßte Fontaine die ergreifenden Approbationen Soanens und verschaffte ihnen jede nur wünschenswerte Publizität. Zu den „Nouvelles" trat eine Fülle von Veröffentlichungen, deren Mehrzahl Pamphlete bedauerlichster satirischer Art, deren einige jedoch Veröffentlichungen wertvoller Dokumente sind, vor allem jene des unersetzbaren „Journal" von Dorsanne (1753) und der „Anecdotes ou mémoires secrets sur la Constitution Unigenitus" des Akademiemitgliedes Joseph Bourgoin de Villefore (1744).

Im ganzen bleibt die Spiritualität des jansenistischen Milieus im 18. Jh. im wesentlichen intellektueller, psychologischer und rationaler Art. Die doktrinale Zuverlässigkeit der Werke, die sie hervorbringt, kann jedoch nicht das fortschreitende Verdorren verbergen, das sich als Folge ihres Bruches mit den lebendigen Quellen der inneren Erfahrung einstellt. Die literarische Produktion ist überreich. Jérôme Besoigne (1686—1763) und René Cerveau (1700—80), die vor allem durch ihr Werk als Geschichtsschreiber bekannt geworden sind, veröffentlichen eine beträchtliche Anzahl von Erbauungsbüchern. Noch häufiger jedoch sind Neuauflagen oder die Herausgabe bisher unveröffentlichter Werke des 17. Jh. Jene der vierzehn Bände der „Essays de morale" von Nicole folgen in unglaublich schnellem Rhythmus aufeinander und finden sogar Aufnahme in nichtjansenistischen Bibliotheken. Zu ihnen gesellen sich die „Instructions chrétiennes" von Singlin (1744), etwa 20 Werke des Arztes von Port-Royal Jean Hamon, darunter einige unveröffentlichte, die interessanten „Lettres chrétiennes et spirituelles" von Saint-Cyran, die ebenfalls unveröffentlicht blieben (1744), die „Exercices de piété" von Port-Royal (1787) und zahlreiche andere. Naturgegebenermaßen ist das jansenistische Milieu betont antimystisch orientiert: man beachte, mit welcher Ironie die „Nouvelles ecclésiastiques" von 1752 die Veröffentlichung der bewundernswerten „Instructions spirituelles en forme de dialogue" des P. de Caussade ankündigt. Der Hauptangriffspunkt der Jansenisten ist jedoch die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu[34]. Seltsamerweise hatten die Leute von Port-Royal in ihren Erbauungswerken häufig von der Herz-Jesu-Verehrung gesprochen. Als jedoch Languet de Gergy im Jahr 1729 eine umfangreiche „Vie de la Vénérable Mère Marguerite Alacoque" veröffentlicht, bringen die „Nouvelles" im Januar 1730 eine hämische Besprechung, in der das Herz Jesu kaum erwähnt wird. Die Opposition tritt erst ab 1758 deutlich zutage. Sie bricht in dem Augenblick aus, da im Jahr 1765 ein Breve Clemens' XIII. die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu offiziell anerkennt; die „Nouvelles" vermehren daraufhin ihre ablehnenden Artikel. Erst 1781 tritt der heftigste Polemiker in der Gestalt Marc-Antoine Raynauds, des Pfarrers von

[34] Vgl. *L. Cognet*, Les jansénistes et le Sacré-Cœur: Le cœur, Études carmélitaines (Paris 1950) 234—253.

Vaux (1717—96), in den Streit ein, überhäuft jene, die er „cordicoles" nennt, mit Beleidigungen und Sarkasmen.

Dennoch mußte auch das jansenistische Milieu die Faszination des Wunderbaren und des Irrationalen kennen. Seit dem berühmten Wunder des heiligen Dornes im Jahr 1656 zwang sich den meisten ihrer Vertreter die Vorstellung auf, daß Gott sich durch Wunder zugunsten seiner Sache kundtun müsse. Dennoch begannen Wundervorkommnisse in der Gruppe der Appellanten erst relativ spät. Am 31. Mai 1725 wurde Anne Charlier, die Frau des Lafosse, während einer Sakramentsprozession, bei der der appellierende Pfarrer von Sainte-Marguerite, Jean-Baptiste Goy, das Allerheiligste trug, plötzlich von einer chronischen Gebärmutterblutung geheilt. Noailles anerkannte in einem Hirtenbrief die Realität des Wunders, und man führte in der Pfarrei Sainte-Marguerite ein Gedenkfest ein. Die Appellanten sahen darin natürlich ein Zeichen, das für sie sprach, und beeilten sich, dies auch bekanntzumachen. Noch mehr taten sie es, als 1727 am Grabe eines bekannten Appellanten, des Kanonikus von Avenay in der Diözese Reims, Gérard Rousse, plötzlich Wunder geschahen. Diese ständigen Hinweise der Appellanten führten zu einer heftigen Polemik zwischen Languet de Gergy und Colbert, die zumindest eine positive Folge hatte: in einem gedruckten Brief vom 5. Februar 1727 veröffentlichte Colbert die Gedanken Pascals über Wunder, bisher nicht veröffentlichte Fragmente seines unvollendeten Briefes über das Wunder des heiligen Dornes, von dem Kopien im jansenistischen Kreis zirkulierten. Die spektakulärsten Vorfälle jedoch ereigneten sich in Paris auf dem kleinen Friedhof, der die Kirche von Saint-Médard umgab, am Grabe eines Appellanten und Reappellanten: François de Paris (1680—1727), des ältesten Sohnes eines reichen Parlamentsrates, der aus Bescheidenheit einfacher Diakon geblieben war. Er lebte in arbeitsamer Zurückgezogenheit und hatte einige Kommentare zur Heiligen Schrift sowie einige Erbauungsschriften, die nichts spezifisch Jansenistisches an sich haben, verfaßt. Die manchmal erschreckende Strenge seiner Lebensweise wie auch seine unerschöpfliche Mildtätigkeit den Armen gegenüber hatten ihn berühmt gemacht; seine persönliche Heiligkeit kann im übrigen nicht angezweifelt werden. Sein Begräbnis am 3. Mai 1727 war triumphal, und man begann von Wundern zu sprechen, die dabei geschehen sein sollen, so daß Noailles schließlich die Einleitung einer diesbezüglichen Untersuchung autorisierte, die jedoch sein Tod unterbrach und die sein Nachfolger nicht wiederaufnehmen wollte. Die Menge kam auch weiterhin, um am Grabe von F. de Paris zu beten. Immer wieder sprach man von Wundern. Aber am 3. November 1730 ereignete sich die aufsehenerregende Heilung einer gewissen Anne Lefranc, die angezweifelt und durch einen Hirtenbrief Vintimilles vom 15. Juli 1731 als falsch erklärt wurde. Weitere Wunder folgten und bewirkten in der Öffentlichkeit, die nun den kleinen Friedhof von Saint-Médard überschwemmte, heftige Erregung.

Kurze Zeit darauf begann eine andere Episode[35]. Am 21. Juli 1731 wurde eine arme, fast völlig gelähmte Dienerin, Aimée Pivert, am Grabe des Diakons geheilt und zur gleichen Zeit von heftigen Nervenkrämpfen erfaßt. In den folgenden Wochen wiederholte sich das Phänomen bei anderen Kranken. Anfang September erfaßte es einen Kleriker namens Abbé de Bescherand, der bei jedem seiner Besuche auf dem Friedhof in Krämpfe verfiel und wahre Schaustellungen gab. Das Phänomen erwies sich immer mehr als ansteckend, und es gab ganze Gruppen, die von Krämpfen befallen wurden, so daß der Friedhof im Verlauf des Herbstes 1732 zum Schauplatz außerordentlicher Szenen von Massenhysterie wurde und die Diskussionen der Zuschauer in Schlägereien ausarteten. Mehrere Interventionen der Polizei führten schließlich zu einem königlichen Erlaß vom 27. Januar 1732, der die Schließung des Friedhofes anordnete und ihn unter Polizeiaufsicht stellte. Die Konvulsionen hörten jedoch keineswegs auf[36], nahmen jedoch einen anderen Charakter an. Bis zu diesem Zeitpunkt waren sie ein Heilungsprozeß gewesen, nun wurden sie zu einer prophetischen Manifestation. Einzelne Personen, die in der Regel der besten Gesellschaft angehörten und unter denen sich sogar der Bruder Voltaires befand[37], vereinigten in ihren Häusern seltsame Versammlungen, die sich um ein Kruzifix oder eine jansenistische Reliquie, meist einer des Diakons F. de Paris, zusammenfanden. Nach einer Zeit des Gebetes geriet ein besonders mit dieser Gabe ausgezeichneter Teilnehmer in Trance und begann zugunsten der Appellation zu prophezeien, während die übrigen Teilnehmer seine Worte andächtig sammelten und aufzeichneten. Unter ihnen gab es einige privilegierte Wesen, denen man kriegerische Namen gab, wie z. B. die berühmte Sœur Holda, und die für echte Orakel gehalten wurden. Die Fülle der Handschriften, in denen ihre Offenbarungen niedergelegt wurden, enthält neben langweiligem Wortkram einige schöne Seiten[38]. Einige Teilnehmer vollbrachten prophetische Taten, andere fielen in kindliche Zustände zurück. Die ganze Teilnehmerschaft sah darin natürlich ein göttliches Zeichen zugunsten der Appellation. Dann traten Phänomene neuer Art auf. Ende 1732 legten sich mehrere unter ihnen, bewegt durch ihre Inspiration, harte Bußen und lange Fasten auf. Seit Anfang 1732 baten einige in ihrem Trancezustand die übrigen Teilnehmer, sie zu schlagen oder zu verwunden, da ihnen dies Erleichterung verschaffe. Diese Praxis verbreitete sich schnell

[35] Vgl. *P. F. Mathieu*, Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard (Paris 1864).

[36] Vgl. *P. Gagnol*, Le jansénisme convulsionnaire et l'affaire de la Planchette d'après les archives de la Bastille (Paris 1911).

[37] Vgl. *A. Gazier*, Le frère de Voltaire: Revue des Deux-Mondes, 1. 4. 1906.

[38] Interessante Texte der Marie-Anne Fronteau, genannt Sœur Holda, sind von *L. Silvy:* Extraits d'un recueil de discours de piété sur nos derniers temps, 5 Bde (Paris 1822) zusammengefaßt.

und wurde unter den Konvulsionären üblich. Es kam zu wahren sadistischen Zusammenkünften. Man unterschied die „kleine Hilfe" — Schläge mit Peitschen, Holzstöcken oder Holzböcken — und die „Große Hilfe" oder „mörderische Hilfe", bei der man Nägel, Dolche und Schwerter gebrauchte; es gab Frauen, denen man die Brüste oder die Glieder durchstieß, andere, die man über mehrere Stunden hinweg kreuzigte. Was zu Beginn eine Bußpraxis war, wurde zum Wunderwerk der Unempfindlichkeit, der Unverwundbarkeit und der plötzlichen Heilung von Verwundungen. Die Teilnehmer verfaßten peinlich genaue Berichte, die uns in großer Zahl überkommen, so lange nach den Ereignissen jedoch schwer zu beurteilen sind. In vielen Fällen sind Betrug oder Hysterie leicht zu unterscheiden, in einigen Fällen jedoch scheint man tatsächlich vor eigenartigen außernatürlichen Phänomenen zu stehen, die nur schwer verständlich sind. In all diesem sahen die Teilnehmer natürlich ebenfalls Wunder zugunsten des Jansenismus. Es ist andererseits sicher, daß dieses „Helfertum", das sich nach und nach in einem Großteil Frankreichs verbreitete, eine Anzahl moralischer Verirrungen und sexueller Ausschweifungen ermöglichte. Die Schändlichkeiten, die unter den Schülern eines gewissen Abbé Causse, Frère Augustin genannt, und eines gewissen Vaillant geschahen, erregten einen ungeheuren Skandal.

Die staatliche Gewalt versuchte die Konvulsionisten auf ihre Häuser zu beschränken. Ein königlicher Erlaß vom 17. Februar 1733 sprach sich gegen sie aus, und ihre Zusammenkünfte wurden polizeilich geahndet. Seit 1732 kam es zu zahllosen Verhaftungen, und die in den Archiven der Bastille aufbewahrten Fragebögen liefern eine Anzahl interessanter Details zu dieser Angelegenheit. Dennoch setzten sich die Versammlungen der Konvulsionisten bis ins 19. Jh. fort. Wie vorauszusehen war, führte ein solch beunruhigendes Phänomen in der jansenistischen Partei zu heftigen Konflikten. Die Positionen waren übrigens sehr unterschiedlich. Es gab absolute Gegner sowohl der Konvulsionen als auch der Hilfen. Deren bekanntester ist zweifellos Du Guet, der schon 1733 starb und daher nur die Anfänge erlebt hatte. Seine Nichte, Mme Mol, jedoch setzte den Kampf in seinem Namen fort. In diesem Punkt folgte ihm eine Anzahl der großen Theologen der Partei: Fouillou, Boursier, Petitpied, Gourlin. In einem Gutachten, das 30 Doktoren am 7. Februar 1735 gegen die Konvulsionen unterzeichnet hatten, finden sich auch viele Namen von Jansenisten. Der heftigste Gegner ist zweifellos Debonnaire, der in einer Anzahl von Pamphleten gegen die Konvulsionen wetterte. Der vernünftigste unter ihnen ist anerkanntermaßen der Arzt Pierre Hécquet, der in seinem Werk „Naturalisme des convulsions" (1733) diese als Betrug oder als Krankheit kennzeichnete. Am charakteristischsten ist zweifellos der Fall des Bischofs von Auxerre, Caylus, der zwar zunächst die Wunder des Diakons F. de Paris anerkannt hatte, sich jedoch heftig gegen die Bewegung der Konvulsionisten

wandte. Den Verteidigern der Bulle, vor allem dem Benediktiner Dom Lataste, bot die Haltung der jansenistischen Gegner natürlich einen willkommenen Anknüpfungspunkt. Andere billigten zwar die Konvulsionen als eine prophetische Manifestation, verurteilten jedoch die sog. Hilfeleistungen als höchst unmoralisch. Dies ist die Position von Colbert, Soanen, D'Étemare und der „Nouvelles ecclésiastiques". Schließlich gab es auch leidenschaftliche Vertreter sowohl der sog. Hilfeleistungen als auch der Konvulsionen, deren Führer offensichtlich der Parlamentsrat Louis Carré de Montgeron (1686—1754) war, ein Ungläubiger, der sich am 7. September 1731 am Grabe des Diakons F. de Paris bekehrt hatte. Zur Manifestation seiner Überzeugungen verfaßte er ein umfangreiches, von Restout verschwenderisch illustriertes Werk: „La vérité des miracles opérés à l'intercession de M. de Paris" (1737). Er wagte es, nach Versailles zu gehen und den ersten Band dem König vorzulegen, worauf er bis an sein Lebensende interniert wurde. Er konnte jedoch auch die zwei anderen Bände seines Werkes veröffentlichen, die einer leidenschaftlichen Verteidigung der Konvulsionen und der Hilfeleistungen gewidmet waren. Diese seltsame Persönlichkeit fand Anhänger, wie z. B. die Brüder Desessarts, die Oratorianer Pierre Boyer und Julien de Gennes. Erstaunlich ist die Fülle der Literatur, die diese bis zur großen Revolution sich hinziehende Kontroverse hervorgebracht hat.

Die Bulle „Unigenitus" stellte der jansenistischen Partei ein schwieriges Problem. Sie betrachteten sie als völlig irrig auf dem Gebiet des Glaubens, mußten jedoch zugeben, daß der größte Teil der Kirche sie anerkannt hatte; wie stand es also um die Verheißung der Unfehlbarkeit, die Christus seiner Kirche gegeben hatte? Schon sehr bald, noch vor 1720, zeichnen sich die Grundzüge der Antwort ab, die vor allem nach 1730 eine klare Form annehmen wird: diese fast allgemeine Apostasie der Kirche ist das Zeichen, daß das Ende der Zeiten nahe ist. Dieses wurde in der Heiligen Schrift vorausgesagt, und die Appellanten sind der kleine Rest der Getreuen, von dem die Prophezeiungen sprechen. Hier liegt die Ursache für das Aufkommen einer eigenartigen eschatologischen Mentalität im jansenistischen Milieu, die Erwartung der nahen und siegreichen Wiederkehr Jesu Christi. Viele Theologen der Gruppe suchen ihre Rechtfertigung in der Heiligen Schrift, die sie nach den Prinzipien einer sehr speziellen allegorischen Exegese interpretieren, wie sie weder die großen Autoren des 17. Jh. noch Quesnel praktiziert hatten, deren erste Grundzüge jedoch schon bei Pascal anzutreffen sind. Das System Du Guets, das man als Figurismus bezeichnet hat, besteht darin, in allem, was dem jüdischen Volke widerfahren ist, ein Gleichnis, eine Figur dessen zu sehen, was der Kirche bestimmt ist. In dieser Perspektive kommt er zu der Überzeugung, daß dem Ende der Zeiten eine allgemeine Bekehrung Israels vorhergehen müsse; möglicherweise ist es ihm

sogar gelungen, um 1682 Bossuet zu seinen Ansichten zu bekehren[39]. Die exegetischen Prinzipien Du Guets wurden jedoch erst später, im Jahr 1716, in seinen „Règles pour l'intelligence des Saintes Écritures", an denen sein Freund D'Asfeld mitgearbeitet hat, veröffentlicht. Die kleine Schrift enthält einen (wichtigen) Anhang über die Bekehrung der Juden. Im Verlauf seiner langen Karriere wandte Du Guet seine Methode in umfangreichen Kommentaren auf einen Teil der Bibel an. Sie wurden größtenteils gegen Ende seines Lebens oder nach seinem Tod veröffentlicht — das gesamte Werk umfaßt etwa 50 Bände; der Text wurde jedoch mehrfach verbessert. Diese Kommentare, in denen die spirituellen Aspekte oft bewundernswerte Perspektiven ergeben, waren, auch außerhalb des jansenistischen Milieus, sehr erfolgreich. In der Zwischenzeit war Du Guet jedoch von seinen Schülern überrundet worden. Am 8. April 1722 hatte D'Étemare einer Unterredung zwischen Du Guet und Charles de Sévigné, dem Sohn der berühmten Marquise de Sévigné, über dieses Thema beigewohnt, und dieses Gespräch, das ihn zum Figurismus bekehrte, hatte ihm weite Horizonte eröffnet. Er hatte das System Du Guets bis zu seiner Grenze weitergeführt und war dazu gelangt, die gesamte Heilige Schrift als Verkettung von Symbolen zu verstehen, die die Kirche, die Zukunft des jüdischen Volkes und das Ende der Zeiten betrafen, und er glaubte darin den Beweis zu finden, daß auf die Apostasie fast der gesamten Kirche unmittelbar die Bekehrung der Juden folgen müsse. Seit 1723 begann er, seine Ansichten in mehreren Werken, vor allem in „Tradition sur la conversion des Juifs" (1724), zu entwickeln. Du Guet, der diese Auffassung für überzeichnet hielt, zeigte sich irritiert und kritisierte sie in seinen Konferenzen. Aber D'Étemare machte Schule und fand zahlreiche Anhänger, darunter Le Gros, Fourquevaux und viele andere. Die Erwartung der Bekehrung der Juden zum christlichen Glauben, dann jene der Ankunft des Elias als Zeichen für das Ende der Zeiten spielt eine bedeutende Rolle im jansenistischen Milieu. Die Konvulsionisten sprechen davon in ihren Weissagungen, und der berühmt-berüchtigte Vaillant bezeichnet sich selbst als Elias. Die Apokalypse bietet die ideale Materie für solche Kommentare, aber sie sind im allgemeinen so kühn, daß man nicht wagt, sie zu veröffentlichen. Jener D'Étemares erscheint erst im 19. Jh. (1866), jener von Le Gros bleibt unveröffentlicht. D'Étemare gibt eindeutig zu verstehen, daß die Heuschrecken identisch sind mit der Gesellschaft Jesu, und Le Gros glaubt, daß Babylon das christliche und korrumpierte Rom darstellt. Daneben vertritt D'Étemare die Idee eines „Millennium", einer geistigen Herrschaft Christi auf Erden vor dem Ende der Welt. Andere nach ihm glauben an ein zeitliches „Millennium". Einige Exegeten wollen durch Berechnungen, deren Scharfsinnigkeit jedoch immer wieder getäuscht wird,

[39] Vgl. *A. F. Vaucher*, Une célébrité oubliée, le P. Manuel de Lacunza y Diaz (Collonges-sous-Salève 1941); *ders.*, Lacunziana I (Collonges-sous-Salève 1949).

das Datum der Bekehrung der Juden bestimmen. Wir können uns heute nur schwer die seltsame Atmosphäre dieser eschatologischen Erwartung vorstellen, die eine unglaubliche Anzahl von Schriften hervorbrachte.

Ein letzter Zug schließlich kennzeichnet das jansenistische Milieu, ein Wesenszug übrigens, der seiner Mentalität als einer Gruppe mit zahlenmäßiger Minderheit entspringt: sein Heroenkult. Seine Heroen sind zunächst im wesentlichen die großen Männer von Port-Royal, die Nonnen, die Freunde; dann, je mehr das Jahrhundert sich seinem Ende nähert, werden auch die berühmten Appellanten Gegenstand der Verehrung. Einige Jansenisten gedenken ihrer in den Gottesdiensten gleichrangig neben den kanonisierten Heiligen. Um ihre Reliquien entwickelt sich ein wahrer Kult, und die geringsten Knochen- und Kleiderreste werden in köstlichen Reliquiaren aufbewahrt. Aber diese Verehrung ist für uns vor allem interessant durch die Konservierung oder die Veröffentlichung wertvoller Dokumente. Sammlungen entstehen, die uns glücklicherweise überkommen sind und für uns unersetzliche Quellen darstellen. Die Kirche von Utrecht verwahrt eine Sammlung von Dokumenten von verschwenderischem Reichtum, deren bedeutendster Teil im Seminar von Amersfoort aufbewahrt wird und ihm auch heute noch gehört. Eine andere Sammlung wurde von Françoise-Marguerite de Joncoux (1668—1715), der treuen Freundin der letzten Nonnen von Port-Royal, zusammengetragen, der es gelang, durch die Hilfe des Zivilleutnants Voyer d'Argenson die bei der Zerstörung des Klosters beschlagnahmten Papiere zu retten, die außerdem eine Fülle anderer Stücke sammelte oder kopieren ließ. Mlle de Joncoux, die eine außerordentliche theologische Bildung besaß, nahm an den Kontroversen aktiv teil und hatte 1699 die Idee, die „Provinciales" zu veröffentlichen, in der sie die lateinischen Anmerkungen von Nicole ins Französische übertrug; ihr Werk erlebte im 18. Jh. etwa 15 Neuauflagen. Nach ihrem Tode ging ihre Sammlung in den Besitz der Abtei Saint-Germain-des-Prés über und befindet sich nun in der Nationalbibliothek. Eine weitere, sehr viel umfangreichere und vollständigere Sammlung trug Marie-Scholastique de Ménilles de Thémericourt (1671—1745) zusammen, die in ihrer Kindheit Schülerin in Port-Royal gewesen war und eng mit den Nonnen und deren Freunden verbunden war. Sie unternahm um 1715 eine systematische Aufstellung der Gesamtheit aller historischen Dokumente über das aufgelöste Kloster und wurde dabei von einigen ergebenen Freunden, wie z. B. der Mme de Bourdun, der Mutter D'Étemares, ihrer Kusine, unterstützt. Sie konnte zwar nur wenige Originalstücke sammeln, aber sie stellte einige Berufskopisten an, die ihr alle Dokumente, die sie sich ausleihen konnte, kopierten und sie gleichzeitig sorgfältig miteinander verglichen; sie faßte sie zu methodisch geordneten Sammlungen zusammen, die sie mit Anmerkungen versah. Außerdem regte sie einige Veröffentlichungen an. Später fügte sie ihre Manuskripte der reichen Sammlung von Dokumenten über die

Kontroversen an, die Adrien Le Paige zusammengetragen hatte; die ganze Sammlung verblieb im Besitz der Gesellschaft von Port-Royal. Mehrere andere wichtige Depots sind ohne größere Verluste in die öffentlichen Bibliotheken übergegangen.

Diese Archive konnten das Bedürfnis der jansenistischen Kreise nach Verehrung befriedigen, da sie ihnen Werke ihrer Heroen und die Erinnerungen der Verfasser der Mémoiren zur Verfügung stellten. Dem Brauch der Zeit entsprechend verändern diese Veröffentlichungen den Text mehr oder weniger stark und lassen alles aus, was störend oder überflüssig erscheinen könnte, dennoch sind sie für uns sehr aufschlußreich. Eine nähere Bestimmung der Bedingungen, unter denen diese Ausgaben entstanden, ist sehr schwierig. Einige der Mitarbeiter können identifiziert werden, wie z. B. Michel Tronchay (1666—1733), der ehemalige Sekretär Tillemonts, Claude Goujet (1697—1767), Literat, Historiker und Mitarbeiter der „Nouvelles", Favret de Fontette und Barbeau de la Bruyère. Pierre Leclerc zeichnet verantwortlich für die „Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal" (1750/52), die „Vies des amis de Port-Royal" (1751) und den eigenartigen „Recueil de pièces sur le formulaire" (1754). Um die Jahrhundertmitte war die Produktion besonders intensiv, in der Folgezeit kam es jedoch kaum zu Neuauflagen — ein Beweis dafür, daß das Interesse immer mehr zurückging. Nun erschienen unter anderem die „Lettres" der Mère Angélique (1742), die von den Nonnen verfaßten „Mémoires" über sie, die unter dem Titel „Mémoires d'Utrecht" (1742) bekannt sind, zahlreiche Erbauungsschriften ihrer Nichte Angélique de Saint-Jean, der berühmte „Recueil d'Utrecht", der eine umfassende Dokumentation über Pascal enthält (1740). Die großen Verfasser der Mémoiren von Port-Royal wurden der Öffentlichkeit zugänglich gemacht: Lancelot und Fontaine im Jahr 1738, Thomas du Fossé im Jahr 1739. Es erschienen einige Versuche historischer Synthesen, die, obzwar tendenziös im jansenistischen Sinne, aber dennoch interessant sind. Die beste Veröffentlichung ist die „Histoire générale de Port-Royal" (1757) des Benediktiners Dom Clémencet; es ist aber auch auf die mehr anekdotisch aufgebaute Arbeit des Jérôme Besoigne, „Histoire de l'abbaye de Port-Royal" (1752), hinzuweisen wie auch vor allem auf die eigenartigen „Mémoires historiques" (1759) des Pierre Guilbert, die reich an bisher unveröffentlichten und leider unvollendeten Schriften sind. Im Jahr 1737 brachte Fouillou die „Lettres" von Arnauld heraus, seine Arbeit wurde jedoch später völlig in den Hintergrund gedrängt durch die monumentale Edition der „Œuvres complètes" Arnaulds in 43 Bänden, die Dupac de Bellegarde, Larrière und Hautefage 1775 bis 1783 herausgaben und die in Lausanne mit historisch wertvollen Einleitungen gedruckt wurden. Diese bemerkenswerte Arbeit, zweifellos die wichtigste, die das 18. Jh. auf diesem Gebiet hervorbrachte, und die ähnliche, Fénelon oder Bossuet gewidmete Versuche weit hinter sich läßt,

erscheint wie das Testament des seinem Ende entgegengehenden Jansenismus.

20. Kapitel

Die Spiritualität und ihre Entwicklung im Frankreich des 18. Jahrhunderts

LITERATUR: Gesamtdarstellungen: *P. Pourrat*, La spiritualité chrétienne, 4 Bde (Paris 1926/28); *L. Cognet*, De la Dévotion moderne à la spiritualité française (Paris 1958); *J. Le Brun*, Le Grand Siècle de la spiritualité française et ses lendemains: Histoire spirituelle de la France (Paris 1964) 227—286; *G. Le Bras*, Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France, 2 Bde (Paris 1942/45); *J. de Guibert*, La spiritualité de la Compagnie de Jésus, esquisse historique (Rom 1953); *H. du Manoir* u. a., Maria, 6 Bde (Paris 1949/61); *A. Hamon*, Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, 5 Bde (Paris 1923/40); Cor Jesu (Ausgewählte Sammlung), 2 Bde (Rom 1959).

Das christliche Leben

Im Frankreich des 18. Jh. verzehren der Jansenistenstreit und seine Nachwirkungen den größten Teil der religiösen Energien und führen so zu einer Verarmung in allen anderen Bereichen. In den täglichen Kampf verstrickt, der nur Raum für die unmittelbaren Fragen läßt, können selbst die besten Geister nicht mehr erkennen, daß die eigentliche Gefahr im wachsenden Einfluß der deistischen Philosophie liegt. Am 18. November 1751 legte ein Mitarbeiter der „Enzyklopädie", der Abbé Jean Martin de Prades (1720 bis 1782), der Sorbonne einige vom philosophischen Deismus inspirierte Thesen vor, die der Syndikus Dugard in naiver Weise als „voll schöner Gefühle zugunsten der Religion" beurteilte; wenn auch das Parlament wenig später reagierte, so nur gegen eine aufwieglerische These über die Ungleichheit der Klassen. Nur der Jansenist Étienne Gourlin griff das Problem in einer Streitschrift gegen Prades von seinem Kern her an und machte in klarer Sicht der Zusammenhänge die Bulle „Unigenitus" für diese allgemeine Blindheit verantwortlich. Von hier aus erklärt sich zu einem großen Teil die Schwäche der katholischen Apologetik im Jahrhundert der Aufklärung[1].

Das geistliche Leben selbst ist infolge der Krise des Quietismus, die auf lange Zeit jegliches mystische Element in Mißkredit bringt und die christliche Frömmigkeit von ihren lebendigen Quellen der inneren Erfahrung abschneidet, verarmt. Fortan triumphiert der psychologisierende Moralismus, dessen allmähliches Vordringen im 17. Jh. wir schon früher untersucht haben. Einige Autoren, die noch dem 17. Jh. angehören, finden dann

[1] Vgl. *F. Bouillier*, L'abbé de Prades: Revue politique et littéraire, 11 octobre 1884; *A. Gazier*, Mélanges d'histoire et de littérature (Paris 1903).

erst im 18. Jh. ihre größte Verbreitung. Wie bereits oben erwähnt, gilt dies für die großen jansenistischen Moralisten: Nicole, Du Guet und Quesnel; auch Jean-Jacques Boileau (1649—1735), der mit den Jansenisten sympathisierte, jedoch klug genug war, sich niemals allzusehr bloßzustellen, gehört in diese Gruppe. Er ist der Verfasser einiger sehr konventioneller Erbauungsbücher, vor allem jedoch war er als Seelenführer geschätzt. Nach seinem Tod wurden zwei Bände „Lettres sur différents sujets de morale et de piété" (1737/47) veröffentlicht, die wirklich Interesse verdienen: sie sind die Quelle der berühmten Geschichte vom Abgrund, den Pascal ständig an seiner linken Seite zu sehen glaubte[2]. Schließlich darf man nicht vergessen, daß Bossuet als geistlicher Schriftsteller erst im 18. Jh. berühmt wurde, da erst jetzt seine großen Werke auf diesem Gebiet veröffentlicht wurden: „Élévations sur les mystères" (1727), „Méditations sur l'Évangile" (1731) und „Lettres et opuscules" (1748).

Die jansenistische Tradition wird weitergeführt von zahlreichen Autoren, deren Mehrheit gerechterweise dem Vergessen anheimgefallen ist. Einer der interessantesten unter ihnen war zweifellos Paul Collard (1698—1775), Superior des kleinen Seminars von Troyes zu jener Zeit, da der Neffe Bossuets dort Bischof war: ein scharfsinniger Seelenführer, beseelt von einem Rigorismus ohne jedes Zugeständnis, Verfasser der — posthum veröffentlichten — „Lettres spirituelles" (1784), in denen er eine strenge und in ihren Ansprüchen ins Extrem gesteigerte Spiritualität entwickelt. Ähnliche Qualitäten finden sich bei den Historikern Jérôme Besoigne (1686—1763) und René Cerveau (1700—80), aus deren Feder auch Werke der Erbauungsliteratur stammen. Ihre Arbeiten sind in doktrinaler Sicht gediegen, und ihre Verehrung für das fleischgewordene Wort stellt sie in die Reihe der Nachfolger Bérulles; in der Form jedoch sind sie trocken und gekünstelt, ihre Psychologie ist unzureichend und konventionell, sie lohnen daher heute kaum mehr die Lektüre. Ähnliche Eigenschaften sind bei mehreren ihrer nicht-jansenistischen Zeitgenossen auszumachen.

Diese Gegebenheiten bezeugen einen unleugbaren Verfall des intellektuellen Niveaus; das der christlichen Praxis hält sich jedoch — zumindest dem Anschein nach — während des ganzen Jahrhunderts. Es gibt Dörfer, in denen man noch 1788 die Einwohnerzahl nach den Osterkommunionen bestimmte und wo diese Zahl dann im Jahr 1804, nach dem Konkordat, fast auf den Nullpunkt sinken wird. Die Kongregationen, vor allem die kontemplativ orientierten, gewinnen immer weniger Mitglieder; der Tiefpunkt scheint um 1765 erreicht zu sein, zu dem Zeitpunkt, da die Regierung das Problem durch die berühmte Commission des Réguliers[3] auf-

[2] Vgl. *A. Durengues*, Monsieur Boileau de l'Archevêché (Agen 1907).
[3] Vgl. *P. Chevallier*, Loménie de Brienne et l'ordre monastique 1766—1789, 2 Bde (Paris 1959).

rollt; später erhalten die Häuser wieder stärkeren Nachwuchs, und dieser Aufstieg hält bis zur Revolution an[4]. In dieser Atmosphäre sind Neugründungen selten, und wo sie dennoch geschehen, handelt es sich stets um solche, die sich dem Unterricht oder der Krankenpflege widmen. Die caritativen Organisationen der Laien bleiben jedoch aktiv, allenthalben entstehen die Aa(= Associatio amicorum)-Geheimverbände. Das Werk der Volksmissionen wird weitergeführt und sichert eine periodische Erneuerung des Pfarrlebens. Der religiöse Eifer bleibt überall so weit erhalten, daß er den katholischen Widerstand in der Revolution und die darauffolgende Erneuerung ermöglicht[5].

Daneben ist auch auf die liturgischen Bemühungen, die im Frankreich des 18. Jh. unternommen wurden, hinzuweisen. Das beste Beispiel dafür bietet die Initiative Vintimilles, des Erzbischofs von Paris, durch die seine Diözese ein neues Missale (1736) und ein neues Brevier (1738), das besonderen Erfolg hatte, erhielt. Das Missale war das Werk Mésenguys, Appellant und Reappellant; das Brevier hatte der jansenistenfreundliche Oratorianer Vigier bearbeitet. Beide Bücher enthielten in der Form von Hymnen, Prosatexten und Sequenzen bewundernswerte lateinische Dichtungen, darunter die älteren Schöpfungen des Kanonikus von Saint-Victor, Santeul, dann die besonders schönen des Rektors der Universität, Charles Coffin (1676—1749), und solche einiger anderer Hymnendichter. Das Brevier bot eine neue Anordnung des Psalters, durch die seine wöchentliche Rezitation ermöglicht wurde, da man die zu langen Psalmen gekürzt hatte; bekanntlich war diese Anordnung das Modell für jene im Brevier Pius' X. Obwohl Brevier und Missale Vintimilles sehr umstritten waren, vermochten sie doch, sich sehr rasch durchzusetzen, und wurden von zahlreichen anderen Diözesen übernommen oder nachgeahmt.

Das Fortbestehen der mystischen Strömung

Es wäre falsch, anzunehmen, daß die Krise des Quietismus die Mystik ausgelöscht habe; sie hatte sie nur an den Rand gedrängt und fast zu einer Geheimbewegung gemacht. Eine genauere Untersuchung der Dokumente zeigt z. B., daß in den Frauenklöstern die Zahl jener Nonnen, die mystische Gnaden empfingen, fast genauso hoch blieb wie im vorhergehenden Jahrhundert. Aber während sie einst von einem interessierten Milieu umgeben waren und nach ihrem Tod fast immer einen Biographen fanden, umgibt man sie nun mit Schweigen und einem Geheimnis, das nur einige Eingeweihte durchdringen. Dies gilt für die Marseiller Visitantin

[4] Vgl. *B. Plongeron*, Les réguliers de Paris et les serments révolutionnaires (Paris 1963).
[5] Vgl. *P. Mouly*, L'association secrète dénommée Aa (Montgeron o. J.).

Anne-Madeleine de Rémusat[6], eine Vorkämpferin der Herz-Jesu-Verehrung. Ihr Seelenführer war der Jesuit Claude-François Milley (1668 bis 1720), der infolge der Pflege der Pestkranken in Marseille starb; er veröffentlichte nichts zu seinen Lebzeiten, aber seine sehr schöne geistliche Korrespondenz wurde in unseren Tagen publiziert[7]. Seinen Schützlingen predigt Milley die uneingeschränkte Selbstaufgabe, die Loslösung von jeder weltlichen Bindung, das verborgene Leben in Gott und die reine Liebe; so setzt er die große mystische Tradition der Gesellschaft aus dem 17. Jahrhundert fort; er ist zweifellos auch von Guilloré und Surin beeinflußt. In seine Nähe zu situieren wäre — obschon seine Lehre nicht auf dieser Höhe steht und weniger zusammenhängend ist — P. Claude Judde (1661—1735), dessen „Œuvres spirituelles" posthum im Jahr 1781 veröffentlicht wurden[8]; auch er steht in jener Tradition, die von Lallemant und Surin ihren Ausgang nahm.

Andere Kongregationen liefern einen nicht weniger interessanten Beitrag. Der nach der quietistischen Krise erschienene „Avis sur différents états de l'oraison mentale" des Dominikaners Jean-Baptiste Rousseau († 1756) verficht mutig die Legitimität, ja Notwendigkeit des kontemplativen Gebets und zeigt den Einfluß der großen mystischen Tradition der rheinisch-flämischen Mystik bis hin zur heiligen Theresia und dem heiligen Johannes vom Kreuz. Dieses kleine, sehr wertvolle Werk scheint leider fast unbemerkt geblieben zu sein. Der Paulinermönch Jean-Baptiste-Élie Avrillon (1652 bis 1729) dagegen war ein bekannter Prediger, berühmter Seelenführer und Verfasser zahlreicher Werke. Seine Mystik ist vor allem bestimmt durch die Betonung der affektiven Elemente der Spiritualität, aber er spricht offen, wenn auch mit Zurückhaltung, von den passiven Stadien und dem vereinigenden Leben. Sein am meisten charakteristisches Werk in dieser Hinsicht ist das „Année affective ou sentiments de l'amour de Dieu sur le Cantique des Cantiques" (1707).

Der beste geistliche Autor des 18. Jh. ist aber zweifellos der Jesuit Jean-Pierre de Caussade (1675—1751), der übrigens viel den Visitantinnen von Nancy zu verdanken scheint, bei denen er von 1729 bis 1731 und dann wieder von 1733 bis 1739 wohnte[9]. Er selbst veröffentlichte nur ein Werk, seine „Instruction spirituelle en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet" (Perpignan 1741)[10]. Er unter-

[6] Vgl. *G. van den Berghe*, Anne-Madeleine de Rémusat (Paris 1877).

[7] Vgl. *J. Bremond*, Le courant mystique au XVIII[e] siècle, l'abandon dans les lettres du P. Milley (Paris 1943).

[8] Vgl. *R. Daeschler*, Le P. Judde et la „tradition mystique": RAM 11 (1930) 17—36.

[9] Vgl. *Madeleine Huillet d'Istria*, Le P. de Caussade et la querelle du Pur amour (Paris 1964).

[10] Wieder herausgegeben von *H. Bremond* unter dem Titel: Bossuet maître d'oraison (Paris 1931).

nimmt darin die schwierige Aufgabe, aufzuzeigen, daß Fénelon und Bossuet in den wesentlichen Punkten übereinstimmen und daß Bossuet im Grunde ein Verteidiger der Mystik ist. Als Beweis zog er einen Text mit folgender Überschrift heran: „Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu", den die Visitantinnen von Meaux als ein Werk Bossuets ausgegeben hatten und das er im Anhang veröffentlicht; es scheint jedoch — welche Ironie! —, daß dieses ursprünglich anonyme kleine Werk in Wirklichkeit von Mme Guyon stammt. Wenn die Beweisführung Caussades also auch nicht völlig überzeugend ist, so sind seine Abhandlungen über das kontemplative Gebet und das vereinigende Leben dennoch von höchstem Interesse. Seine Korrespondenten und vor allem die Visitantinnen hatten mehrere Sammlungen seiner Briefe aus dem Bereich der Seelenführung zusammengetragen. Im 19. Jh. stellte P. Ramière daraus das Buch „L'abandon à la Providence divine" (1861) zusammen, das P. Caussade einen posthumen Ruhm einbrachte, der durch zahlreiche Neuauflagen und eine in jüngster Zeit erschienene kritische Ausgabe bestätigt wurde[11]. Caussade erweist sich hier als Erbe der großen authentisch mystischen ignatianischen Tradition wie auch salesianischer Einflüsse. Wie leicht feststellbar, ist er in dieser Hinsicht auch Surin und den Jesuiten des 17. Jh. verpflichtet, Fénelon bleibt in mancher Hinsicht sein wichtigster Anreger. Wie dieser will er den Menschen zum reinen Glauben und zur reinen Liebe führen, ihn in einer heiligen Indifferenz zur totalen Hingabe an Gott und sein Wirken leiten und ihn in die Beschauung jenseits aller begrifflichen und dialektischen Wege einführen. Das bemerkenswerte literarische Talent Caussades reiht ihn unter die ersten der geistlichen Schriftsteller ein, und unsere Zeit hat ihm diesen Platz auch eingeräumt, während er in seiner Zeit kaum über den engsten Kreis seiner Schützlinge hinaus bekannt war.

Neben ihm — wenngleich auf niedrigerer Ebene — verdienen noch einige andere Namen genannt zu werden. Der Kapuziner Ambroise de Lombez (1708—78) ist der Verfasser eines kleinen „Traité de la paix intérieure" (1757), der bis in unsere Zeit häufig neu aufgelegt wurde und dessen feinem differenziertem und ausgeglichenem Moralismus ein diskreter mystischer Zug anhaftet. Der Jesuit Guillaume Berthier (1704—82) machte sich in vielen, unter dem Titel „Réflexions spirituelles" (1790) gesammelten Traktaten zum Verteidiger der großen Mystiker und vor allem des Johannes vom Kreuz und des Jean de Bernières. Das Werk eines anderen Jesuiten dieser Zeit, Barthélémy Baudrand (1701—87), dagegen, das einen großen Reichtum an spirituellen Themen aufweist, verliert sehr durch seine Weitschweifigkeit. Einen sehr großen Schriftsteller treffen wir jedoch gegen Ende

[11] *J. P. de Caussade*, Lettres spirituelles, hrsg. von *M. Olphe-Gaillard*, 2 Bde (Paris 1961/64); L'abandon à la Providence divine, hrsg. von *M. Olphe-Gaillard* (Paris 1966).

des Jahrhunderts in dem Jesuiten Jean-Nicolas Grou (1731—1803), der ebenfalls unter dem Einfluß der Visitantinnen stand. In England, wohin er 1792 geflohen war, verfaßte er den größten Teil seines sehr umfangreichen Werkes, das erst im 19. Jh. veröffentlicht wurde und noch heute seine Leser findet: eine sehr tiefe, mystisch orientierte Lehre des inneren Lebens wird hier in einer bewundernswerten Form dargelegt. Obwohl seine Tätigkeit ihn der folgenden Periode zuordnet, ist in diesem Zusammenhang Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735—20) zu nennen, der beim Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu eine bedeutende Rolle spielte [12].

Das Andachtswesen

Wir haben bereits erwähnt, daß im 17. Jh. die Andachten beim Volk auch weiterhin populär bleiben, die gebildete Öffentlichkeit ihnen jedoch kritisch gegenübersteht und auf diesem Gebiet Mäßigung und theologische Präzision verlangt. Besonders einige Aspekte der Marienverehrung werden in Frage gestellt. Die heftige Kontroverse jedoch, die 1673 durch Widenfelds „Monita salutaria" ausgelöst und 1693 durch den Traktat des jansenistenfreundlichen Andrien Baillet „De la vraie dévotion à la Sainte Vierge et du culte qui lui est dû" weitergeführt wurde, reicht jedoch kaum in das 18. Jh. hinein. Man verhält sich in diesem Punkt lediglich besonders vorsichtig. Gerade in diese Epoche jedoch fällt das Wirken des heiligen Louis-Marie Grignion de Montfort (1673—1716) [13], den die Nachwelt als einen der großen Apostel der Marienverehrung betrachtet. Es erhebt sich die Frage, ob hier nicht in gewissem Maß eine optische Täuschung vorliegt. Sein Werk wurde uns unter sehr unsicheren Umständen überliefert. Seine so kurze wie bewegte Laufbahn war vor allem von seiner missionarischen Tätigkeit erfüllt, in der die Marienverehrung einen bedeutenden, aber nicht ausschließlichen Platz einnahm. Das einzige, von ihm selbst veröffentlichte Werk, die „Lettre aux amis de la Croix" hält sich auf derselben Linie. Die beste seiner Schriften ist zweifellos „L'amour de la Sagesse éternelle", die er unveröffentlicht hinterließ und deren genauer Text erst 1929 publiziert wurde. In ihr verbindet sich der Einfluß Seuses mit jenem der bérulleianischen Schule, der ihm durch seine Ausbildung in Saint-Sulpice vermittelt wurde. Die Bedeutung seines „Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge", der heute sein bestbekanntes Werk ist, darf jedoch nicht überzeichnet werden. Zwar ist die von ihm vertretene Idee der marianischen Knechtschaft von höchstem Interesse; sie nimmt in einer sehr persönlichen Form eine Praxis wieder auf, die in das 16. Jh. zurückreicht und von

[12] Vgl. *P. de Clorivière*, Prière et oraison, hrsg. von *A. Rayez* (Paris 1961).
[13] Vgl. *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, Œuvres complètes, hrsg. von *M. Gendrot* u. a. (Paris 1966).

Bérulle angewendet wurde. Man kann sich jedoch fragen, in welchem Maß Montfort sie tatsächlich über einen kleinen Zirkel Eingeweihter hinaus verbreitet hat. Sicher ist, daß das Manuskript der „Vraie dévotion" nach dem Tod ihres Autors in Vergessenheit geriet, erst 1842 wiederentdeckt, 1843 veröffentlicht wurde und erst im 19. Jh. ein Echo fand. Obwohl an der in dem Traktat vertretenen Lehre nichts zu beanstanden ist, hätten einige Formulierungen kaum ihre Veröffentlichung im 18. Jh. zugelassen.

In der Tat bleibt die Verbreitung der Herz-Jesu-Verehrung in dem hier zu behandelnden Rahmen eines der bedeutendsten Fakten, die das 18. Jh. geprägt haben; ihrer endgültigen Durchsetzung gingen jedoch lange Kontroversen voran. Wir haben gesehen, daß am Ende des vorhergehenden Jahrhunderts diese Verehrung sich in zwei Formen darbot: jener des heiligen Jean Eudes, die mehr theologisch orientiert war, und der gefühlsbetonteren der heiligen Marguerite-Marie Alacoque, deren zentrale Idee die Sühne war. Tatsächlich konnte sich vor allem diese letztere Form sehr rasch durchsetzen, die von den Visitantinnen und der Gesellschaft Jesu propagiert wurde und die damit den Offenbarungen der heiligen Marguerite-Marie einen zentralen Platz einräumten und den schmerzhaften und menschlichen Aspekt betonten, wie ihn das menschliche Herz Jesu symbolisiert. Diese Merkmale treten schon sehr deutlich in der ersten bedeutenden Arbeit, die sich der neuen Verehrung widmet, hervor: das Werk des Jesuiten Jean Croiset (1656—1738), 1691 in Lyon veröffentlicht, hatte großen Erfolg, traf jedoch gleichermaßen auf lebhaften Widerstand gerade aus den Reihen der Jesuiten und wurde schließlich 1704 auf den Index gesetzt. In der Zwischenzeit hatte ein anderer Jesuit, François Froment (1649—1702), seine „Véritable dévotion au Sacré-Cœur" (1699) herausgebracht, in der die theologischen Begründungen stärker ausgearbeitet sind. Das entscheidende Werk kam jedoch von P. Joseph de Gallifet (1663—1749), der durch sein Amt als Assistent des Generals in Rom an besonders einflußreicher Stelle stand. 1726 übersandte er der Ritenkongregation ein sehr wichtiges Memorandum „De cultu sacrosancti Cordis", in dem er die theologischen Gründe für die Verehrung entwickelte, dabei jedoch vielleicht allzusehr auf dem fleischlichen Herzen als dem Sitz der Gefühle und auf den Offenbarungen der Marguerite-Marie bestand. Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., wandte sich gegen ihn, und die Kongregation erteilte ihm am 12. Juli 1727 hinsichtlich der Einführung des Festes eine negative Antwort, die sie 1729 erneuerte. Gallifet war dadurch jedoch nicht entmutigt und ließ 1733 eine französische Übersetzung seiner Arbeit unter dem Titel „L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ" erscheinen, in der zum ersten Mal der größte Teil der Autobiographie Marguerite-Maries veröffentlicht wurde.

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich eine in diesem Zusammenhang nicht unwichtige Episode ereignet. 1729 hatte Languet de Gergy, Bischof von

Soissons und später Erzbischof von Sens, seine „Vie de la Vénérable Mère Marguerite Alacoque" herausgebracht. Obwohl man zu dieser Zeit das Werk den Jesuiten zuschrieb, denen Languet nur seinen Namen geliehen hätte, scheint dieser doch der tatsächliche Autor gewesen zu sein, der die vom Kloster Paray-le-Monial zur Verfügung gestellten Dokumente bearbeitet hat. Nach den Maßstäben seiner Zeit ist das Werk nicht schlecht. Aber Languet war damals eine der Koryphäen des Antijansenismus, und sein Buch mußte den Widerstand der Jansenisten gegen die Herz-Jesu-Verehrung hervorrufen, der sie bislang indifferent gegenübergestanden waren. Wir haben schon früher auf diese Feindschaft hingewiesen, die nach 1765 besonders heftig wurde. Angesichts der zunehmenden Schwächung der Jansenistenpartei in dieser Zeit, kam ihr jedoch nur eine begrenzte Bedeutung zu, und sie stellte kein Hindernis für die Weiterentwicklung der Verehrung dar, die sich fast überall ausbreiten konnte[14].

Am 26. Januar 1765 approbierte schließlich ein Breve Clemens' XIII. eine Messe und ein Offizium vom Heiligen Herzen Jesu für Polen und die römische Erzbruderschaft. Fortan wurde also die liturgische Verehrung überall dort möglich, wo man sie einführen wollte. Im Jahr 1748 war in Paris dem Heiligen Herzen Jesu in der Kirche Saint-Sulpice ein Altar geweiht worden. Am 22. Juni 1767 ordnete ein Hirtenbrief des Erzbischofs von Paris, Christophe de Beaumont, das Herz-Jesu-Fest für seine Diözese an, und mehrere weitere Diözesen taten es ihm gleich. Die Polemik erreichte nun ihren Höhepunkt. Desungeachtet veröffentlichte Fumel, der Bischof von Lodève, 1774 eine Schrift über „Le culte de l'amour divin ou la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus", die von jansenistischer Seite heftig angegriffen wurde. Dennoch vermehrten sich die dem Heiligen Herzen geweihten Bruderschaften fast überall und fanden sogar in jenem Teil der Aristokratie Anhänger, der der traditionellen Religion auch weiterhin verbunden blieb, was die Tatsache erklärt, daß diese Verehrung auch während der Revolution unvermindert weiterbestand.

21. Kapitel

Die anglikanische Spiritualität im 18. Jahrhundert

LITERATUR: Gesamtdarstellungen: *L. Bouyer,* La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane (Paris 1965); *R. W. Church,* Masters of English Theology (London 1877); *E. J. Watkin,* Poets and Mystics (London 1953); *G. D. Henderson,* Mystics of the North-East (Aberdeen 1934); *R. Knox,* Enthusiasm (London 1951); *C. W. Towlson,* Moravian and Methodist, Relationships and Influence in the Eighteenth

[14] Vgl. *L. Gognet,* Les jansénistes et le Sacré-Cœur: Le Cœur, Études carmélitaines (Paris 1950) 234—253.

Century (London 1957); *U. Lee*, The Historical Backgrounds of the Early Methodist Enthusiasm (New York 1931); *R. Green*, Antimethodist Publications (London 1902); *W. R. Inge*, Studies of the English Mystics (London 1906); *A. de la Gorce*, Wesley maître d'un peuple (Paris 1940).

Die anglikanische Spiritualität des 17. Jh. brachte fruchtbare und mannigfache Ansätze hervor. In ihnen findet sich der Niederschlag einer tiefen, aber auch sehr intellektuellen, streng schriftgebundenen Frömmigkeit. Das beste Beispiel dafür ist Bischof Lancelot Andrewes (1555—1626)[1]. Seine „Preces privatae" sind eine bewundernswerte, aus biblischen Texten zusammengestellte und fast ausschließlich in griechischer Sprache verfaßte Gedichtsammlung; bekanntlich veröffentlichte Newman — ein großer Bewunderer dieses Werkes — ihre Übersetzung in der Reihe der Traktate der Oxford-Bewegung. Andere Autoren geben dieser Frömmigkeit durch eine Dichtung von zarter mystischer Lyrik Ausdruck. Dies gilt für John Donne (1572 bis 1631), einen leidenschaftlichen und komplexen Charakter, und mehr noch für den bewundernswerten Henry Vaughan (1622—95); einige seiner Gedichte, wie z. B. „The Night", erinnern an Johannes vom Kreuz[2]. Bei anderen wieder finden wir eine Vorwegnahme des Pietismus, so vor allem bei dem eigenartigen Nicholas Ferrar und insbesondere bei dem Puritaner Thomas Goodwin (1600—80), dessen Werk „The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth" (1642) schon die Herz-Jesu-Verehrung ankündigt[3]. Die platonisierende Tendenz, die vor allem in den gebildeten Kreisen Oxfords sehr entwickelt war, brachte interessante und eigenartige Werke hervor, insbesondere jenes Henry Mores (1614—87), der unter dem Einfluß der esoterischen Mystik Jakob Böhmes stand. Böhme genoß im England des 17. Jh. ein hohes Ansehen. Karl I. persönlich interessierte sich für ihn und ließ seine Werke übersetzen. Eine der interessantesten Veröffentlichungen aus dem puritanischen Kreis bleibt jene John Bunyans (1628 bis 1688), eines Kesselflickers, der Volksprediger geworden war und durch seinen Traktat „Grace abounding to the Chief of Sinners" (1666), vor allem aber durch seinen „Pilgrim's Progress" (1678)[4], in denen eine in intellektueller Hinsicht zwar dürftige, jedoch pragmatische und gemütvolle Spiritualität zum Ausdruck kommt, eine bleibende Berühmtheit erlangt hat. Noch interessanter — durch seine Stellung am Rande jeder offiziellen Kirchlichkeit — ist der Fall des Gründers der Quäkerbewegung, George Fox (1624—91)[5]. Sein interessantes Tagebuch bietet ein sehr schönes Itinerarium seiner Berufungsgeschichte; die zahlreichen geistlichen Traktate aus seiner

[1] Vgl. *P. A. Welsby*, Lancelot Andrewes (London 1958).
[2] Vgl. *F. E. Huntchinson*, Henry Vaughan, a Life and Interpretation (Oxford 1947).
[3] Vgl. *M. Kyne*, Goodwin: DSAM 6 (1966) 601.
[4] Vgl. *A. Talon*, John Bunyan, l'homme et l'œuvre (Paris 1948).
[5] Vgl. *P. Held*, Der Quäker George Fox, sein Leben, Wirken, Kämpfen, Leiden, Siegen (Basel 1953).

Hand entwickeln eine Erleuchtungstheorie in einer scharfen Frontstellung gegen jede institutionelle Kirche, vor allem aber gegen den Katholizismus[6]. Sein auserwählter Schüler dagegen, William Penn (1644—1719), der Gründer des Quäkerstaates Pennsylvania, zeigt sich sehr viel toleranter. In seinem berühmten Traktat „No Cross, no Crown" (1669) verteidigt er die Lebensauffassungen der Quäker und zögert nicht, einen Auszug der Lebensbeschreibung des Baron de Renty von dem Jesuiten Saint-Jure zum Beweis seiner These zu zitieren, daß die Seele sich auf einen Punkt in dem Meer der Vernichtung konzentrieren müsse.

Dieses Zitat stellt uns vor die Frage nach dem Einfluß der Spiritualität des Kontinents auf den Anglikanismus. Eine Untersuchung des Gesamtbildes zeigt, daß er im 17. Jh. bereits sehr bedeutend war und sich im folgenden Jahrhundert noch weiter vertiefte. Die englische Öffentlichkeit verfolgte mit Interesse die religiösen Kontroversen, die Frankreich bewegten, und interpretierte sie häufig in einem antipäpstlichen Sinn. Im allgemeinen galten die Sympathien Port-Royal und den Jansenisten, in denen man die am wenigsten korrumpierte Partei des römischen Katholizismus sah. Zahlreiche Texte jansenistischen Ursprungs, darunter die „Provinciales" (1657) und die „Pensées" (1704) von Pascal wurden schon bald ins Englische übertragen. 1669 veröffentlichte Theophile Gale „The true Idea of Jansenism"; er hatte in Frankreich gelebt, und sein Werk zeigt sich bemerkenswert gut informiert und hellsichtig. Aber auch andere Vertreter der französischen Spiritualität waren sehr geschätzt. Wie Penn berief sich auch der Puritaner J. Alleine auf de Renty. Der berühmte Historiker G. Burnet (1643—1715), Bischof mit latitudinaristischer Tendenz, tat desgleichen. R. Roach, der zunächst der von Böhme inspirierten Sekte der Philadelphier angehört hatte und dann Millenarist geworden war, bekundete um 1725 seine Bewunderung für die Mystiker von Franz von Sales bis hin zu Fénelon.

In den ersten Jahren des 18. Jh. ist der Einfluß Fénelons und Mme Guyons in England tatsächlich besonders groß[7]. Häufig tritt dazu noch jener einer sehr viel weniger überzeugenden Mystikerin, Antoinette Bourignons (1616—80), die offiziell dem Katholizismus angehörte, sich jedoch einer Spielart des Illuminatentums — jenem der Quäker ähnlich — anschloß. Wenn übrigens die englischen Publizisten die Quäker ironisch mit den Quietisten des Kontinents vergleichen, so berufen sich die Quäker selbst mit Verehrung auf Fénelon, Mme Guyon und Antoinette Bourignon. Einer von ihnen, Josiah Martin, veröffentlichte von 1727 bis 1738 Übersetzungen von Fénelon und Mme Guyon, während der mit dem Katholizismus sympathisierende Nathanael Hooke, ein Freund Popes, die „Vie de Féne-

[6] Vgl. *P. Janelle*, Fox: DSAM 5 (1963) 770—779.

[7] Vgl. *J. Orcibal*, L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons au XVIII^e siècle: XVII^e siècle 12—14 (1951/52) 276—287.

lon" von Ramsay übersetzte. Schon bald knüpfte man persönliche Beziehungen an. Zahlreiche Mitglieder der englischen Aristokratie besuchten den nach Cambrai verbannten Fénelon und die nach ihrer Befreiung nach Blois exilierte Mme Guyon. Beide übten daher einen tiefen Einfluß auf die protestantischen Kreise Englands aus, insbesondere auf die Anhänger Jakobs II. in Schottland, wo mehrere ihrer Freunde inhaftiert und bei dem Aufstand von 1715 hingerichtet wurden. Die bedeutendste Persönlichkeit dieser Gruppe war André Michel Ramsay (1686—1743), der bei Fénelon zum Katholizismus konvertierte und dann bis zum Tode Mme Guyons deren Sekretär war[8]. Daneben diente ein bekannter Arzt aus London, John Keith, der ganzen Gruppe als Mittlerpersönlichkeit, da bei ihm die gesamte Korrespondenz zusammenlief. Durch ihn sandte Mme Guyon ein Exemplar ihrer Autobiographie nach England. Auf der anderen Seite bezeugte diese ganze Gruppe eine große Wertschätzung für Pierre Poiret (1646—1719), einen pietistischen Pastor calvinistischer Herkunft, den Herausgeber der Werke Mme Guyons, Antoinette Bourignons und zahlreicher anderer mystischer Texte. Ihre Bewunderung war im übrigen sehr eklektisch, sie dehnte diese auch auf Franz von Sales, Pascal, Renty, Olier, Surin, Laurent de la Résurrection, einen von Fénelon sehr geschätzten Karmeliterbruder, wie auch auf eine einfache bretonische Magd, Armelle Nicolas (1606—71), die Bonne Armelle genannt, aus[9].

Tatsächlich wurde das episkopalistische Milieu Schottlands stark von der Mystik des Kontinents beeinflußt, zumal die Kenntnis der französischen Sprache hier in der gebildeten Schicht sehr verbreitet war. Robert Leighton, ursprünglich Presbyterianer, dann Erzbischof von Glasgow, hatte lange auf dem Kontinent gelebt und dort engen Kontakt mit dem jansenistischen Milieu; er war mit ihnen eins in der Parteinahme für den Augustinismus und in einer gewissen Vorliebe für die Urkirche. Auf der Ebene der Spiritualität wandten sich seine tiefsten Sympathien jedoch Franz von Sales zu, in dem er die Idee einer vorrangig innerlichen Religion jenseits aller dogmatischen Kontroversen suchte. Sein Schüler Henry Scongal, der sehr jung starb, konnte noch ein kleines, ähnlich orientiertes Buch, „The Life of God in the Soul of Man", veröffentlichen, dessen Erfolg durch zahlreiche Neuauflagen bestätigt wurde. Zwei seiner Freunde, James und George Garden, Episkopalisten und Prediger in Aberdeen, setzten sein Werk fort. James griff 1699 den intransigenten Dogmatismus der Presbyterianer in seiner „Theologia comparativa" an, die Poiret in einer Übersetzung veröffentlichte. George war zunächst Schüler der Antoinette Bourignon, die ihn jedoch durch ihre seltsame Art etwas beunruhigte, und entdeckte um 1710 sein Ideal in Mme Guyon, deren Sache er mit großem Eifer vertrat.

[8] Vgl. *A. Chérel*, Histoire de l'idée de tolérance: un aventurier religieux au XVIII[e] siècle, A. M. Ramsay (Paris 1926); *G. D. Henderson*, Chevalier Ramsay (London 1952).

[9] Vgl. *Le Gouvello*, Armelle Nicolas dite la Bonne Armelle (Paris 1913).

Ähnliche Einflüsse wirkten auf den Kreis der Eidverweigerer, das heißt jener Kleriker, die sich geweigert hatten, Wilhelm von Oranien nach der Revolution von 1688 den Treueid zu leisten: sie bildeten eine in spiritueller und liturgischer Sicht sehr interessante Gruppe, die sich bis in die ersten Jahre des 18. Jh. behauptet. Sie standen dem französischen Gallikanismus nahe, und Bossuet genoß ihre Sympathien. 1712 und 1718 kam es sogar zu Verhandlungen mit den französischen Gallikanern im Blick auf eine Union. Der fromme Bischof von Bath und Wells, Thomas Ken, der im Ruf der Heiligkeit stand, suchte in dem Jansenisten Nicolas Pavillon sein Vorbild und inspirierte sich an Pascal und Saint-Cyran. Ein Anhänger der Gruppe, Francis Lee, übersetzte 1715 den Hirtenbrief Fénelons über die Gottesliebe. So hat sie also ihre ritualistische Tendenz keineswegs daran gehindert, das persönliche innere Leben zum ersten und bedeutendsten Ziel ihrer Bemühungen zu machen.

Die Gruppe der Eidverweigerer schenkte England in William Law (1686—1781) eine interessante Persönlichkeit und gleichzeitig einen großen Schriftsteller; seine Ansichten hatten ihn gezwungen, Cambridge zu verlassen, er zog sich in die Familie des Historikers Gibbon als Hauslehrer zurück. Als Verfasser von Erbauungsschriften steht er stark unter dem Einfluß Franz von Sales', wenn er behauptet, daß Gott zwar das einzige Objekt der menschlichen Tätigkeit sein muß, der Christ jedoch unter allen Bedingungen zur Heiligkeit gelangen kann. Als großer Kenner des deutschen Denkens stand er daneben auch stark unter der Einwirkung Taulers und der „Theologia teutsch". Diese gleichzeitig fordernde und doch elastische Konzeption der christlichen Vollkommenheit kommt in seinen zwei besten Werken zum Ausdruck, „Treatise of Christian Perfection" (1726) und „Serious Call to a Holy Life" (1728), die — vor allem das zweite — Klassiker der anglikanischen spirituellen Literatur geblieben sind. Um 1733 lernte er George Cheyne kennen, einen Modearzt, der leidenschaftlich an der Mystik interessiert war, einen Freund Popes und Schüler der Brüder Garden, wie auch eines französischen Esoterikers, Saint-Georges de Marsay. Unter seinem Einfluß entdeckte Law Böhme, den er bewunderte und durch den auch er zu einer eigenartigen esoterischen Position gelangte. Antoinette Bourignon und Marsay dagegen beurteilte er streng, Fénelon und Mme Guyon bewahrte er seine Hochachtung[10]. Unter den Freunden Laws verdient John Heylin eigens genannt zu werden. Er war Lehrer an der Domschule der Westminsterabtei und hatte sich längere Zeit in Frankreich aufgehalten. Heylin veröffentlichte 1724 „Devotional Tracts concerning the Presence of God and other religious subjects", in denen sich Texte von Fénelon, Mme Guyon und vor allem Laurents de la Résurrection finden.

[10] Vgl. *M. Grainger,* William Law and the Life of the Spirit (London 1948); *A. W. Hopkinson,* About William Law (London 1948).

Daneben hatte Heylin 1721 unter dem Titel „Primitive Morality" eine Übersetzung der Homilien des Pseudo-Makarius herausgebracht. Diese Werke hatten großen Einfluß auf Wesley, der ein Freund Heylins war. Schließlich dürfen wir das Milieu der High Church nicht verlassen, ohne Joseph Butler (1692—1752), den Bischof von Bristol und später von Durham, zu erwähnen, den Verfasser eines Werkes mit dem Titel „The Analogy of Religion natural and revealed" (1736), das durch seine Auffassung des Gewissens und des Übernatürlichen bemerkenswert ist und auf Newman in seiner Jugend einen starken Einfluß ausgeübt hat.

John Wesley (1703—91) und der Methodismus

Von allen Strömungen, die das religiöse England des 18. Jh. bestimmen, zeigt der Methodismus die größte Vitalität. Die Familie seines Gründers, John Wesley, war puritanischer Herkunft, seine Eltern, Samuel und Susanna Wesley, hatten jedoch der High Church angehört und treu an deren Prinzipien in ihrer kleinen Pfarrei Epworth festgehalten. Die Eltern gaben ihrer zahlreichen Nachkommenschaft — 19 Kindern — das Beispiel von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Samuel begeisterte sich für die Urkirche und beschäftigte sich mit den Werken Bossuets und Arnaulds; Susanna kannte fast die gesamte Übersetzung der „Pensées" Pascals von B. Kenneth (1704) auswendig. Dieses Beispiel, das ihm in seiner Familie geboten wurde, mußte John Wesley, der bis 1737 der Hochkirche angehörte, tief beeinflussen. Später beschuldigte er sich, hinsichtlich seines geistlichen Lebens bis 1725 in Lauheit gelebt zu haben. Zu diesem Zeitpunkt erlebte er eine erste Bekehrung, in die er seinen Bruder Charles mit hineinzog, der bei den folgenden Ereignissen eine erstrangige Rolle gespielt zu haben scheint. Diese erste Bewegung, die Wesley dazu führte, sich ganz Gott hinzugeben, war durch die Lektüre der „Imitation" von Jeremy Taylor und der Werke Scongals und Laws beeinflußt worden. Bekanntlich waren diese letzteren stark den Mystikern des Kontinents verhaftet. Wesley suchte nun zu den Quellen zurückzugehen. Um 1730 las er Franz von Sales, Pascal, Quesnel und Fénelon. Daneben stand er zu diesem Zeitpunkt auch unter dem Einfluß Heylins, der ihn in einem eindeutig mystischen Sinn beeinflußte. 1732 bot sich ihm die Möglichkeit einer persönlichen Begegnung mit William Law, der ihn jedoch als Mensch enttäuschte[11]. Auf der anderen Seite faszinierte ihn noch immer das Traumbild der Urkirche. Er las nun „Les mœurs des chrétiens" des stark gallikanistisch orientierten französischen Historikers Claude Fleury (1640—1723), der mit Fénelon und Bossuet befreundet war. Auch Tillemont las er zu dieser Zeit und nahm sogar 1733 Beziehungen mit des-

[11] Vgl. *J. B. Green*, John Wesley and William Law (London 1948).

sen Übersetzer Thomas Deacon auf. Zusammen mit seinem Bruder und einigen Kommilitonen gründete er in Oxford eine studentische Vereinigung, den „Holy Club", dem er seine Ideen vortrug. Zur gleichen Zeit entdeckte er das Werk „Vie de Renty" Saint-Jures, den übrigens sein Vater sehr verehrte, dann auch Mme Guyon, Tauler und Molinos.

Tatsächlich machte Wesley in den Jahren 1731—36 eine schwere innere Krise durch, in der er bei den katholischen Mystikern Hilfe suchte. Gegen Ende dieser Krise, 1735, nahm er an einer Missionsexpedition nach Georgien teil. Der nur sehr mäßige Erfolg dieser Expedition bereitete ihm jedoch eine große seelische Enttäuschung, die ihn tief erschütterte. Im Verlauf dieser Mission lernte er die Böhmischen Brüder, Schüler Zinzendorfs, kennen, der ein eigenartiger Mystiker illuministischer Prägung war und mit dem Wesley wenig später, nach seiner Rückkehr nach England, persönliche Beziehungen aufnahm. Die lutheranisch inspirierten Böhmischen Brüder brachten ihn dazu, für eine Zeit der Idee der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und dem Gedanken, daß die Rechtfertigung des Menschen nur die ihm angerechnete Gerechtigkeit Christi sei, erstrangige Bedeutung beizumessen[12]. Anläßlich einer Zusammenkunft der Böhmischen Brüder am 24. Mai 1738 hörte Wesley die Verlesung von Luthers Vorrede zum Römerbrief, die für ihn zu einer entscheidenden Erfahrung wurde und seine zweite, seine „evangelische" Bekehrung auslöste. Er fühlte sein Herz „seltsam erwärmt" und erhielt die innere Gewißheit, daß Christus ihm seine Sünden vergeben und ihn vom Gesetz der Sünde und des Todes erlöst habe. Nach einem kurzen Aufenthalt in Deutschland, bei dem er die Gemeinden der Böhmischen Brüder besuchte, begann Wesley, unterstützt von seinem Bruder Charles und einigen seiner Schüler, seine Ideen durch die Volkspredigt unter freiem Himmel zu verkünden. Dieser Aufgabe sollte er sich bis an sein Lebensende mit einem Mut und einer Ausdauer widmen, die vor nichts zurückschreckten. Er hielt etwa 40 000 Predigten, und wir besitzen eine beträchtliche Zahl von Gesängen, die sein Bruder Charles für diese Zusammenkünfte komponiert hatte. Aber John Wesley wollte in keiner Weise ein „Dissenter" sein; was er tatsächlich anstrebte, war, den Menschen ein persönliches religiöses Leben im Rahmen der etablierten Kirche zu vermitteln, und er weigerte sich stets, jene Bindungen aufzugeben, die ihn mit dem offiziellen Anglikanismus verbanden. Er wurde des „Enthusiasmus", das heißt eines vernunftlosen Illuminatentums, beschuldigt und stieß aus diesem Grund auf lebhaften Widerstand, vor allem von seiten Joseph Butlers. Aber er änderte seine Haltung keineswegs. Tatsächlich verstand Wesley sowohl zu organisieren wie auch seine Zuhörer mitzureißen. Schon bald hingen ihm sehr starke Gruppen an. Er teilte sie in *Klassen* von je zwölf Gläubigen auf, die unter der Leitung eines *leader* standen, der für ihren geistlichen

[12] Vgl. *J. E. Rattenbury*, The Conversion of the Wesleys (London 1937).

Fortschritt verantwortlich war. Diese festen und klar umrissenen Strukturen beeindruckten die öffentliche Meinung, die der Bewegung — etwas spöttisch — den Namen Methodismus gab. In der Tat bewirkte die Tätigkeit Wesleys und seiner Gruppe im allgemeinen eine Anhebung des sozialen und menschlichen Niveaus seiner Anhänger und übte auf die englische Gesellschaft einen positiven und segensreichen Einfluß aus.

Wesley scheint schon sehr früh ein Tagebuch geführt zu haben, dessen Eintragungen wir ab 1735 besitzen und das noch zum Teil unveröffentlicht ist: neben einem fesselnden Dokument über seine Reisen und Predigten übermittelt es uns eine geistliche Erfahrung von seltener Qualität, in der jedoch einige Punkte im dunklen bleiben. Es ist zum Beispiel nicht leicht, zu erkennen, warum Wesley sich gegen Ende seiner inneren Krise im Jahr 1736 gegen die Mystiker wandte, bei denen er bisher Hilfe und Tröstung gesucht hatte. Er wirft ihnen vor, den Christen zu sehr in der Einsamkeit isolieren und die inneren Prüfungen in Gnade umdeuten zu wollen, während er darin nur ein Zeichen des göttlichen Zornes erblicken könne. Sein Bruder Charles, obschon sein Vertrauter auf diesem Gebiet, folgte ihm jedoch hierin nicht. Späterhin änderte Wesley, wie wir sehen werden, seine Haltung, ohne jedoch ausdrücklich zu widerrufen, und nahm die Mystiker in seine verschiedenen Anthologien auf. Jedenfalls ist es sicher, daß sein Erlebnis vom 24. Mai 1728 nicht die letzte seiner geistlichen Prüfungen war und sein Zustand der Depression einige Monate andauerte, ehe er seinen inneren Frieden wiederfand. Einige Kommentatoren meinen, darin den Beweis gefunden zu haben, um die tatsächliche Bedeutung dieser Erfahrung in Frage zu stellen. Der Wert jedoch, den ihr Wesley in der Folgezeit zuschreibt, widerspricht dieser Interpretation; aber es steht außer Zweifel, daß er durch die Analyse seines eigenen Falls dazu geführt wurde, die „evangelische" Bekehrung auf eine weit weniger sentimentale Ebene zu stellen, als es einige seiner Nachfolger taten, und sie dem Bereich der moralischen Entscheidung zuzuordnen, die sich in der Tat manifestiert.

Wesley gelangte somit in bezug auf gewisse protestantische Positionen zu sehr komplexen Stellungnahmen. Er war schon immer ein Gegner der calvinistischen Idee der Prädestination und wandte sich in diesem Punkt schon sehr bald gegen seinen Schüler Whitefield. Aber im Maße, in dem er sich immer mehr bewußt wurde, daß die Bekehrung sich übersetzen müsse in eine Forderung innerhalb des praktischen Lebens, wandte er sich auch von der lutheranischen Idee der Rechtfertigung allein durch den Glauben und ohne Werke ab. Zweifellos war er der Auffassung, daß Christus der einzige Erlöser sei und man nur durch den Glauben an ihn zum Heil gelangen könne: hier teilte er voll und ganz die Christozentrik der Böhmischen Brüder, ohne jedoch alle ihre sentimentalen und frommen Seiten zu akzeptieren. Er gelangte immer mehr zu der Überzeugung, daß der Glaube nur durch die Werke gültigen Ausdruck erhalten könne. Schon bald erschien

ihm der Kommentar Luthers zum Galaterbrief und seine Reflexion über den Jakobusbrief, den Luther als „Stroherne Epistel" qualifizierte, als blasphemisch. Zur gleichen Zeit begann er, die Auffassung der imputierten Gerechtigkeit als absurd zurückzuweisen. Hier traf er auf den Widerstand der Böhmischen Brüder und Zinzendorfs; mit diesem letzteren traf er am 3. September 1741 zusammen; das Gespräch war jedoch enttäuschend, da jeder auf seinen Positionen beharrte. Kurz später traf Wesley bei einigen Mitgliedern seiner eigenen Bewegung auf einen ähnlichen Widerstand.

Dennoch entwickelte sich sein Denken auch weiterhin in diesem Sinne. Immer mehr gelangte er zu der Überzeugung, daß die Rechtfertigung mit einer fortschreitenden Heiligung durch den Menschen verbunden sein müsse, und zwar durch eine Heiligung, die durch eigenes Bemühen unter der göttlichen Gnade erreicht wird und den Menschen zu einem echten moralischen Fortschritt führt; in seinen Augen handelt der Glaube durch die Liebe, und die Liebe entwickelt sich in der Tat. Faktisch entwickelt er sich immer weiter weg von den Positionen des Protestantismus und nähert sich der traditionellen katholischen Ethik an, und er zieht daraus, ohne zu zögern, alle für die seelsorgliche Praxis notwendigen moralischen Konsequenzen. Nun stand er vor dem Problem, seinen Gläubigen das Instrumentarium und die Hilfe, deren sie auf diesem Wege zur Vollkommenheit bedurften, zur Verfügung zu stellen. In diesem Geist ließ er zwischen 1750 und 1756 die 50 Bände seiner „Christian Library", einer Sammlung von geistlichen Anthologien, erscheinen, denen später weitere Werke der gleichen Gattung folgten [13]. Die sehr eklektische Auswahl ist im höchsten Maße signifikant. Naturgemäß sind die Engländer und hier wiederum die Anglikaner am häufigsten vertreten; unter ihnen finden sich übrigens auch viele Puritaner, deren Ernst und Christozentrik Wesley schätzte. Auch einige deutsche Pietisten und vor allem Arndt gehören dazu. Die Spanier sind mit Johannes von Ávila, Gregor López und Molinos vertreten. Die heilige Teresa und den heiligen Johannes vom Kreuz hat Wesley wegen ihrer zu ausschließlich mystischen Orientierung bewußt nicht in seine Reihe aufgenommen. Die Franzosen sind mit Laurent de la Résurrection, Fénelon, Mme Guyon, Antoinette Bourignon und Saint-Cyran, Pascal, Du Guet, de Renty, Armelle Nicolas sehr stark vertreten. Wesley scheint sich bei dieser Auswahl an ähnlichen Anthologien von Pierre Poiret inspiriert zu haben, wobei er jedoch den Anteil der Mystiker eingeschränkt hat.

In einer solchen Perspektive nahm die Spiritualität Wesleys, ohne an Spannkraft zu verlieren, nach und nach die moralischen und sogar pragmatischen Schattierungen wieder auf, denen seine Beredsamkeit einen sel-

[13] Vgl. *J. Orcibal,* Les spirituels français et espagnols chez John Wesley et ses contemporains: RHR (1951) 50—109; *ders.,* L'originalité théologique de John Wesley et les spiritualités du continent: RH (1959) 51—80.

tenen kommunikativen Wert verlieh. Natürlich traf er auf den lebhaften Widerstand nicht nur der Calvinisten, die ihm vorwarfen, dem Menschen die Möglichkeit zuzuschreiben, sich aus eigener Kraft zu retten, sondern auch der etablierten Kirche, die er aus ihrer Lethargie aufrüttelte, indem er ihr die Dringlichkeit der apostolischen Aufgabe mit Nachdruck ins Gedächtnis rief. Es muß jedoch auch zugegeben werden, daß er, vor allem gegen Ende seines Lebens, zu einem gewissen Indifferentismus gegenüber den eigentlich dogmatischen Aspekten gelangte, deren Schärfen er milderte und deren Bedeutung er verringerte. Von hier aus konnte er eine zwar gebrechliche, jedoch sehr anziehende Synthese zwischen der protestantischen Gnadenlehre und der katholischen Ethik der Heiligung herstellen. Die beachtliche Verbreitung des Methodismus nach dem Tode Wesleys bezeugt die Lebenskraft, die er der von ihm ausgegangenen spirituellen Begeisterung mitgeteilt hatte; die calvinistischen Orientierungen vieler seiner Schüler zeigen jedoch auch, wie schwierig es war, jenes doktrinale Gleichgewicht zu bewahren, das Wesley erhofft hatte [14].

22. *Kapitel*

Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

LITERATUR: Der reichskirchliche Episkopalismus von der Mitte des 17. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts: *A. v. Roskovány,* Romanus Pontifex tamquam Primas ecclesiae et princeps civilis, 16 Bde (Nitriae et Comaronii 1867 ff); *A. Werminghoff,* Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter (Stuttgart 1910); *B. Gebhardt,* Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof (Breslau ²1895); *K. Hofmann,* Die kirchenrechtliche Bedeutung des Konzils von Trient: *G. Schreiber* (Hrsg.), Das Weltkonzil von Trient I 281—296; *L. Mergentheim,* Die Wurzeln des deutschen Febronianismus: HPBl 139 (1907) 180—192; *ders.,* Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. Ihre Entstehung und Einführung in den deutschen Bistümern = KRA 52—55 (Stuttgart 1908); *F. Vigener,* Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vaticanum: HZ 111 (1913) 495—581; *ders.,* Bischofsamt und Papstgewalt. Zur Diskussion um Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum (Göttingen 1964); *H. Jedin,* Die Reichskirche der Schönbornzeit: TThZ 65 (1956) 202—216; *H. Hantsch,* Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn (1674—1746). Einige Kapitel zur politischen Geschichte Kaiser Josefs I. und Karls VI. (Augsburg 1929); *A. Rösch,* Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung: AkathKR 83 (1903) 446—482 620—652, 84 (1904) 56—82 244—262 465—526, 85 (1905) 29—63; *P. Muschard,* Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jh.: SM, NF 16 (47) (1929) 255—315 477—596; *ders.,* Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jh. außerhalb des Benediktinerordens: ThQ 112 (1931) 350—400; *P. Kopfer-*

[14] Vgl. *H. Lindeström,* John Wesley and Sanctification (Uppsala 1946); *C. G. Cell,* John Wesley's Theology (Cokesbury 1950).

mann, Das Wormser Konkordat im deutschen Staatsrecht (Diss. Berlin 1908); *H. F. Hürten*, Die Mainzer Akzeptation (Diss. masch. Münster 1955); *ders.*, Die Mainzer Akzeptation: AMrhKG 11 (1959) 42—75; *H. Raab*, Johann Kaspar Barthels Stellung in der Diskussion um die Concordata Nationis Germanicae. Ein Beitrag zur Würzburger Kanonistik im 18. Jh.: Herbipolis jubilans (1952) 599—616; *ders.*, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jh. Ein Beitrag zur Gesch. der episkopalistischen Theorie in Deutschland (Wiesbaden 1956); *J. Hemmerle*, Wessobrunn und seine geistige Stellung im 18. Jh.: SM 64 (1952) 13—71; *E. Plassmann*, Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jh. (Freiburg 1968); hierzu: *H. Raab*, Kirche und Staat im Urteil deutscher Kanonisten 1780—1830: ZSKG 63 (1969) 188—202.

Hontheim. — Febronius. — Febronianismus: QUELLEN: *Joh. Nic. v. Hontheim - Joh. Wolfg. v. Hontheim*, Dissertatio juridica inauguralis de jurisprudentia naturali et summo imperio (Aug. Trevir. 1724); *J. N. v. Hontheim*, Historia Trevirensis diplomatica et pragmatica . . ., 3 t. (Aug. Vindelic. et Herbipoli 1750); *ders.*, Prodromus historiae Trevirensis diplomaticae et pragmaticae . . ., 2 t. (Aug. Vindelic. 1757); *ders.*, De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis, ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus (Bullioni [Francofurti] 1763); *ders.*, Editio altera, priore emendatior, et multo auctior 5 in 4 t. (Francofurti et Lipsiae 1765/74); Justini Febronii Buch von dem Zustand der Kirche und der rechtmässigen Gewalt des Römischen Papstes, die in der Religion widriggesinnten Christen zu vereinigen. Aus dem Lateinischen in einem getreuen Auszug übersetzt (Wardingen 1764); *J. N. v. Hontheim*, Justinus Febronius abbreviatus et emendatus id est, de statu Ecclesiae Tractatus ex Sacra Scriptura, traditione, et melioris novae Catholicis scriptoribus adornatus ab auctore in compendium redactus (Coloniae et Francofurti 1777); *ders.*, Justini Febronii Commentarius in suam retractationem Pio VI. Pont. Max. Kalendis Novemb. An. 1778 submissam (Francofurti 1781); *L. Just*, Justini Febronii epistola ad Th. Mamachium: QFIAB 22 (1930/31) 256—288; *(N. Vogt)*, Briefwechsel zwischen weiland Ihrer Durchlaucht, dem Herren Kurfürsten von Trier, Clemens Wenzeslaus und dem Herrn Weihbischof Niklas von Hontheim über das Buch Justini Febronii de statu Ecclesiae et legitima Romani Pontificis potestate (Frankfurt a. M. 1813); Einiges über Justinus Febronius und seine Meinungen (Frankfurt - Leipzig 1779); *L. Just*, Der Widerruf des Febronius in der Korrespondenz des Abbé Franz Heinrich Beck mit dem Wiener Nuntius Giuseppe Garampi (Wiesbaden 1960). LITERATUR: Die Art. Febronianismus u. Hontheim: DThC V, 2 (Paris 1939) 2115—24; StL[6] III (1959) 233—235; LThK[2] V (1960) 479—480; Evangelisches Staatslexikon 499—500; *Feine*, RG (1964); *W. Wyttenbach - Baur*, Febronius: *J. S. Ersch - J. G. Gruber*, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, 2. Section (Bd H-N), 10. Teil (Leipzig 1833) 382—390; *Ch. W. F. Walch*, Neueste Religions Geschichte I (Lemgo 1771) 145—198, VI 175, VII 193 ff 453 ff, VII 529 ff; *G. Leclerc*, Zeger Bernard van Espen (1648—1748) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme (Zürich 1964); *O. Mejer*, Febronius. Weihbischof Johann Nicolaus von Hontheim und sein Widerruf (Tübingen [2]1885); *L. Just*, Das Erzbistum Trier und die luxemburgische Kirchenpolitik von Philipp II. bis Joseph II. (Leipzig 1931); *ders.*, Zur Entstehungsgeschichte des Febronius: Jb. für das Bistum Mainz 5 (1950) 369—382; *ders.*, Hontheim. Ein Gedenkblatt zum 250. Geburtstag: AMrhKG 4 (1952) 204—216; *F. Kenninck*, Les idées religieuses en Autriche de 1767 à 1787. Correspondance du Dr. Wittola avec le Comte Dupac de Bellegarde = Revue internationale de Théologie 6 (Bern 1898); *H. Keussen*, Weihbischof Hontheim und die Universität Köln: Trierer Zschr. 5 (1930); *J. Kuntziger*, Fébronius et le Fébronianisme = Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Bruxelles, Bd 44 (Brüssel 1891); *L. Rechenmacher*, Der Episkopalismus des 18. Jh. in Deutschland und seine Lehren über das Verhältnis von Kirche und Staat (Würzburg 1908); *F. Stümper*, Die kirchenrechtlichen Ideen des Febronius

(Aschaffenburg 1908); *H. Petersen*, Febronianismus und Nationalkirche (Jur. Diss. masch. Straßburg 1942); *E. Reifart*, Der Kirchenstaat Trier und das Staatskirchentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation (Jur. Diss. masch. Freiburg 1950); *H. Raab*, Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung in Erzstift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt: AMrhKG 10 (1958) 217—240; *ders.*, Neller und Febronius: ebd. 11 (1959) 185—206; *ders.*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit (1739—1812), I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jh. (Freiburg 1962) (Bd II, ausführlicher über Hontheim, erscheint demnächst); *ders.*, Der Augsburger Domdekan und Kurtrierische Konferenzminister Franz Eustach von Hornstein. Ein Beitrag zum Problem der „katholischen Aufklärung" und zum Kampf um Febronius: HJ 83 (1964) 113—134; *P. Fuchs*, Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des Kurpfälzischen Gesandten in Rom, Tommaso Marchese Antici: AMrhKG 20 (1968) 167—226; *V. Conzemius*, Le testament de Mgr. de Hontheim: T'Hémecht 11 (1958) H. 4, S. 85—99; *F. R. Reichert*, Johann Gertz (1744—1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek: AMrhKG 18 (1966) 41—104.

Wirkungen des Febronianismus: *G. Pfeilschifter*, Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 2 Bde (Karlsruhe 1931—43); *W. Müller*, Briefe u. Akten des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 2 Bde (Karlsruhe 1957—62); *A. Cloer*, Fürstabt Martin Gerbert und der Streit um die Verfassung der römisch-katholischen Kirche in der zweiten Hälfte des 18. Jh. (Diss. masch. Münster 1949); *H. Raab*, Der Mainzer Weihbischof Ludwig Philipp Behlen (1714—77): Mainzer Almanach (1968) 59—79; *ders.*, Valentin Heimes' Informativprozesse anläßlich seiner Ernennung zum Weihbischof von Worms (1780) und Mainz (1782): Jb. für das Bistum Mainz 7 (1957); *A. Bach*, Der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes und die „Weinpredigt" in Goethes „St. Rochusfest zu Bingen": RhVjBl 27 (1962) 97—116; *A. Ph. Brück*, Stephan Alexander Würdtwein, eine Lebensskizze: AMrhKG 2 (1950) 193—216; *H. Sturmberger*, Studien zur Gesch. der Aufklärung in Kremsmünster: MIÖG 53 (1939) 423—480; *B. Laube*, Joseph Anton Balthasar (Basel 1956); *J. Friedrich*, Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jh. Aus dem handschriftlichen Nachlaß des regul. Chorherrn Eusebius Amort = AAM 13, II (München 1876) 1—142; *M. Braubach*, Die erste Bonner Hochschule (Bonn 1965); *H. Becker*, Der nassauische Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772 bis 1853). Ein Exponent der episkopalistisch-staatskirchlichen und antizölibatären Bewegung: AMrhKG 15 (1963) 147—179; *A. Müller*, Febronius der Neue oder Grundlagen für die Reformangelegenheiten der deutschen Kirchenverfassung im Geiste der Baseler Beschlüsse, der Fürstenkonkordate, der Emser Punktationen und der Frankfurter Grundzüge (Karlsruhe 1838); *C. Radlspeck*, Die nationalkirchliche Idee I. H. v. Wessenbergs im Urteil der Flugschriftenliteratur 1803—21. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte und Restauration (Phil. Diss. München) (Kallmünz 1930); *H. Raab*, Aus dem Briefwechsel des Aschaffenburger Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl von Kolborn mit dem Generalvikar von Konstanz Ignaz Heinrich von Wessenberg: Aschaffenburger Jb. 2 (1955) 98—133.

Koblenzer Gravamina (1769): QUELLEN: *M. Höhler* (Hrsg.), Des kurtrierischen Geistlichen Rats Heinrich Aloys Arnoldi Tagebuch über die zu Ems gehaltene Zusammenkunft der vier Erzbischöflichen deutschen Herrn Deputierten, die Beschwerde der deutschen Nation gegen den Römischen Stuhl und sonstige Gerechtsame betreffend 1786 (Mainz 1915); *B. Pacca*, Memorie storiche sul soggiorno del Cardinale Pacca in Germania 1785—94 (Rom 1832), dt. Übers. (Augsburg 1832); *G. Eilers*, Der Kardinal B. Pacca und der Nuntiaturstreit: Deutsche Bl. für Protestanten u. Katholiken 5 (Heidelberg 1840); (anonym) Mittheilungen aus dem Erzbischöflich-Trier'schen Geheimen Kabinetts-Archiv zur Charakteristik teutscher geistlicher Fürsten zum päbstlichen Stuhl: ebd. 6 (Heidelberg 1840) 69—107.

LITERATUR: *H. Nottarp*, Der Koblenzer Kongreß von 1769 und Arnoldis Tagebuch

vom Emser Kongreß: ThGl 7 (1915) 812—821; *I. Ph. Dengel*, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland (1761—63) (Rom 1905); *L. Just*, Die westdeutschen Höfe um die Mitte des 18. Jh. im Blick der Kölner Nuntiatur: AHVNrh 134 (1939) 50—91; *A. Schnütgen*, Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe. Nach vatikanischen Nuntiaturakten von 1770: Ehrengabe der deutschen Wissenschaft, hrsg. von *F. Feßler* (Freiburg i. Br. 1920) 743—766; *ders.*, Aus der Kölner Nuntiatur um den Regierungsantritt von Clemens Wenzeslaus in Trier: AHVNrh 142/143 (1943) 207—41; *C. Löffler*, Das Fraterhaus Weidenbach in Köln: ebd. 102 (1918) 125 ff; *E. Hegel*, Febronianismus und Aufklärung im Erzbistum Köln: ebd. 142/143 (1943) 147—206; *H. Raab*, Die Concordata Nationis Germanicae (Wiesbaden 1956); *ders.*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Giovanni Battista Caprara: RQ 50 (1955) 207—229; *ders.*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi 1785—86: ebd. 51 (1956) 70—124; *H.-W. Jung*, Anselm Franz von Bentzel im Dienste der Kurfürsten von Mainz (Wiesbaden 1966); *K. J. Krüger*, Karl Friedrich Willibald von Groschlag (1729—99). Ein Beitrag zur Kurmainzer Politik und zur Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet (Phil. Diss. München 1967); *A. Stelzmann*, Franz Carl J. von Hillesheim. Ein Beitrag zur rheinischen Geistesgeschichte des 18. Jh.: AHVNrh 149/150 (1950/51) 181—232; *A. Schulte*, Ein englischer Gesandter am Rhein. Georg Cressener als Bevollmächtigter Gesandter an den Höfen der geistlichen Kurfürsten und beim Niederrheinisch-Westfälischen Kreis (1763—1781) (Phil. Diss. masch. Bonn 1954); *K. O. v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich 1776—1806. Reichsverfassung und Souveränität, Tl I (Wiesbaden 1967); *ders.*, Die Konfessionen als politische Kräfte am Ausgang des alten Reiches: Festschr. Lortz II 181—184; *A. Hanschmidt*, Franz von Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762—80 (Münster 1969).

Salzburger Kongreß: *G. Pfeilschifter-Baumeister*, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—77. Der Kampf des bayr. Episkopats gegen die staatskirchenrechtliche Aufklärung unter Kurfürst Max III. Joseph (1745—77), Verhandlungen zu einem ersten bayr. Einheitskonkordat (Paderborn 1929); *J. W. Weber*, Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung (Diss. Würzburg 1904).

Emser Kongreß: Sanctissimi Domini nostri PII Papae Sexti Responsio ad Metropolitanos Mogunt., Trevir., Colonien. et Salisburgensem super Nuntiaturis Apostolicis (Romae 1789) (Verfasser sind: Kardinal Garampi u. Zaccaria; Material lieferte hierzu u. a. der Kölner Nuntius B. Pacca; hrsg. wurde die Responsio von Kardinal Campanelli); (anonym) Brief Sr. Päpstlichen Heiligkeit Pius VI. an den Erzbischof von Köln als ein Nachtrag eben seiner Heiligkeit an die Metropoliten von Maynz, Trier, Köln und Salzburg mit der Widerlegung der Vredensischen Bemerkungen (Düsseldorf 1790); Aus der zeitgenössischen Literatur über den Emser Kongreß (vgl. *Habenschaden*, Publizistik [s. u.] u. *Raab*, Concordata) sei nur erwähnt: *F. X. Feller*, Coup d'œil oder Blick auf den Congress, der im Jahr 1786 von den vier Abgeordneten der vier Metropoliten Deutschlands zu Ems gehalten wurde, 2 Bde (Düsseldorf 1789); *K. J. Wreden*, Gesch. der Appellationen von geistlichen Gerichtshöfen zur Erläuterung des Art. XXII des Embser Kongresses (1788); *ders.*, Kurze Beleuchtung der Fakultäten päpstlicher Nunzien in Deutschland. Zur Erläuterung des in der Nunziatursache erlassenen kaiserlichen Hofdekrets und Art. IV des Embser Kongresses (Köln 1789); *E. v. Münch*, Geschichte des Emser Kongresses und seiner Punktate, sowie der damit zusammenhängenden Nuntiatur- und Dispenzstreitigkeiten, Reformen und Fortschritte der teutschen katholischen Kirche zu Ende des 18. Jh. (Karlsruhe 1840) (tendenziös, aber aufschlußreich für das Weiterleben des Emser Programms); *A. Coulin*, Der Emser Kongreß des Jahres 1786. Ein Beitrag zur Gesch. des Kirchenrechts der Aufklärungszeit: DZKR 3. F. XXV (Tübingen 1916/17) 1—79; *H. Schotte*, Zur Gesch. des Emser Kongresses: HJ 35 (1914) 86—109 319—348 781—820; *F. X. Münch*, Der Kölner Stadtpfarrer Peter Anth (Theodolph Joseph van den Elsken). Ein Beitrag zur Kölner Kirchengeschichte an der Wende des 18. u. 19. Jh.:

AHVNrh 82 (1907) 92—118, 84 (1909) 181—208; *H. Raab*, Briefe von Karl Joseph Wreden an Stephan Alexander Würdtwein 1785—87; AHVNrh 153/154 (1953) 170—200; *A. Wandruszka*, Ems und Pistoia: Festschr. Max Braubach (Bonn 1964) 627—34.

Nuntiaturstreit: *H. Raab*, Nuntiaturstreit: LThK² VII (1962) 1072—73; *K. Walf*, Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalenrecht und Wiener Kongreß (1159—1815) (München 1966); vgl. hierzu *H. Raab*, Sieben Jahrhunderte päpstlichen Gesandtschaftswesens: HJ 89 (1969) 409—419; *L. Just*, Die Erforschung der päpstlichen Nuntiaturen. Stand und Aufgaben, besonders in Deutschland: QFIAB 24 (1933) 244—277; *ders.*, Die Quellen zur Geschichte der Kölner Nuntiatur in Archiv und Bibliothek des Vatikans: ebd. 29 (1938/39) 249—296; *L. E. Halkin*, Les archives des Nonciatures (Brüssel-Rom 1968); *A. Veit*, Die Kölner Nuntiatur und der Mainzer Hof: HPBl 157 (1921) 208—216; *M. Stigloher*, Die Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München und der Emser Kongreß (Regensburg 1867); *F. Endres*, Die Errichtung der Münchener Nuntiatur und der Nuntiaturstreit bis zum Emser Kongress: Beitr. zur bayer. KG 14/15 (Erlangen 1908/09); *K. Habenschaden*, Der Münchener Nuntiaturstreit in der Publizistik (München 1933); *ders.*, Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongreß: ZSavRGkan 28 (1939) 333—417; *B. Zittel*, Die Vertretung des Heiligen Stuhles in München 1785—1934: Der Mönch im Wappen. Aus Geschichte und Gegenwart des katholischen München (München 1960) 419—494; *G. Schwaiger*, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat 1803—1817 (München 1959); *A. Wandruszka*, Leopold II., Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, 2 Bde (Wien-München 1963/65); *F. W. Becker*, Die Kaiserwahl Leopolds II. 1790. Eine Untersuchung zur Gesch. des alten Reiches und der Nachwirkung des Fürstenbundes (Phil. Diss. masch. Bonn 1943); *G. J. Jansen*, Kurfürst Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit. Nuntiaturstreit und Emser Kongreß (Essen 1933); *M. Braubach*, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster (Wien 1961); *K. Schottenloher*, Der bayerische Gesandte Kasimir Haeffelin in Malta, Rom und Neapel, 1796—1827: ZBLG 5 (1932) 380—415; *L. Litzenburger*, Der bischöfliche Informativprozeß des Münchener Hofbibliothekars C. Haeffelin: RQ 50 (1955) 230—247; *J. Angermeier*, Das Bistum Freising im Nuntiaturstreit (München 1921); *A. Hoffmann*, Beda Aschenbrenner, letzter Abt von Oberaltaich (Theol. Diss. München 1964); *R. v. Dülmen*, Propst Franziskus Töpsl (1711—96) und das Augustinerchorherrenstift Polling (Kallmünz 1967); *J. Mack*, Die Reformen und Aufklärungsbestrebungen Erzbischof Colloredos (Diss. München 1912); *J. Schöttl*, Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus von Colloredo im Zeitalter der Aufklärung (Passau 1939); *H. Schlapp*, Dionys Reichsgraf von Rost, Reichsgraf und Bischof von Chur 1777—1793. Ein Beitrag zur Geschichte des Bistums Chur im Zeitalter des Josephinismus = 93. Jahresbericht der Histor.-Antiquar. Gesellschaft von Graubünden (Chur 1965).

Der praktische Episkopalismus des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts

Der reichskirchliche Episkopalismus des 17. und 18. Jh. reicht mit seinen Wurzeln in das Spätmittelalter zurück[1]. Über das Tridentinum und die

[1] *L. Mergentheim*, Die Wurzeln des deutschen Febronianismus: HPBl 139 (1907) 180—192; *H. Raab*, Die Concordata Nationis Germanicae (Wiesbaden 1956); *A. Werminghoff*, Nationalkirchliche Bestrebungen (Stuttgart 1910); *F. Vigener*, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen: HZ 111 (1913) 495—581.

Reformation hinweg knüpft er an die spätmittelalterliche Reaktion gegen die päpstlichen Ansprüche, an die kirchliche Reformbewegung des 14. und 15. Jh., die Konzilien von Konstanz und Basel und die vorreformatorischen Gravamina an. Als praktischer Episkopalismus gründet er zunächst seine Forderungen, das Benefizialrecht, die bischöfliche Jurisdiktion und die finanziellen Leistungen an die Kurie betreffend, auf das allein bekannte Wiener Konkordat von 1448, um dann von dessen umstrittener Klausel „In aliis autem" mit Hilfe der historischen Forschung zu den darin bestätigten, der Reichskirche weit vorteilhafteren Fürstenkonkordaten von 1447 und schließlich der mit der Pragmatischen Sanktion von Bourges, dem Grundgesetz der Ecclesia Gallicana, vergleichbaren Mainzer Akzeptation von 1439 vorzustoßen. In den in Mainz akzeptierten Baseler Dekreten erblickt seit 1762 der reichskirchliche Episkopalismus sein Grundgesetz und sein Programm[2]. Der Versuch einer Reform der Kirchenverfassung im episkopalistischen Sinne und die damit gleichzeitig angestrebte Umwandlung der geistlichen Fürstentümer in moderne, aufgeklärt-absolutistische Staaten auf katholischem Boden durch eine Wiederbelebung der Baseler Konzilsbeschlüsse — als Nebenergebnis hat man hie und da auch an eine Überwindung der konfessionellen Spaltung gedacht — ist von vorneherein mit der Hypothek von mehr als dreihundert Jahren Kirchen- und Reichsgeschichte belastet, in sich voller Widersprüche und durch die zugrunde liegende empirisch-historische Methode zum Scheitern verurteilt.

Für den um die Mitte des 17. Jh. wieder auflebenden reichskirchlichen Episkopalismus waren entscheidende positive wie negative Voraussetzungen mit dem Konzil von Trient geschaffen worden. Je geringer dann die direkte Existenzbedrohung der geistlichen Territorien wurde, je mehr sich die Fürstbischöfe auf ihre kirchlichen und politischen Aufgaben zu besinnen begannen[3], um so häufiger kam es zu Streitigkeiten mit den Nuntien in Köln, Wien, Luzern und mit der Römischen Kurie wegen Verletzungen des Wiener Konkordats, der erzbischöflichen Indulte für die päpstlichen Monate, der Quinquennalfakultäten, der Gerichtsbarkeit der Nuntien, wegen Annaten, Konfirmationsgebühren, Palliengeldern, Exemtionen und Dezimationen[4].

An der Spitze der reichskirchlichen Opposition standen in den ersten

[2] *H. F. Hürten,* Die Mainzer Akzeptation (Diss. Münster 1955); *H. Raab,* Concordata 125 ff.

[3] Der Salzburger Erzbischof Wolf Dietrich hatte sich bereits die Theorie zurechtgelegt, er sei Reichsfürst, der das Erzstift als Vasall des Kaisers habe. Als Fürst sei er dem Papst nicht unterworfen. Er bleibe Fürst, auch wenn er seine Bischofswürde resigniert habe. *F. Martin,* Salzburgs Fürsten in der Barockzeit (Salzburg 1966) 36.

[4] *W. Michel,* Das Wiener Konkordat vom Jahre 1448 und die nachfolgenden Gravamina des Primarklerus der Mainzer Kirchenprovinz (Diss. Heidelberg 1929); *L. Mergentheim,* Die Quinquennalfakultäten pro foro externo (Stuttgart 1908); *A. Franzen,* Eine Krise der deutschen Kirche im 17. Jh.?: RQ 49 (1954) 56—111.

Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden die Kurfürst-Erzbischöfe von Mainz und Köln, Johann Philipp von Schönborn[5] und Max Heinrich von Bayern. Als Reichserzkanzler sah Johann Philipp seine vornehmste Aufgabe darin, über die Freiheiten und Rechte der deutschen Nation zu wachen, und als Erzbischof der Metropolis Germaniae brachte er, besorgt um die Reform von Primar- und Sekundarklerus, bereits 1648 Klagen über die Minderung seiner Ordinariatsrechte durch die Kölner Nuntiatur vor. In seiner Nuntiaturfeindschaft wurde er durch seine politischen und gallikanischen Vorstellungen sowie durch die unionistischen Absichten und antirömischen Affekte mancher seiner Ratgeber, insbesondere des Konvertiten Johann Christian von Boineburg[6], gestärkt. Bei dem Kölner Kurfürsten Max Heinrich, der nach heftigen Auseinandersetzungen über das Krönungsrecht im Jahre 1657 mit Johann Philipp sich in dem sogenannten Krönungstraktat[7] verständigt hatte, war neben theologisch-kirchenrechtlichen Bedenken gegen die direkten Eingriffe der Nuntien vor allem in Köln und Lüttich, der Vorstellung von den besonderen Rechten eines „geborenen Legaten des Heiligen Stuhles" und dem Einfluß seines an dem gallikanischen Vorbild orientierten Günstlings Franz Egon von Fürstenberg die Wittelsbacher Reichskirchenpolitik die wichtigste Ursache für den offenen Ausbruch der Spannungen mit Rom im Jahre 1659.

Es verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, daß neun Jahre vorher, 1650, die Wahl des persönlich frommen, jedoch schwachen Max Heinrich in Münster von Christoph Bernhard von Galen abgelehnt worden war, weil er „zu sehr Geistlicher war, als daß er ein guter Herrscher und Feldherr, wie ihn die Zeit forderte, sein konnte"[8]. Jetzt bewarb er sich wegen der beabsichtigten Resignation seines Bruders Albrecht Sigismund[9] auf das Bistum Freising, obschon selbst bereits im Besitz von Kurköln und der Fürstbistümer Hildesheim und Lüttich, um dessen Nach-

[5] *G. Mentz*, Johann Philipp v. Schönborn. Kurfürst von Mainz, Bischof von Würzburg u. Worms 1605—73 (Jena 1899) 172 f; über Johann Philipp vgl. außerdem LThK² IX (1964) 451 u. die dort angegebene Lit.

[6] NDB 2 (1955) 424 f; *St. v. Dunin Borkowski*, Aus der Briefmappe eines berühmten Konvertiten des 17. Jh.: StdZ 105 (1923) 132—147. Bezeichnend folgende Stelle aus einem Brief Boineburgs an Hermann Conring vom 23. 1. 1659: „Mögen die Römer uns hassen, wenn sie uns nur fürchten."

[7] *G. Mentz*, Johann Philipp II 20 f; *A. M. Reitzel*, Das Mainzer Krönungsrecht und die politische Problematik (Mainz 1963); *G. Wallner*, Der Krönungsstreit zwischen Kurköln und Kurmainz (1653—57) (Jur. Diss. Mainz 1967).

[8] *W. Kohl*, Christoph Bernhard von Galen. Politische Geschichte des Fürstbistums Münster 1650—1678 (Münster 1964) 3.

[9] Albrecht Sigismund war mit 16 Jahren zum Koadjutor von Freising gewählt worden, persönlich fromm und untadelig. Nach seinem Regierungsantritt suchte er um Dispens vom Empfang der höheren Weihen nach. *H. E. Feine*, Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation (Stuttgart 1921; Nachdruck Amsterdam 1964) 35 38 f.

folge in jenem machtpolitisch unbedeutenden Hochstift. Als „unsere Pfarr" hat es Kurfürst Max Emanuel später mit einem gewissen Recht bezeichnet[10]. Von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 18. Jh. haben, mit zwei Unterbrechungen, Wittelsbacher über das Fürstbistum regiert. Als ein „Arcanum" der Freisinger Politik aber galt es, sich auf keinen Fall von Kaiser und Reich zu trennen. Ein Ziel der Wittelsbacher Reichskirchenpolitik war es stets, Freising mit dem altbayerischen Bistum Regensburg oder der von Herzog Ernst begründeten geistlichen Sekundogenitur in der nordwestdeutschen Germania Sacra in Personalunion zu verbinden. Neben Max Heinrich traten als weitere Kandidaten für Freising auf Kardinal Friedrich von Hessen[11], Franz Egon von Fürstenberg und der aus unebenbürtiger Ehe des Herzogs Ferdinand von Bayern stammende Fürstbischof von Osnabrück und Regensburg, Franz Wilhelm von Wartenberg.

Papst Alexander VII. weigerte sich jedoch, die Resignation Albrecht Sigismunds anzunehmen, wenn die Neubesetzung nicht bedingungslos an den Heiligen Stuhl falle, entzog dem Freisinger Kapitel das Wahlrecht und wies den Nuntius an, eine Wahl des Kölner Kurfürsten zu hintertreiben[12]. Verschärft wurden diese aus der Wittelsbacher Reichskirchenpolitik erwachsenden Differenzen durch das Scheitern der Absichten Max Heinrichs auf Paderborn, durch die Streitigkeiten wegen der Quinquennalfakultäten und der erzbischöflichen Indulte, die in den päpstlichen Monaten frei werdenden Benefizien zu besetzen. Im Herbst 1660 schlug Max Heinrich wahrscheinlich auf Anraten seines romfeindlich gesinnten Ministers Franz Egon von Fürstenberg die Einberufung eines Nationalkonzils vor, um den Anmaßungen des Römischen Stuhls und den Mißständen in der Reichskirche zu begegnen.

Ein Gegenstück hierzu war nach der Meinung des Wiener Nuntius das im September 1660 von Frankfurt aus in die Welt gesetzte Reunionsprojekt, der sogenannte „Mainzer Plan"[13]. Durch weitgehende Zugeständnisse an die Protestanten sollte auf nationalkirchlicher Basis eine Wiedervereinigung zustande gebracht werden. Ein Jahr später, im November 1661, wollte der Kölner Nuntius Marco Gallio von einem geplanten Zusammenschluß der drei geistlichen Kurfürsten wissen, um eine „absolute und von Rom unabhängige Verfügungsgewalt über sämtliche kirchlichen Benefizien durchzusetzen"[14].

[10] *B. Hubensteiner,* Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern (München 1967) 37.

[11] *F. Noack,* Kardinal Friedrich von Hessen. Großprior in Heitersheim: ZGObRh 80 (1928) 341—386.

[12] *A. Franzen,* Krise der deutschen Kirche 87 f; *A. Levinson,* Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I.: AÖG 103 (1913) 667 ff.

[13] Siehe Kap. 25: Die kirchlichen Reunionsversuche.

[14] *A. Franzen,* Krise der deutschen Kirche 103.

Heftigste Angriffe gegen Rom erwartete man auf dem Reichstag zu Regensburg. Nach einem späteren Zeugnis des Salzburger Erzbischofs Guidobald von Thun beabsichtigte der Kölner Kurfürst-Erzbischof, „di costituire un patriarca in Germania e di costituire o almeno d'introdurre nel clero dell'imperio la prattica e lo stilo della chiesa Gallicana" [15]. Der Ausgleich, der durch Entgegenkommen des Papstes erreicht werden konnte, war nur von kurzer Dauer. Gegen die Appellationen an Papst und Nuntius in Prozessen, die sich mit Fragen weltlicher Art befaßten, sprachen sich Reichstag und Reichskammergericht zu Speyer im Jahre 1665 mit aller Entschiedenheit aus.

Einen ersten Höhepunkt der reichskirchlichen Opposition stellen die Gravamina der drei rheinischen Kurfürst-Erzbischöfe von 1673 dar [16]. Feierlich protestierten Max Heinrich, Kurfürst-Erzbischof von Köln, zugleich Fürstbischof von Lüttich und Hildesheim, Lothar Friedrich von Metternich, Kurfürst-Erzbischof von Mainz, zugleich Fürstbischof von Speyer und Worms, und Karl Kaspar von der Leyen, Kurfürst-Erzbischof von Trier, gegen die Verletzungen der Bestimmungen des Wiener Konkordats betreffend die Freiheit der Bischofswahlen, die Annaten, Pfründenverleihungen. Sie forderten, daß die Kurie die den Erzbischöfen bei der Annahme des Wiener Konkordats gewährten Indulte beachte und die deutsche Kirche nicht gegenüber der französischen und spanischen benachteilige.

An zahlreichen weiteren Beschwerden über Konkordatsverletzungen und Eingriffen der Nuntien in die ordentliche bischöfliche Jurisdiktion fehlte es auch in den folgenden Jahren nicht. Anläßlich der Wahl des Erzherzogs Joseph zum Römischen König (1690) stellte Kurtrier den Antrag, die Gravamina wider den Apostolischen Stuhl erneut zu formulieren. Der ein-

[15] Caraffa, Regensburg 26. 12. 1663. Zit. nach *A. Levinson*, Nuntiaturberichte 763. — Von Forderungen, um 1662 ein gemeinsames deutsch-französisches Konzil „zu gemeinsamem Widerstand gegen die Anmaßungen des Heiligen Stuhles zu berufen", berichtet *G. Mentz*, Johann Philipp 184.

[16] Die Gravamina von 1673 bei *Gärtner*, Corp. jur. II (1799) 322 f; *F. J. Buß*, Urkundliche Gesch. des National- und Territorialkirchentums in der kath. Kirche Deutschlands (Schaffhausen 1851) 702—710; *H. Raab*, Concordata 67; über Lothar Friedrich, den mit französischer Hilfe gewählten Nachfolger Johann Philipps von Schönborn, vgl. *M. Braubach*, Politische Hintergründe der Mainzer Koadjutorwahl von 1670: RhVjBl. 15/16 (1951) 313—338; auch in *M. Braubach*, Diplomatie und geistiges Leben im 17. u. 18. Jh. (Bonn 1969) 54—77; über Max Heinrich vgl. außer *A. Franzen*, Krise der deutschen Kirche (mit Lit.) die biographische Würdigung von *M. Braubach*, Kurkölnische Miniaturen (Münster ²1954) 1—24; über Karl Kaspar von der Leyen vgl. *P. Pillorget*, La France et l'Électorat de Trèves au temps de Charles Gaspard de la Leyen (1652—76): Revue d'histoire diplom. 78 (1964). — Es fällt auf, daß keiner der Kurfürst-Erzbischöfe politisch die gleiche Linie vertrat. Der Kurfürst von Trier war einer der zuverlässigsten Gefolgsleute des Kaisers. Von Metternich erwartete man, daß er Mainz fester in das französische System einfüge. Max Heinrich war schwach und unzuverlässig; unter Fürstenbergs Einfluß neigte er nach Frankreich.

schlägige, immer wieder erörterte Artikel der Wahlkapitulation[17], durch den schon Ferdinand III. 1654 verpflichtet worden war, den Nuntien und der Römischen Kurie die Rechtsprechung in weltlichen Dingen zu nehmen und auf der Beachtung der Konkordatsbestimmungen zu bestehen, erhielt 1711 bei der Wahl Karls VI. dann jene Fassung, in der er, fortan Artikel XIV, bis auf Leopold II. in Geltung blieb. Eine den Emser Beschlüssen des Jahres 1786 „ganz gleichlautende Sprache" [18] führte schon eine Beschwerde des Corpus Evangelicorum aus dem Jahre 1703, als es in den seit 1699 zwischen der Römischen Kurie und dem Domkapitel zu Münster währenden Streit um die Besetzung der Dompropstei eingriff. Zu ähnlichen Konflikten kam es zwischen der Kurie und den Domkapiteln von Worms und Konstanz[19]. Die episkopalistisch-nuntiaturfeindliche Einstellung des Mainzer Domkapitels im ausgehenden 17. Jh. charakterisiert hinreichend die Bemerkung des Kölner Nuntius Buonvisi: „Non essendoci niuno provisto dalla Santa Sede, non vi è chi voglia havere corrispondenza col Nuntio." [20] Allen Bemühungen der Kölner Nuntiatur, sich amtlich mit Mainz oder Bamberg in Verbindung zu setzen, trat Kurfürst-Erzbischof Lothar Franz von Schönborn entschieden entgegen, da „weder das hohe Erzstift Mainz noch allhiesiges Hochstift (Bamberg) in den Grenzen seiner Legation sich befinden, sondern beyde ab omni nuntiatura frei und unmittelbar dem heiligen Stuhl untergeordnet seien" [21].

[17] *F. Hartung*, Die Wahlkapitulationen der deutschen Kaiser und Könige: HZ 107 (1911) 306—344; auch *ders.*, Volk und Staat in der deutschen Gesch. (Leipzig 1940); *G. Kleinheyer*, Die kaiserliche Wahlkapitulation. Gesch., Wesen und Funktionen (Karlsruhe 1968) geht auf dieses Problem nicht ein.

[18] Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen IV (1788) 420—423; *H. Raab*, Concordata 68; *F. Keinemann*, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh. (Münster 1967) 85 ff.

[19] *K. Wild*, Lothar Franz von Schönborn, Bischof von Bamberg u. Erzbischof von Mainz 1693—1729 (Heidelberg 1904) 154. — Über die Provision des Schweizers A. S. Reding, die zu einem längeren Konflikt zwischen Bischof und Domkapitel von Konstanz einerseits, der römischen Kurie, der Nuntiatur in Luzern und der Eidgenossenschaft andererseits führte, vgl. *R. Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit (Wiesbaden 1966) 75 f. Die deutsche Partei drängte auf einen Austrag in Mainz, wo man die „Gebräuche" der deutschen Kirche kenne, und suchte „grundsätzlich als Gerichtsstand für alle Streitsachen um die adelige Herkunft in der Reichskirche den kaiserlichen Hof oder wenigstens ein kirchliches Gericht in Deutschland durchzusetzen". Kaiser Leopold trat, um die österreichisch-kaiserliche Position im Bodenseegebiet gegen französischen und eidgenössischen Einfluß abzuschirmen, mit allem Nachdruck für das Domkapitel ein.

[20] Buonvisi an Paluzzo-Altieri, Köln 2. 11. 1670. *F. Diaz* (Hrsg.), Francesco Buonvisi. Nuntiatura a Colonia I (Roma 1959) 86.

[21] *H. Weber*, Die Privilegien des alten Bistums Bamberg: HJ 20 (1899) 40, 634; *A. Veit*, Die Kölner Nuntiatur und der Mainzer Hof: HPBl 167 (1921) 208—216.

Eine Zeitlang mochte es scheinen, als werde sich Lothar Franz von Schönborn[22], nach seinem Oheim Johann Philipp der zweite bedeutende Reichserzkanzler aus diesem Geschlecht, das für drei Generationen die Geschichte des stiftischen Deutschland entscheidend bestimmte, an die Spitze nationalkirchlicher Bestrebungen stellen. Das Verhältnis der rheinischen Erzbischöfe zur Kölner Nuntiatur verschlechterte sich infolge der Ächtung des Kurfürsten Joseph Clemens von Bayern, der letzten kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst um Comacchio, der Exekution der umstrittenen preces primariae und des Kurtrier gewährten Privilegium illimitatum de non appellando „bis an die äußerste Grenze der Erträglichkeit“[23]. Als Exekutor der „Ersten Bitten“ und Oheim des Reichsvizekanzlers Friedrich Karl von Schönborn[24], der für die antirömische, von spezifisch habsburgischen Interessen diktierte Politik Josephs I. mitverantwortlich gemacht wurde und die Verärgerung Roms bei seiner Koadjutorwahl in Bamberg und dem geforderten Widerruf zu spüren bekam, geriet Lothar Franz in eine sehr heikle Situation zwischen Kaiser und Papst. Doch ließ er sich trotz episkopalistischer Abneigung gegen Rom und reichspatriotischer Einstellung nicht zum Werkzeug josephinischer Kirchenpolitik machen. Das hier auftauchende Dilemma des stiftischen Deutschland zwischen Papst und Kaiser oder, besser, zwischen Rom und Wien wurde fast gleichzeitig vergrößert durch die aufkommenden Differenzen mit katholischen Laienfürsten, die, wie z. B. der Pfälzer Kurfürst Karl Philipp 1731—34[25], dank päpstlicher Indulte, drückende Steuerlasten gegen den Widerstand der Fürstbischöfe auf die Kirche abwälzen konnten. So sieht sich der praktische Episkopalismus, noch bevor er theoretisch hinreichend begründet ist, zu Beginn des 18. Jh. der gleichen Konstellation von Kräften gegenüber, an der er bereits im 15. Jh. gescheitert war.

[22] Vgl. LThK² IX (1964) 452; *H. Reifenberg*, Lothar Franz von Schönborn und die Liturgie im Bistum Bamberg: 103. Bericht des Histor. Vereins für die Pflege der Gesch. des ehemaligen Fürstbistums Bamberg (Bamberg 1967) 419—466. — Auf dem Hochaltar der Gaibacher Kirche hat später Fürstbischof Friedrich Karl von Schönborn mit dem Gemälde der zur Verehrung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit versammelten lebenden und verstorbenen männlichen Mitglieder seiner Familie der Schönbornherrschaft in der Reichskirche ein Denkmal gesetzt.

[23] *K. Walf*, Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens 151.

[24] *H. Hantsch*, Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn; *M. Braubach*, Friedrich Karl von Schönborn und Prinz Eugen: Festgabe für H. Hantsch (Graz - Wien - Köln 1965) 111—131; auch *M. Braubach*, Diplomatie und geistiges Leben im 17. und 18. Jh. (Bonn 1969) 301—320.

[25] *H. Duchhardt*, Philipp Karl von Eltz. Kurfürst von Mainz, Erzkanzler des Reiches (1732—1743) (Mainz 1969) 119 f.

Die kirchenrechtlich-theologische Begründung des reichskirchlichen Episkopalismus. — J. K. Barthel und G. Chr. Neller

Die politisch-kirchliche Opposition in der Reichskirche gegen Rom, so scharf sie auch im ersten Drittel des 18. Jh. gewesen sein mag, war theologisch-kirchenrechtlich wenig fundiert, von der Aufklärung nur am Rande, vom theologischen Rationalismus überhaupt nicht berührt. Sie brach nur gelegentlich hervor aus dem Streben der geistlichen Fürstentümer um eine ihrer Doppelfunktion in Kirche und Reich angemessene Ordnung. Auf den Kaiser als Advocatus Ecclesiae, als Vindex canonum konnte sie seit dem „Herausbau Österreichs aus dem Reich" und dem Erstarken des Staatskirchentums in der Monarchie nur gelegentlich rechnen. Eine Resonanz im Kirchenvolk kann, abgesehen von der Ablehnung des Offiziums Gregors VII., des falschen „Hildebrandismus" und allzu offen praktizierter „ultramontaner" [26] Grundsätze nur während des Münchener Nuntiaturstreits oder des Udligenschwyler Handels in einigem Umfang angenommen werden. Mit dem Gallikanismus ist der reichskirchliche Episkopalismus nur entfernt zu vergleichen. Die Einheit der Kirche hat er selbst in seinen radikalsten Äußerungen nicht in Frage gestellt; er erstrebte keine deutsche Nationalkirche, sondern lediglich die Sicherung reichskirchlicher Rechte und Freiheiten.

Bemühungen um eine kirchenrechtlich-theologische Begründung des praktischen Episkopalismus setzten in der Reichskirche erst im ausgehenden 17. Jh. unter dem Eindruck der Kämpfe Ludwigs XIV. mit Innozenz XI., wachsender eigener Differenzen mit den Nuntien und Rom und mit der Übernahme gallikanischer, jansenistischer und aufklärerisch-staatskirchlicher Gedanken ein [27]. An Petrus de Marca lehnte sich einer der ersten Vorkämpfer deutscher Kirchenfreiheit, der protestantische Kanonist Johan-

[26] *H. Raab,* Zur Gesch. und Bedeutung des Schlagwortes „ultramontan" im 18. und im frühen 19. Jh.: HJ 81 (1962) 159—173.

[27] Über Bossuets Einfluß auf Febronius vgl. *J. Kuntziger* a. a. O. 30 40 f. Die Geschichte der Bossuet-Rezeption in der Reichskirche ist noch nicht geschrieben. Einige Angaben hierzu *H. Raab,* Concordata 64 157. In der Ankündigung von Bossuets Defensio in der Mainzer Monatsschrift IV (1788) 496 f heißt es: „... daß dieses treffliche Buch an recht vielen Orten seine gesunden und wahren Grundsätze verbreite, curialistische Maßnahmen und den gesamten Isidorischen Sauerteig verbannen helfe." — Über den Jansenismus in Deutschland vgl. die sehr ergänzungsbedürftige, aber noch immer unentbehrliche Arbeit von *W. Deinhardt,* Der Jansenismus in deutschen Landen (München 1929); ferner *L. Just,* Die Bekämpfung des Jansenismus in der Erzdiözese Köln unter Josef Clemens (1703): AHVNrh 136 (1940) 131—138; *ders.,* Der Trierer Weihbischof Johann Mathias v. Eyss im Kampf gegen den Jansenismus (1714—1729): AMrhKG 11 (1959) 160—189; *H. Tüchle,* Die Bulle Unigenitus und die süddeutschen Prämonstratenser: HJ 74 (1955) 342—350; *H. Raab,* Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und der Jansenismus: AMrhKG 19 (1967) 41—60.

nes Schilter, in seinem ein Jahr nach der Declaratio Cleri Gallicani verfaßten Werk „De libertate ecclesiarum Germaniae" an[28], das keimhaft die Lehren des Febronius enthält, den Weg für eine Wiedervereinigung der Konfessionen mit einer Reduktion des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und dem Verzicht auf die Lehre über die päpstliche Infallibilität ebnen will und mit der Verherrlichung mittelalterlicher Kaisermacht die antirömischen Tendenzen in der Reichskirche stärkt. Aus der Schultradition Zeger-Bernard Van Espens[29], der im Jahre 1700 sein bahnbrechendes „Jus ecclesiasticum" veröffentlichte, wurden episkopalistische, staatskirchliche und jansenistische Vorstellungen in die Reichskirche übernommen. Die entscheidenden Impulse für das Reichskirchenrecht und für die theoretische Begründung des deutschen Episkopalismus gingen, wenn auch schon der spätere Mainzer Weihbischof Schnernauer in den jahrelangen Fehden zwischen dem Kardinal Damian Hugo von Schönborn und seinem Metropoliten Gedanken entwickelte, die fast eine Vorwegnahme der Koblenzer und Emser Punkte bedeuten, während des zweiten Drittels des 18. Jh. von dem Schönbornschen Machtbereich aus.

In Würzburg, wo seit 1734 der ehemalige Reichsvizekanzler Friedrich Karl von Schönborn regierte, dozierte der Lambertini-Schüler Johann Kaspar Barthel[30], von seinen Zeitgenossen als Fürst der Kanonisten und Orakel seines Jahrhunderts gefeiert, im Seminar und an der Universität, gemäß dem Auftrag seines Bischofs und Landesfürsten ein an die besonderen deutschen Verhältnisse angepaßtes Kirchenrecht, das von dem in Rom gelehrten stark abwich. Barthel lehrte, wie der spätere Würzburger Weihbischof Gregor Zirkel 1794 schreibt, „die deutsche Kirche ihre Rechte und Selbständigkeit fühlen"[31]. Mit „deutscher Freimütigkeit" widersprach er den Jesuiten und der römischen Kurie; die Grundsätze der französischen Kanonisten verpflanzte er nach Deutschland; aus der Geschichte enthüllte er die römische Politik und schuf so viele Widersacher Roms, als er Zuhörer hatte. Eine absolutistische Regierungsform der Kirche lehnte Barthel mit theologischen, historischen und kirchenpolitischen Gründen ab. Zwischen Essentialia, die auf göttlichem Recht beruhen, und Accessoria, die durch Gewohnheitsrecht und geschichtliche Entwicklung erworben wurden („Olim non erat sic"), müsse in der Lehre vom päpstlichen Primat unter-

[28] *J. Schilter*, De libertate ecclesiarum Germaniae libri VII (Jena 1683); *H. Raab*, Concordata 71 ff sowie unten Kap. 25.

[29] *G. Leclerc*, Zeger-Bernard van Espen (1648—1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme (Zürich 1964).

[30] *H. Raab*, Johann Kaspar Barthels Stellung in der Diskussion um die Concordata Nationis Germanicae: Heripolis jubilans (Würzburg 1953) 599—616; *ders.*, Die Concordata Nationis Germanicae 79—96; *ders.*, Neller und Febronius.

[31] *A. F. Ludwig*, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration I (Paderborn 1904) 91.

schieden werden. Nicht „in destructionem sed in aedificationem ecclesiae" sei er verliehen worden und könne im Interesse der Eintracht zwischen Imperium und Sacerdotium eingeschränkt werden. Die Independenz, Koexistenz, Hinordnung von geistlicher und weltlicher Gewalt auf ein gemeinsames Ziel mache es schwierig, die Kompetenzen und Rechte beider abzugrenzen, erwachse doch aus der Erfüllung eines gemeinsamen göttlichen Auftrags die „quasi confusio" geistlicher und weltlicher Gesetze, aus der notwendigen gegenseitigen Subordination die Verpflichtung zur Eintracht zwischen Kirche und Staat.

Von Würzburg aus wurde der Episkopalismus der Barthel-Schule[32], dem Schönbornschen Machtbereich folgend, in die geistlichen Staaten an Main und Mittelrhein, dann weiter nach Bonn, Köln und Salzburg und an fast alle katholischen Hochschulen getragen. Die Berufung von Georg Christoph Neller[33], dem bedeutendsten Barthel-Schüler, durch Franz Georg von Schönborn[34] gegen den Widerstand der Jesuiten auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Trier leitete die Verbindung ein zwischen der mainfränkischen katholischen Aufklärung und den aus der Grenzsituation des Erzstifts, aus den Differenzen mit den österreichischen Niederlanden und Frankreich erwachsenden, durch das Eindringen staatskirchlicher und jansenistischer Ideen geförderten kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Vorstellungen, wie sie am Hof zu Ehrenbreitstein vor allem seit den Verhandlungen um die Wahlkapitulation Kaiser Karls VII. (1742) von dem Konvertiten Jakob Georg von Spangenberg und seinem Freund, dem damaligen Offizial und nunmehrigen Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim, vertreten wurden. Nellers Lehrtätigkeit in Trier, seine Freundschaft und Zusammenarbeit mit Hontheim bezeichnen die Wende

[32] Schüler Barthels und Mainfranken waren die Brüder Georg Christoph und Georg Franz Neller sowie ihr Neffe Georg Philipp Leuxner, der in Trier die Nachfolge seines Oheims antreten sollte, ferner der geistliche Berater des Erzbischofs Hieronymus von Colloredo und Vertreter Salzburgs auf dem Emser Kongreß, Johann Michael Bönicke, der Kanonist und spätere Weihbischof von Speyer Philipp Anton Schmidt, sein Bruder Michael Ignaz, „der Geschichtsschreiber der Deutschen", die Kanonisten Johann Nepomuk Endres und Johann Josef Sündermahler. Auch Franz Carl Joseph von Hillesheim (1731 bis 1803), der als Vertreter episkopalistischer Auffassungen in Köln eine hervorragende Rolle spielte, hatte bei Barthel studiert. Neller wiederum „ward der Vater der Gelehrsamkeit" in Trier. Durch seine Schule gingen die meisten rheinischen Episkopalisten der zweiten Hälfte des 18. Jh.

[33] *H. Raab,* Neller u. Febronius 185—206.

[34] NDB V (1961) 370—71; LThK² IX (1964) 453; *E. H. Fischer,* Ellwangen, Augsburg, Rom. Die Exemtion des Ellwanger Stifts und seine Exemtionspolitik unter Fürstpropst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732—1749: Ellwangen 764—1964 (1964) 423, hebt hervor, daß Franz Georg „durch seine kluge und zielbewußte Exemtionspolitik sein Stift Ellwangen eng mit dem Heiligen Stuhl" verband; *A. Loos,* Die Politik des Kurfürsten von Trier, Franz Georg von Schönborn (1729—56) (Phil. Diss. Bonn 1969) ist für die Kirchenpolitik unergiebig.

des Episkopalismus zum Febronianismus. Mit seinen 1746 anonym bei Eßlinger in Frankfurt a. M. herausgebrachten, weitgehend aus gallikanischen Autoren kompilierten „Principia juris ecclesiastici ad statum Germaniae accommodata" hatte er sich nicht nur wissenschaftlich einen Namen gemacht, sondern die herkömmliche Kirchenverfassungslehre der jesuitischen Kanonistik scharf attackiert und die episkopalistischen Thesen verschärft. Spangenbergs bereits 1742 während der Wahlverhandlungen in Frankfurt geäußerter Wunsch — es ist ziemlich wahrscheinlich, daß Neller damals schon die Bekanntschaft Hontheims machte — nach einem Kanonisten, der zwischen der gegründeten Macht des Papstes in kirchlichen Dingen und den bloßen Anmaßungen der Kurie zu unterscheiden wisse, schien mit dieser Berufung in Erfüllung zu gehen. Neller hat in seiner mehr denn dreißigjährigen Lehrtätigkeit, in zahlreichen Veröffentlichungen dem episkopalistischen Reichskirchenrecht zum Durchbruch verholfen und als Freund und Mitarbeiter Hontheims einen hervorragenden Platz in der Geschichte des Febronianismus.

Febronius und der Febronianismus

Den unmittelbaren Anlaß für die Entstehung des Febronius[35] gaben nach dem übereinstimmenden Zeugnis von Hontheim und Spangenberg bei den Verhandlungen zur Kaiserwahl Karls VII. 1742 die Diskussion um Artikel XIV der kaiserlichen Wahlkapitulation über die deutschen Konkordate, die Gravamina contra Curiam Romanam und das Kurtrierische Verlangen nach Abschaffung der Nuntiaturgerichtsbarkeit in Deutschland. Wie Spangenberg damals aus der Beschäftigung mit den Gravamina und den Reformkonzilien heraus anregte, sollten in einem künftigen Werk die Rechte und Freiheiten der Reichskirche nach dem Vorbild der Gallikaner Pithou, Dupuy, de Marca sowie des protestantischen Kanonisten Johannes Schilter zusammengefaßt und durch eine weitgehende Reduktion päpstlicher Ansprüche bessere Voraussetzungen zur Überwindung der „Calamitas Imperii", zur Wiedervereinigung der Konfessionen, geschaffen werden. Dem gelehrten, persönlich untadeligen, in der Schultradition Van Espens stehenden Weihbischof Hontheim[36] wuchsen in zwei Jahrzehnten seelsorgerischen

[35] *L. Just*, Zur Entstehungsgeschichte des Febronius; *ders.*, Die römische Kurie und das Reich unter Karl VII. (1742—45): HJ 52 (1932). Von einer Bearbeitung der Wahlnuntiatur sind noch reiche Aufschlüsse zu erwarten.

[36] Eine Hontheim-Biographie fehlt. Einseitig, in vielem überholt, aber immer noch unentbehrlich: O. *Mejer*, Febronius; ferner *L. Just*, Hontheim. Ein Gedenkblatt; *H. Raab*, Neller u. Febronius; *L. Rechenmacher*, Episkopalismus; *F. Stümper*, Kirchenrechtl. Ideen des Febronius; *E. Reifart*, Kirchenstaat Trier; *H. Petersen*, Febronianismus u. Nationalkirche fragt, von den kirchenpolitischen Bestrebungen und völkisch-biologistischen Auffassungen der nationalsozialistischen Zeit bestimmt, ob Febronius eine Nationalkirche er-

Wirkens für eine große Diözese, in historischen Untersuchungen, kirchlichen und universitären Reformbemühungen, vor allem aber in wissenschaftlicher Zusammenarbeit mit seinem Freund Neller diese Probleme, aber auch Ideen zu ihrer Überwindung zu. Mit Rücksicht auf den niederländischen und französischen Teil des Erzbistums Trier mußte ein Modus vivendi mit staatskirchlich orientierten Regierungen gesucht werden. Den Schönbornschen Episkopalismus galt es aus kirchlichen und politischen Gründen gegen die römischen Ansprüche zu verteidigen. Religiös-kirchliches Reformstreben und kirchenpolitische Praxis begannen, sich an dem Ideal der „Ecclesia primitiva" zu orientieren — der Exjesuit F. X. Feller nannte es eine Marotte neuerungssüchtiger Geister — und die Wiederherstellung einer historisch verklärten ursprünglichen Kirchenverfassung, die durch Pseudoisidor und den „Hildebrandismus" verdorben worden sei, recht einseitig nur von römischer Seite zu fordern, damit die Entwicklung geistlicher Territorien zu aufgeklärt-absolutistischen Staaten nicht unmöglich gemacht werde. Diesen Zielen und einer den Interessen der Reichskirche besser entsprechenden Abgrenzung fürstbischöflicher und päpstlicher Rechte wollte das unter dem Pseudonym Justinus Febronius herausgegebene Werk „De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus" [37] (Frankfurt 1763; in neuen Auflagen und Fortsetzungen 1765/70; 1770/74 auf fünf Bände erweitert) näherkommen mit einer Wiederbelebung der Concordata Nationis Germanica integra, der Mainzer Akzeptation von 1439, der Dekrete des Reformkonzils von Basel. Von dem aktivierten Gegenbild einer idealisierten vorhildebrandischen bzw. vorpseudoisidorischen Kirchenverfassung sollten Impulse

strebt habe, in der das „völkische Lebensgesetz" der Nation sich ausgewirkt und jeder „fremdvölkisch geistige Führungsanspruch ausgeschaltet ist", kommt jedoch zu dem resignierenden Schluß, „daß der tragende Grund einer völkischen Weltanschauung Hontheim fehlt, die es allein vermocht hätte, die universalistischen Übertreibungen des papalistischen Systems glaubensmäßig und endgültig zu überwinden" (154). Wieweit man mit *Petersen, Mejer, Zillich* das „Nationalgefühl" als treibendes Motiv des Febronius und des gesamten Episkopalismus bezeichnen kann, bleibt noch zu untersuchen. Mir scheint die Bezeichnung „Nationalgefühl", aber auch „Nationalkirche" fehl am Platze. Hontheim und die Episkopalisten des 18. Jh. traten für „Freiheiten" der Reichskirche ein. Reichspatriotismus, antirömischer Affekt sind treibende Kräfte bei ihren Bemühungen, nicht aber „Nationalgefühl" oder „völkische Weltanschauung".

[37] Der ursprüngliche Titel des Febronius war: „Symbola quam(!) ad reuniendos in Religione dissidentes Christianos . . . in qua primario agitur de genuino statu et forma regiminis Ecclesiastici nec non legitima potestate Rom. Pontificis". *L. Just*, Entstehung des Febronius 377. — Als ursprünglicher Druckort war, wahrscheinlich unter dem Einfluß Spangenbergs, Göttingen vorgesehen, doch dann erschien der Febronius, genau wie Nellers Erstlingsschrift, bei Eßlinger in Frankfurt, offensichtlich weil dessen Diskretion den Trierer Episkopalisten seit dem Streit um Nellers Principia hinreichend bekannt war und Hontheims Freund Krufft dort in Damian Friedrich Dumeiz einen alten Bekannten wußte, der den Druck überwachen konnte.

für eine religiös-kirchliche Reform im Zusammenhang mit einer gemäßigten Aufklärung ausgehen[38]. Mit Hilfe der empirisch-historischen Methode, gestützt auf die Gallikaner, Van Espen, die Würzburger Kanonistenschule, reduzierte Febronius über die bekannte Unterscheidung von jura essentialia, quae tendunt ad unitatis ecclesiae conservationem, und jura accessoria den Primat nach dem Leitbild der acht ersten christlichen Jahrhunderte auf einen Ehrenvorrang. Eine mit der bischöflichen konkurrierende Jurisdiktion stehe dem Papst nicht zu, da die Bischöfe nicht seine vicarii seien, sondern als Nachfolger der Apostel kraft göttlichen Rechts regieren. Unfehlbar sind nur die Kirche und das Allgemeine Konzil als Vertretung des Corpus ecclesiasticum mit dem Beistand des Heiligen Geistes. Centrum unitatis sei der Papst nur insoweit, als es die Repräsentation eines föderalistischen Systems gestatte. Die Analogia Ecclesiae cum Imperio hat, wie der aus Pufendorf entlehnte Titel des Febronius bereits zeigt, bei seiner Lehre vom Status mixtus der Kirchenverfassung Pate gestanden. Auch im Interesse des Staates hält Febronius eine Reduzierung der päpstlichen Rechte und eine Kontrolle aller Unternehmungen der römischen Kurie für notwendig. Seine Auffassung von dem Verhältnis von Kirche und Staat läuft, trotz grundsätzlicher Anerkennung der Independenz, Koexistenz und Hinordnung auf ein gemeinsames Endziel in der Praxis auf eine Superiorität des Staates hinaus und geht mit den Zugeständnissen an die weltlichen Fürsten — nach göttlichem Recht seien sie die geborenen Verteidiger der Kirche — mit der Lehre vom Jus circa sacra (jus advocatiae, jus cavendi) in den Josephinismus über. Die entsprechende Theorie über ein Jus circa civilia fehlt bezeichnenderweise.

Trotz des kompilativen Charakters und innerer Widersprüche übte Febronius auf die Kirchen- und Geistesgeschichte des 18. und frühen 19. Jh. einen sehr starken Einfluß aus. Der Febronianismus als extreme Richtung innerhalb des reichskirchlichen Episkopalismus wurde jedoch, seit 1774 zunehmend, von aufklärerischen und jansenistischen Unterströmungen beeinflußt, vom Staatskirchentum teils bekämpft, teils in radikalisierter Form aufgenommen und von vielen gemäßigten Episkopalisten (Abt Martin II. Gerbert) abgelehnt.

Im großen Stil und in zahllosen Gegenschriften — auf die Arbeiten der Brüder Ballerini, der Joh. Gottfried Kauffmanns, Tomaso Maria Mamachi, Ladislaus Sappel, Francesco Antonio Zaccaria sei wenigstens hingewiesen — wurde der Kampf gegen Febronius literarisch-wissenschaftlich und seit ca 1770 auch auf anderen Ebenen als Ringen um und gegen einen Widerruf des betagten Verfassers geführt. Als Verfasser des Febronius konnte Weih-

[38] Es sei hier daran erinnert, daß Hontheim 1748 eine Neuausgabe des Breviarium Trevirense besorgte, 1767, dem Straßburger Vorbild weitgehend folgend, ein neues Rituale für die Erzdiözese herausgab und sich eifrig um eine Verbesserung der Universitätsstudien bemühte.

bischof Hontheim, nachdem der Autorschaft Barthel, Neller[39], der aufgeklärte Mainzer Jurist Johann Baptist Horix, der spätere Weihbischof Ludwig Philipp Behlen und der Kanonist Benedikt Oberhauser[40] in Fulda verdächtigt worden waren, von dem Wahlnuntius Niccolò Oddi mit Unterstützung des Frankfurter Kanonikus Damian Friedrich Dumeiz erst im April 1764 entdeckt werden[41]. Nach längerer hartnäckiger Verleugnung seiner Autorschaft, die ihm durch den kompilativen Charakter des Febronius, die Belastung seines Mitarbeiters Neller, die wohlwollende Einstellung des Kaiserhofes und eines beträchtlichen Teils des Reichsepiskopats erleichtert wurde, mit Charakterschwäche, „Zweiseelenwirtschaft", jansenistischer Unaufrichtigkeit hinreichend nicht erklärt werden kann, verstand sich Hontheim schweren Herzens auf Drängen seines Kurfürst-Erzbischofs Clemens Wenzeslaus und dessen „Gewissensrats", des Elsässers Franz Heinrich Beck, 1778 zu einem förmlichen Widerruf[42]. Unter dem Druck seiner Freunde, der um die Revokation entfesselten Diskussion, insbesondere der Pressekampagne um die Freiwilligkeit und Aufrichtigkeit seiner Äußerungen, schwächte Hontheim durch seinen auf den gallikanischen Sätzen von

[39] Die Frage nach der Mitautorschaft bzw. dem Anteil Nellers an Febronius, die bereits der berühmte Salzburger Episkopalist Gregorius Zallwein 1763 stellte, ist im einzelnen noch nicht geklärt, insgesamt aber positiv zu beantworten. P. Ferdinand Söhr, der Beichtvater des zum Kurfürsten von Trier gewählten Clemens Wenzeslaus von Sachsen, bestätigte am 27. 10. 1768 dem Sekretär des Kölner Nuntius Caprara, „che il maledetto Febronio è veramente opere del Neller, e che il Suffraganeo non ha fatto altro che mettere la materia in buon stile, e ha di più avute l'imprudenza di mandare il manuscritto come suo allo stampatore". Andere Zeugnisse lauten ähnlich. — Ein Vergleich der „Principia" und älterer Dissertationen Nellers mit dem „Febronius" läßt keinen Zweifel darüber, daß ganze Partien des Febronius Nellers geistiges Eigentum sind und er als Mitarbeiter angesprochen werden kann, obwohl er, von seinen Gegnern bedrängt, sich von Febronius distanzierte und ihn sogar zu widerlegen sich anbot. Hierzu *H. Raab*, Neller und Febronius 200 f.

[40] *W. A. Mühl*, Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734—1805) (Fulda 1961) 46—49.

[41] *H. Raab*, Damian Friedrich Dumeiz und Kardinal Oddi. Zur Entdeckung des Febronius und zur Aufklärung im Erzstift Mainz und in der Reichsstadt Frankfurt: AMrhKG 10 (1958) 217—240; *A. Bach*, Goethes Dechant Dumeiz, Ein rheinischer Prälat der Aufklärungszeit (Heidelberg 1964); berichtigend und ergänzend hierzu *H. Raab*, Zur Geschichte der Aufklärung im Rhein-Main-Gebiet: HJ 88 (1968) 423—433 442—443.

[42] *L. Just*, Widerruf des Febronius; über ältere Versuche, die Febronius-Angelegenheit aus der Welt zu schaffen, vgl. *H. Raab*, Franz Eustach von Hornstein 124—129 (Vorhaben von Giacomelli - Maillot de la Treille - Weihbischof Scheben). — Der Kreis der Hontheim-Gegner reicht von dem Wormser Weihbischof und Apostolischen Bücherkommissar Franz Xaver Anton v. Scheben (s. *H. Raab*, Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt am Main: HJ 87 [1967] 345—351) über den Elsässer Beck, den zum Koadjutor für den belasteten Hontheim berufenen Weihbischof Jean Marie Cuchot d'Herbain, den Kanzler der bischöflichen Universität Straßburg, François Philippe Louis, den Mannheimer Hofbibliothekar Maillot de la Treille bis zu Jean Pey, dessen „Traité de l'autorité des deux puissances" Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien eine eherne Mauer gegen die Flut

1682 aufgebauten „Commentarius in suam retractationem“ [43] und seine Korrespondenz den Widerruf weitgehend ab. Sein zweideutiges wenig aufrichtiges Verhalten, dessen Motive noch nicht geklärt sind, aber auch ungeschickte Schritte der Römischen Kurie leisteten den Bemühungen Vorschub, ihn zu einem Martyrer deutscher Kirchenfreiheit gegen „ultramontane“ Gesinnung, kurialistische Umtriebe und kirchlichen Obskurantismus zu machen. Gegen die Vermutung, Hontheim habe „seinen Widerruf noch vor seinem Tode (2. 9. 1790) widerrufen“, wiesen bereits Zeitgenossen mit seinem Briefwechsel mit Fürstabt Martin Gerbert von St. Blasien und dem Zeugnis des Luxemburger Exjesuiten Jardin auf seinen „wahren katholischen und apostolisch-romanischen Glauben“ hin [44]. Dennoch bleibt die Geschichte seiner Revokation in vielen Punkten unklar und ergänzungsbedürftig.

Der Episkopalismus-Febronianismus fand, wenn auch die traditionelle Kirchenverfassungslehre von Joseph Kleiner, Johann Matthias Carrich, Hartzheim, Eusebius Amort, Kauffmanns und anderen nicht ungeschickt verteidigt wurde, mit dem Fortschreiten der „katholischen Ideenrevolution“ [45] an den deutschen Universitäten und fürstbischöflichen Residenzen immer stärkere Verbreitung. In Mainz hatte bereits 1758 Johann Baptist Horix das Interesse auf die Akzeptation der Baseler Dekrete von 1439 gelenkt und damit der Opposition der Reichskirche gegen Rom neuen Auftrieb gegeben. 1763 erschien das Akzeptationsinstrument erstmals im Druck und wurde sogleich zur Charta des deutschen Episkopalismus. Die späteren Weihbischöfe Behlen und Würdtwein unterstützten mit ihren historischen

febronianischer Ideen genannt hatte, und den Nuntien Carlo Bellisomi und Giuseppe Garampi. Auffallend stark vertreten sind unter den Gegnern Hontheims elsässische Theologen. Das Elsaß, weder vom Jansenismus noch vom Gallikanismus in nennenswertem Umfang berührt, bereitet schon im 18. Jh. eine kirchliche Restauration vor. — Aufgerollt wurde die Febronius-Affäre recht eigentlich erst wieder im Zusammenhang mit Johann Lorenz Isenbiehls Versuch über die Weissagung vom Emmanuel. An Hontheims Gutachten über Isenbiehl entzündete sich die Forderung nach seinem Widerruf. Vgl. hierzu: *F. R. Reichert*, Johann Gertz (1744—1824): AMrhKG 16 (1966) 96 f; *P. Fuchs*, Der Pfalzbesuch des Kölner Nuntius Bellisomi von 1778 und die Affäre Seelmann in der Korrespondenz des Kurpfälzischen Gesandten in Rom: ebd. 20 (1968) 170 f.

[43] Justini Febroni ICti commentarius in suam retractationem Pio VI Pont. Max. Kalend. Novemb. a. 1778 submissam (Frankfurt a. M., Eßlinger 1781).

[44] Hontheim erklärte im Zusammenhang mit der Isenbiehl-Affäre seinem Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus, Trier, 9. 4. 1778, er sei „bereit, Blut und Leben für die Römisch-Catholische Kirche hinzugeben ... Allein ich mache einen großen Unterschied zwischen der Römischen Kirche, und denen übertriebene Forderungen des Römischen Hofes, durch welche so viel Übels angestellet, die heilige Religion bey unseren Gegnern verunglimpfet und diese sehr gewünschte, auch in den Reichssatzungen selbst angehoffte Religions-Vereinigung unmöglich gemacht wird.“

[45] *L. Th. Spittler*, Sämtl. Werke VIII (1835) 473 datiert die „katholische Ideenrevolution“ von der Veröffentlichung des Febronius, der Mainzer Akzeptation der Lütticher Doppelwahl von 1763.

und kirchenrechtlichen Arbeiten die Mainzer Kirchenpolitik. In Salzburg trat der berühmte Kanonist Gregorius Zallwein [46] für eine quasi-monarchische Kirchenverfassung, die Freiheiten der Reichskirche, die den Libertés de l'Église Gallicane bei weitem vorzuziehen seien, und für die Sonderrechte des Salzburger Erzbischofs ein. Zu einem Großangriff des deutschen Episkopalismus auf die Appellationen, die Nuntiaturen und jede Einmischung in die bischöfliche Jurisdiktion drohte der Prozeß des streitbaren Domdekans August von Limburg-Styrum mit dem Speyerer Domkapitel (1760 bis 1764) auszuwachsen, nachdem Kurpfalz und der Erzbischof von Mainz sich dieser Angelegenheit angenommen hatten, doch blieb das Kurpfälzische Monitum bei den Verhandlungen zur Wahlkapitulation Josephs II. genauso erfolglos wie der Kurtrierische Antrag von 1742 auf Beschränkung der Nuntiaturgerichtsbarkeit. Febronianische und staatskirchliche Anschauungen verquickten sich in der aus einem Dezimationskonflikt der Republik Luzern mit der Kurie hervorgegangenen Schrift Joseph Anton Felix Balthasars: „De Helvetiorum juribus circa sacra". Sie wurde von dem Bischof von Konstanz bekämpft und von Rom am 1. Februar 1769 indiziert, bildete jedoch das Fundament, auf dem „das ganze System des neuzeitlich luzernischen Staatskirchentums, angefangen bei der Klosterreform zu Ende des 18. Jh. bis zu den Badener Konferenzartikeln", ja bis zum Kampf gegen die vatikanischen Dekrete vom Jahre 1870/71, ruhte [47].

Die Koblenzer Gravamina von 1769

Zu den Höhepunkten der episkopalistischen Bestrebungen in der Reichskirche gehört die Aufstellung der Koblenzer Gravamina. Sie kam zustande unter dem Einfluß der Konkordatenliteratur, der kirchenrechtlichen Arbeiten der Episkopalisten in Würzburg, Trier, Mainz und Köln sowie der aufgeklärten Minister in den geistlichen Kurstaaten. Einerseits sind diese Gravamina das Resultat des aufgeklärt-absolutistischen Denkens [48], das in den Friedensjahren nach Hubertusburg an den geistlichen Höfen vorzudringen beginnt und hauptsächlich aus politischen und wirtschaftlichen Motiven an einer Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat interessiert ist. Anderseits stellen diese Gravamina eine Reaktion des reichskirchlichen

[46] Sein Hauptwerk, die Principia juris ecclesiastici universalis et particularis Germaniae, 4 Bde (Augsburg 1763); *H. Raab*, Concordata 117 f; *M. Spindler*, Electoralis Academiae Scientiarum Boicae Primordia (München 1959) pass.

[47] So das Urteil von Joh. Schwendimann, zit. nach *B. Laube*, Joseph Anton Balthasar (Basel 1956) 87. Ferner *U. Im Hof*, Isaak Iselin (Bern 1967) 191 f.

[48] Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Rechtfertigungsschrift des Mainzer Ministers Groschlag für Pergen vom Frühjahr 1769 (*K. J. Krüger*, Groschlag 128); *H. W. Jung*, Anselm Franz v. Bentzel 15 vertritt die Auffassung, daß in Kurmainz damals

Episkopalismus dar auf die ständigen Nuntiaturstreitigkeiten sowie auf die päpstliche Verweigerung der Retention der Fürstbistümer Regensburg und Freising für den in Trier zum Kurfürst-Erzbischof gewählten, in Augsburg als Koadjutor dem verstorbenen Fürstbischof Joseph v. Hessen-Darmstadt († 20. 8. 1768) folgenden Clemens Wenzeslaus von Sachsen und den in diesem Zusammenhang erhobenen Anspruch des Apostolischen Stuhles auf Besetzung der beiden vakanten bayerischen Bistümer unter Ausschluß einer kanonischen, konkordats- und reichsrechtlich garantierten Bischofswahl[49]. Die von Papst Clemens XIII. den Domkapiteln von Freising und Regensburg schließlich angesichts der reichskirchlichen Opposition gewährte Freigabe der Wahl wurde als Angriff auf die deutsche Kirchenfreiheit gedeutet[50] und von Kurmainz im März 1769 mit der Aufforderung zu einem vertraulichen Meinungsaustausch geistlicher Fürsten gegen ultramontane Herrschaftsansprüche beantwortet. In Mainz hatte während der Streitigkeiten des Speyrer Domdekans Damian August Philipp von Limburg-Styrum mit seinem Kapitel und wegen der Exemtion des neuen Bistums Fulda die traditionell wenig romfreundliche, nuntiaturfeindliche Einstellung sich verhärtet. Der reformeifrige, gemäßigt aufklärerisch gesinnte Kurfürst-Erzbischof Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim[51],

„Forderungen des absoluten Staates unter dem Deckmantel kirchenpolitischer Reformvorschläge vorgebracht wurden". Die wirtschaftliche Seite unterstreicht in seinem viel zuwenig beachteten Aufsatz *H. Illich*, Maßnahmen der Mainzer Erzbischöfe gegen kirchlichen Gütererwerb 1462—1792. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit: Mainzer Zeitschrift 34 (1939) 53—82; *E. Hegel*, Febronianismus 156 betont die „tief begründete religiöse Sorge der deutschen Erzbischöfe" bei dem Vorgehen; Emmerich Joseph fühlte sich, wie hoch man auch immer andere Motive bei ihm in Rechnung stellen mag, nach eigenen Äußerungen im Gewissen verpflichtet, die bischöfliche Gewalt gegenüber den Eingriffen Roms wieder auf den Stand zurückzuführen, der ihr nach dem Willen des Stifters der Kirche zukam.

[49] *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen 286 ff. — In Mainz erhielt damals bezeichnenderweise Joh. Baptist v. Horix, der als Schützling des aufgeklärten Ministers Friedrich v. Stadion angesehen werden muß, den Auftrag, die Regensburger-Freisinger Frage zu untersuchen. *Horix*, Betrachtungen, welche zur Erörterung der Frage dienen, ob den Domkapiteln in Teutschland das Recht zustehe, in die Stelle des zu einem sonstigen Bisthum gewählten oder postulierten Bischofs einen anderen zu wählen (1769): Concordata Nationis Germanicae integra III 83—109. — Das Regensburger Domkapitel wählte 1769 Anton Ignaz Fugger zum Bischof, der nun seinerseits wieder für die Fürstpropstei Ellwangen Clemens Wenzeslaus zum Koadjutor nahm. Über Fugger vgl. *E. Meissner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711—87) (Tübingen 1969).

[50] Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Kaiserliche Reskript an das Domkapitel zu Regensburg, Wien, 30. 9. 1768. Der Kaiser wendet sich als „Obrister Vogt und Schirmer der Teutschen Kirchen" gegen den römischen Anspruch, „die in solchen Fällen erledigt werdenden Bistümer dem päpstlichen Stuhl mit Ausschluß der Kanonischen Wahl und Postulation zur alleinigen Benennung und Disposition zu reservieren" [(*J. B. Horix*), Concordata Nationis Germ. III (1773) 110—113].

[51] Der Kölner Nuntius Lucini berichtet schon unterm 3. 7. 1763 an Kardinalstaatssekretär Torregiani: „La di lui famiglia è di massime contrarie alla giurisdizione Apostolica in

in einen heftigen Streit mit Rom wegen der Annaten, Taxen und Konfirmationsgebühren für Worms und Mainz verstrickt, strebte, von seinem Minister Groschlag, seinem Offizial und späteren Weihbischof Ludwig Philipp Behlen [52] beraten, danach, die geistlichen Fürsten gegen die römischen Anmaßungen zu einer gemeinsamen Aktion zusammenzuschließen, „Patriarca in Germania" zu werden [53].

Zwei andere kirchenrechtliche Konflikte trieben den Kölner Kurfürst-Erzbischof Max Friedrich von Königsegg-Rothenfels an die Seite von Kurmainz. Max Friedrich, dessen Generalvikar Johann Philipp von Horn-Goldschmidt und dessen Berater Franz C. J. von Hillesheim febronianische Auffassungen vertraten, hatte mit der Kölner Nuntiatur wegen der Visitation des Augustiner-Fraterhauses St. Michael am Weidenbach [54] und mit der römischen Kurie wegen der geplanten Aufhebung des Benediktinerinnenstiftes Überwasser [55] zugunsten einer Universität in Münster Differenzen. Trotz grundsätzlicher Zustimmung zeigte man sich in Köln, vor allem aber in Münster, wo Fürstenberg ausdrücklich betonte, daß er kein Febronianer sei [56], von den weitreichenden Mainzer Plänen nicht sehr begeistert und ließ

questi parti." Der französische Gesandte Entraiques bestätigt unterm 8. 3. 1768 die nuntiaturfeindliche Einstellung des Mainzers: „Il ne reconnait en rien la jurisdiction du Nonce, il employe tous les moyens légaux pour prevenir les appels en Cour de Rome." — Eine Biographie Emmerich Josephs liegt noch nicht vor. Vgl. vorerst *L. A. Veit*, Emmerich Joseph v. Breidbach-Bürresheim und die Verminderung der Feiertage: Festschr. für Sebastian Merkle (1922) 348—369; *H. Illich* a. a. O.; *H. Raab*, Die Breidbach-Bürresheim in der Germania-Sacra: Mainzer Almanach (1961) 91—106; *ders.*, Clemens Wenzeslaus pass.

[52] Groschlag war nach der Meinung des französischen Gesandten in Mainz „le premier auteur d'un nouveau sisteme ecclésiastique" (Entraiques an Choiseul, Mainz, 12. 12. 1768). — Zu Behlen vgl. *H. Raab*, Der Mainzer Weihbischof Ludwig Philipp Behlen (1714—77): Mainzer Almanach (1968) 59—79.

[53] So das Urteil des Nuntius Caprara in seiner Finalrelation über die „da tempo immemorabile" vertretenen Ziele der Mainzer Erzbischöfe. Am 18. 2. 1770 berichtet Caprara über Emmerich Joseph, dieser „bekenne sich bis in alle Folgerungen hinein zum System des Febronius. Vor allem komme es ihm auf seine eigenen Rechte als deutscher Primas an. Aber das volle Vertrauen seiner geistlichen Mitbrüder genieße er nicht" (*A. Schnütgen*, Ein Kölner Nuntius 751); zu dieser Frage auch *H. Becher*, Der deutsche Primas (Colmar o. J. [1944]).

[54] *C. Löffler*, Das Fraterhaus Weidenbach in Köln: AHVNrh 102 (1918) 174 ff; *E. Hegel*, Febronianismus 147—286; *A. Schnütgen*, Kölner Nuntiatur 207—241; *H. Hinsen*, Kaspar Anton von Belderbusch und der Einbruch der Aufklärung in Kurköln (Phil. Diss. Bonn 1952) 140 ff.

[55] *R. Schulze*, Das adelige Frauen-(Kanonissen-)Stift der hl. Maria (1043/1773) und die Pfarre Liebfrauen-Überwasser zu Münster/Westfalen. Ihre Verhältnisse und Schicksale (Münster ²1952).

[56] In diesem Zusammenhang sei auch auf Fürstenbergs Feststellung in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 20. 6. 1779 verwiesen: „Wir sind niemals weder Febronianer noch Antifebronianer gewesen. Wir sind, kurz gesagt, orthodox ohne jeden Parteiunterschied" (*A. Hanschmidt*, Fürstenberg 199).

die von dem Referendar Bentzel ausgearbeiteten Vorschläge durch den Generalvikariatsrat Heinrich Tautphäus entschärfen. Auf Bedenken stieß die Mainzer Initiative bei den Fürstbischöfen von Hildesheim, Paderborn und Würzburg-Bamberg, da man dort von einer Verwirklichung des febronianischen Programms keine Vorteile für die Bischöfe, sondern nur eine Erweiterung der Metropolitanrechte und am Ende an Stelle der Abhängigkeit von Rom lediglich eine größere Abhängigkeit von deutschen Erzbischöfen befürchtete. Die Initiative zu einer Union und gemeinsamen Aktion der geistlichen Fürsten, vorerst der rheinischen Kurfürsten, ging eindeutig von Kurmainz aus, das mit einem Nationalkonzil, einer Versammlung katholischer Reichsstände nach dem Muster von 1523, einem neuen Konkordat drohen ließ, ja für den äußersten Fall mit dem Gedanken spielte, „daß wohl gar die Trennung der Eintracht und Zusammensicht zwischen der Kirche und dem Staat erfolgen und die durch göttliche Gnade den Souveränen unmittelbar verliehenen Rechte durchgreifen müßten“ [57].

Nach mühsamen Verhandlungen wurde am 27. Januar 1769 eine acht Punkte umfassende Präliminarkonvention [58] zwischen Kurmainz und Kurköln unterzeichnet, womit beide Parteien sich verpflichteten, eine Liste der „alt-ursprünglichen“ bischöflichen Rechte aufzustellen, nicht einseitig von der Aktion zurückzutreten sowie den Kaiser und den Kurfürst-Erzbischof von Trier zum Beitritt zu gewinnen. Allerdings bedurfte es beträchtlicher Mühe und der diplomatischen Kunst des Ministers C. W. v. Groschlag und seines Referendars Ph. K. v. Deel, um zunächst den Weihbischof Hontheim für die Mainzer Pläne zu gewinnen und dann mit seiner Hilfe nach längeren Verhandlungen gegen Ende des Jahres 1769 den Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus aus seiner von kirchenpolitischen Erwägungen und persönlicher Vorsicht bestimmten Reserve herauszuführen. Clemens Wenzeslaus scheint der Mainzer Partei um Emmerich Joseph, die ihm bei der Wahl in Trier mit dem Bruder des Kurfürsten Ernst von Breidbach-Bürresheim entgegengetreten war und seine Absichten auf das Hochstift Worms durchkreuzt hatte, einiges nachgetragen zu haben. Vor allem aber bestimmten ihn seine immer noch bestehenden Absichten auf das erste geistliche Kurstift des Reiches und auf die Errichtung eines von Trier über Lüttich, Köln, Münster nach Paderborn und Hildesheim reichenden Wettiner Bischofsreiches zur äußersten Behutsamkeit gegenüber Rom, der Kölner Nuntiatur und dem Kaiserhof. Mit febronianisch-metropolitanen Aktionen wollte er der Wettiner Reichskirchenpolitik weder in Rom noch in Wien schaden lassen [59].

Eine feste Union der drei geistlichen Kurfürsten war nicht erreicht, das

[57] Aus der Denkschrift Bentzels vom 30. 10. 1788 (*H. W. Jung*, Anselm Franz von Bentzel 15).

[58] Präliminar-Convention, abgedruckt bei *M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 317—320.

[59] *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus 307 ff.

Widerstreben der Suffragane von Köln und Mainz[60] gegen die erzbischöfliche Aktion nicht überwunden, als am 2. Dezember 1769 in Koblenz der Mainzer Referendar Deel, der kurkölnische geistliche Rat Hillesheim[61] und der 68jährige Trierer Weihbischof Hontheim zu der geplanten Konferenz zusammentraten, um die endgültige Redaktion der Beschwerden gegen Rom vorzunehmen und sich über die Art und Weise zu verständigen, wie man den Kaiser, den defensor ecclesiae, um Unterstützung für dieses Vorhaben bitten könnte. Nach Kurmainzer Auffassung waren die Hilfe des Kaisers und eine feste Union der drei geistlichen Kurfürsten unerläßliche Voraussetzungen für eine Verwirklichung der febronianisch-metropolitanen Vorstellungen.

Schon am 13. Dezember 1769 einigten sich Deel, Hillesheim, Hontheim, da in langen Vorverhandlungen bereits eine Übereinstimmung in den wichtigsten Fragen erzielt worden war, auf 31 Gravamina und den Text eines Schreibens, mit dem die Beschwerden dem Kaiser vorgelegt werden sollten[62]. Unter „kaiserlichem Schutz" sollten die deutschen Kirchen „ihre angestammte Freiheit wieder erhalten, damit sie nicht hinter denen anderer Länder zurückstünden" und damit das deutsche Kirchenwesen nach den Bedürfnissen des modernen Staatslebens neu geordnet[63] werden könne. Die Gebrechen der Kirchenverfassung, die Nichtbeobachtung der Gravamina durch Rom galten allgemein als „eine der Hauptursachen der Schwäche und Entkräftigung der katholischen Reichslande". Die Koblenzer Desiderata greifen zurück und stützen sich auf die Konzilien von Konstanz und Basel, die Mainzer Akzeptation von 1439, die Concordata Nationis Germanicae, insbesondere auf die Konkordate mit Eugen IV. (1447). Alles, was aus

[60] Wie Nuntius Caprara unterm 18. 2. 1770 dem Kardinalstaatssekretär mitteilte, „sähen diese (die Suffraganbischöfe von Mainz) keinen Weg, der Vorzüge teilhaftig zu werden, die ihnen das febronianische System verspreche. Sie fürchteten, im Fall seiner Einführung trotz des Regiewechsels im Grunde in der bisherigen Abhängigkeit zu bleiben, des römischen Jochs ledig zu werden, dafür aber ein neues Mainzer Joch vor sich aufgerichtet zu bekommen" (*A. Schnütgen*, Ein Kölner Nuntius 751).

[61] Franz Carl Joseph v. Hillesheim, geb. 11. 4. 1731 in Köln, hörte in Würzburg Joh. Kaspar Barthel, war 1760—66 Rektor der Universität Köln, hat bei der Vorbereitung der Koblenzer Gravamina eine wichtige, jedoch noch nicht hinreichend geklärte Rolle gespielt, sich dann aber bald vom Febronianismus abgewandt und gegen Isenbiehl Stellung genommen. 1803 ist er auf seinem Landsitz zu Niehl bei Köln gestorben (vgl. *A. Stelzmann*, Hillesheim); *H. H. Kurth*, Das kölnische Domkapitel im 18. Jh. (Phil. Diss. masch. Bonn 1953).

[62] *M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 25—30 253—265; ältere Drucke bei *Le Bret*, Magazin VIII (1783) 1—21; *Gärtner*, Corpus jur. eccl. cath. (Salzburg 1799) II 330—346; reiches Material auch in den Deutschen Blättern für Protestanten und Katholiken 1 (1839) 38 ff: „Die Koblenzer Artikel vom Jahre 1769 nebst historischen Anmerkungen derselben": ebd. 6 (Heidelberg 1840) 1—40; auch: „Gutachten der churfürstlich-erzbischöflichen Rechtsgelehrten und Staatsmänner über die Rechtmäßigkeit und Ausführbarkeit der Koblenzer Artikel vom Jahre 1769".

[63] *M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 253 f.

den akzeptierten Baseler Dekreten „in favorem atque utilitatem Ecclesiarum Germaniae promanare possunt", müsse zur Ausführung gebracht werden. Die bischöfliche Autorität, die „Freiheit der teutschen Kirche" [64] sollen im ursprünglichen Umfang wiederhergestellt, die Reformen in einer den Forderungen der Zeit entsprechenden Weise durchgeführt werden. Die ersten Gravamina befassen sich mit den Mißständen bei der Vergebung von Benefizien. Künftig soll das erzbischöfliche Indult, die in den päpstlichen Monaten erledigten Benefizien zu besetzen, nicht mehr auf fünf Jahre beschränkt, sondern auf Lebenszeit ausgedehnt oder abgeschafft werden [65]. Die höheren nichtpontifikalen Dignitäten an Kathedral- und Kollegiatkirchen unterliegen keiner päpstlichen Reservation mehr, sondern werden in Zukunft von den ordentlichen Kollatoren frei vergeben. Die Reservationen der Extravaganten, Execrabilis und Ad regimen sollen aufhören und alle Kanzleiregeln [66] mit Ausnahme von de idiomate, de viginti, de triennali possessione in der Reichskirche ihre Gültigkeit verlieren. Die Annaten sollen abgeschafft, die Klosterexemtionen beseitigt werden. Der bischöfliche Informativprozeß soll gemäß den Bestimmungen des Konzils von Trient durchgeführt, der seit Gregor VII. übliche „vasallitische Eid" der Bischöfe durch die ursprüngliche Form abgelöst werden. Päpstliche Verordnungen und Erlasse römischer Kongregationen dürfen nicht ohne Vorwissen und Zustimmung der Ordinarien veröffentlicht werden. Die Binde- und Lösegewalt der Bischöfe in ihren Sprengeln ist unbeschränkt. Bei Gerichtsverfahren muß der Instanzenzug genau eingehalten werden; die Nuntiaturen sind abzuschaffen. Die akzeptierten Baseler Dekrete sind, durch die Concordata Nationis Germanicae bestätigt, Grundgesetze der Reichskirche.

Versuche, die Union der rheinischen Erzbischöfe durch den Beitritt des Erzbischofs von Salzburg, des Kardinalbischofs Franz Konrad Kasimir von Rodt von Konstanz sowie des Kardinalbischofs Franz Christoph von Hutten in Speyer zu stärken, zerschlugen sich. In Wien, wo erst im Juli 1770 die Koblenzer Gravamina überreicht wurden, fand man, wie der kurmain-

[64] Unter der „Freiheit der teutschen Kirche" wird, wie aus dem gleichlautenden Begleitschreiben von Clemens Wenzeslaus und Max Friedrich an Joseph II. hervorgeht, „eine Unabhängigkeit nicht verstanden, die dem allgemeinen Verbande hierarchischer Verfassung entgegensteht. Das Ziel redlicher Gesinnungen und des diesseitigen Bestrebens ist die Aufrechterhaltung der Kirche und deren ursprünglichen unveräußerlichen Rechte und die billige Abwendung gegründeter Beschwerden einer ganzen Nation" (*M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 266; *E. Hegel*, Febronianismus 156—157).

[65] Einen besonderen Aspekt dieses Desiderats für Kurtrier unterstreicht der Hinweis des dortigen Generalvikariats auf die hohen Kosten, die durch die jeweils notwendige Eintragung des gewährten Indults durch die französischen Parlamente verursacht würden. „Es wäre deshalb zu beantragen, daß dieses (Indult) auf Lebenszeit des jeweiligen Erzbischofs erteilt würde" (*E. Reifart*, Der Kirchenstaat Trier und das Staatskirchentum [Diss. masch. Freiburg 1950] 84).

[66] *L. Jackowski*, Die päpstlichen Kanzleiregeln und ihre Bedeutung für Deutschland: AkathKR 90 (1910) 1—47 147—235 432—463.

zische Gesandte J. G. v. Brée richtig vorausgesagt hatte[67], nicht die erhoffte Unterstützung, „zum ungeheuren Schaden der deutschen Kirche und der deutschen Nation", wie Hontheims Freund und Biograph Krufft meinte. Joseph II. ließ die erzbischöfliche Aktion im Sande verlaufen, nicht weil eine „Los-von-Rom-Bewegung zugleich eine Los-vom-Reich-Bewegung"[68] gewesen wäre, sondern, wie aus der Motivation des Reichsvizekanzlers Colloredo hervorgeht, weil eine Verwirklichung des episkopalistischen Reformprogramms die dem territorialistischen Staatskirchentum widerstrebenden Kräfte gestärkt, die Stellung der geistlichen Fürsten im Reich auch gegenüber dem Kaiser gefestigt hätte. Joseph II. wollte, um seine eigenen staatskirchlichen Pläne nicht zu gefährden, sich Rom gegenüber nicht mit Beschwerden der deutschen Erzbischöfe belasten. Sicher haben auch die von kirchenpolitischen Fernzielen bestimmte Verschleppungstaktik und die negative Einstellung des damaligen Kurmainzer Gesandten in Wien, Friedrich Karl von Erthal, gegenüber der Aktion der rheinischen Erzbischöfe zu ihrem Scheitern beigetragen[69]. Die Wiener Reaktion veranlaßte zunächst Clemens Wenzeslaus, sich mit Rücksicht auf die Wettiner Reichskirchenpolitik von der Union der drei geistlichen Kurfürsten zu distanzieren. Vorschläge des Mainzer Erzbischofs für eine zweite Zusammenkunft in Koblenz und einen Kongreß in Frankfurt a. M., der Ende August 1771 stattfinden sollte, ja selbst für die Entsendung eines gemeinsamen Unterhändlers nach Wien scheiterten an den Interessengegensätzen zwischen den rheinischen Kurhöfen[70]. Der großangelegte Versuch, episkopalistische Ideen und Theorien in die Wirklichkeit umzusetzen, verlief im Sande. In Kurmainz gewann die aufklärerisch-episkopalistische Richtung mit der Klosterverordnung

[67] Aus dreißigjähriger Erfahrung hatte v. Brée schon unterm 8. 10. 1769 vor falschen Hoffnungen auf die Hilfe des Kaisers gewarnt. Der Wiener Hof nehme sich der Gravamina der deutschen Kirchen nur dann an, wenn er vom Papst Vorteile für sich selbst (Dezimation, Türkensteuer usw.) erreichen wolle; Wien sei mit Papst Clemens XIV. sehr zufrieden, der „denen Potentaten Europae alles, was immer in seinem Vermögen stehet, zu gefallen thuet" (*M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 339—341); *E. Hegel*, Febronianismus 187—188 über die ablehnende Haltung des Kaisers.

[68] *E. Hegel*, Febronianismus 157.

[69] Erthals Anschauungen haben sich in den nächsten zwei Jahrzehnten von Grund auf gewandelt. 1774 als Kandidat der „Anti-Emmerichianer", d. h. einer eher konservativen Gruppe im Domkapitel, zum Kurfürst-Erzbischof von Mainz gewählt, setzte er bald die Politik seines Vorgängers Emmerich Joseph fort und wurde zur Zeit des Emser Kongresses und des Münchener Nuntiaturstreits mit seinen Weihbischöfen Valentin Heimes und Stephan Alexander Würdtwein zum Wortführer der reichskirchlichen Opposition gegen Rom (s. u.).

[70] Die komplizierte Begründung, die *M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 46 für das Verhalten des Kurfürsten von Trier gibt, kann nicht überzeugen. *H. Schotte*, Emser Kongreß 90 führt die in Trier herrschende kirchenpolitische Vorsicht ins Feld. *O. Mejer*, Zur römisch-deutschen Frage I (1871) 38 unterstreicht bereits, daß nicht geistliche, sondern weltliche Erwägungen den Ausschlag gegeben hätten; *E. Reifart* a. a. O. 71 macht „weltlich politische Zweckmäßigkeitserwägungen" für das Abrücken Clemens Wenzeslaus' von der Union der rheinischen Kurfürsten verantwortlich.

(30.7.1771), dem Amortisationsgesetz (6.6.1772), der Schul- und Universitätsreform und der weitgehenden Ausschaltung des Domkapitels aus der Regierung bis zum Tode Emmerich Josephs (1774) ständig an Boden und löste während des Interregnums und der ersten Regierungsjahre Friedrich Karls von Erthal eine Gegenbewegung aus.

Nuntiaturstreit und Emser Kongreß

Schon nach kurzer Zeit gewann in Mainz eine antirömische Strömung wieder die Oberhand. Episkopalistische Auffassungen wurden von Stephan Alexander Würdtwein, Franz Anton Dürr, Johann Georg Schlör, Johann Jung[71] in zahlreichen Thesen und in den meisten Zeitschriften vertreten. Immer wieder versuchten nicht nur der Kurfürst-Erzbischof von Mainz, sondern auch die geistlichen Kurfürsten in Koblenz und Bonn bei der Erteilung von Ehedispensen, benefizialrechtlichen Streitigkeiten, Visitationen — auf die Visitation des Armenhospitals zum heiligen Nikolaus in Kues und auf die Schwarzacher Klostersache sei hingewiesen — in der Frage der erzbischöflichen „Ersten Bitten" und der geistlichen Gerichtsbarkeit febronianische Grundsätze durchzusetzen[72]. Insgesamt häuften sich die Konflikte zwischen der Reichskirche und Rom, und einige süddeutsche Fürstbischöfe hatten einen mühsamen Abwehrkampf gegen das bayerische Staatskirchentum zu führen[73]. Aus den Bemühungen des pfalz-bayerischen Kurfürsten Karl Theodor um eine den politischen Grenzen angepaßte Korrektur der reichskirchlichen Organisation Süddeutschlands und die Ablösung von Fürstbistümern durch Landesbistümer ist dann der letzte große Konflikt der Reichskirche mit Rom und dem Staatskirchentum hervorgebrochen. Für die seit 1777 vereinigten pfalz-bayerischen Territorien waren 18 auswärtige Bischöfe und Erzbischöfe zuständig, von denen jeder außerhalb der Grenzen dieser Territorien residierte und in seinem eigenen reichsunmittelbaren Gebiet einen letzten kirchlich-politischen Freiheitsraum gegen die absolutistischen Herrschaftsansprüche mächtiger weltlicher Nachbarn besaß.

Die Bestrebungen zur Errichtung bayerischer Landesbistümer waren ungefähr zweihundert Jahre lang, bis zu dem 1763 erfolgten Tod des Kardinals Johann Theodor[74], in gewissem Umfang durch die Wittelsbacher geist-

[71] *H. Raab*, Concordata 143 ff; *A. Ph. Brück*, Die Mainzer theologische Fakultät im 18. Jh. (Wiesbaden 1961); *F. G. Dreyfus*, Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du dix-huitième siècle (Paris 1968) 403—441.

[72] *H. Raab*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi (1785—86): RQ 51 (1956) 70—124.

[73] *G. Pfeilschifter*, Salzburger Kongreß; *K. O. v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich I 379.

[74] *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus 130—133 135—149 160—166 216—222; *Reinhardt*, Hochstift Konstanz 103—106 127—130 f.

lichen Sekundogenituren, vor allem in den altbayerischen Bistümern Freising und Regensburg, kompensiert worden. Seitdem mußte, da die Dynastie Bischofskandidaten nicht mehr zu präsentieren vermochte, die Herrschaft über die Fürstbistümer und die Kirche in Bayern auf eine andere, dem aufgeklärt-absolutistischen Staatsdenken besser entsprechende Grundlage gestellt werden, zumal auch die Wahlen, wie es am Beispiel des verwandten Wettiners Clemens Wenzeslaus in Freising, Regensburg (1763, 1768) und Augsburg (1765) deutlich wurde, nur mit Mühe auf stiftsfähige Adelige gelenkt werden konnten, von denen kein oder nur geringer Widerstand gegen das bayerische Staatskirchentum zu erwarten war. Die gegen die adelige Reichskirchenfreiheit gerichteten Vorstöße zugunsten eines Münchener Landesbistums (1780—83) scheiterten zwar, doch erwuchs aus dem durch persönliche Begegnungen zwischen Kurfürst Karl Theodor und Papst Pius VI. gestärkten Zweckbündnis gegen den gemeinsamen Gegner, den Episkopalismus, der Kompromiß der römischen Zustimmung für die Errichtung der Nuntiatur in München (7. 6. 1784). Die neue, weder mit der Reichsverfassung noch mit dem Herkommen zu vereinbarende Nuntiatur sollte offensichtlich die päpstliche Autorität in der Germania Sacra stärken, dem bayerischen Staatskirchentum auf halbem Wege entgegenkommen und ein Gegengewicht gegen den Josephinismus bilden. Die außerordentlichen mit der bischöflichen Jurisdiktion konkurrierenden Vollmachten des neuen Nuntius Cesare Zoglio[75], dem zugleich die Stellung eines Landes-Erzbischofs zugedacht war, konnten im Sinne des Staatskirchentums die weit auseinanderliegenden kurpfalz-bayerischen Territorien wie eine Klammer umfassen und den Episkopalismus zurückdrängen. Anderseits mußte dadurch der Reichsepiskopat zur Abwehr „kurialistischer Prätensionen" und des territorialen Staatskirchentums herausgefordert werden.

Der schon lange, mehr oder weniger latent in der Reichskirche schwelende Nuntiaturstreit brach noch vor der Ankunft Zoglios in München mit den Beschwerden der zunächst betroffenen Metropoliten von Salzburg und Mainz und des Freisinger Fürstbischofs Ludwig Joseph von Welden[76] offen aus, um dann in seiner zweiten Phase vor allem von Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln, dem Bruder Kaiser Josephs II., geführt zu werden[77]. Max Franz, dessen Wunsch nach Aufstellung von Judices in partibus von Rom zurückgewiesen worden war, sah sich außer der Kölner Nuntiatur nun auch durch die für die pfalz-bayerischen Gebiete seines Sprengels zuständige Münchener Nuntiatur in seinen bischöflichen Rechten beeinträch-

[75] *B. Zittel,* Vertretung des Heiligen Stuhls in München 419 f.

[76] Über Welden informiert *J. Angermeier,* Das Bistum Freising im Nuntiaturstreit (1921); vgl. ferner *H. Raab,* Clemens Wenzeslaus (Reg.).

[77] *G. J. Jansen,* Kurfürst-Erzbischof Max Franz von Köln und die episkopalistischen Bestrebungen seiner Zeit; *M. Braubach,* Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz.

tigt. Vor allem aber mußte sich der Abwehrkampf der Reichskirche gegen das territoriale Staatskirchentum richten. Machte das Vorgehen Karl Theodors Schule, „so war vorauszusehen, daß die Fürstbischöfe des Reiches eines Tages mit ihren Diözesen auf ihre Territorien beschränkt werden und damit ihre Daseinsberechtigung verlieren würden“ [78]. In ihrem vor dem Hintergrund wachsender Säkularisationsgefahr geführten Zweifrontenkampf gegen Rom und das Staatskirchentum sahen sich die deutschen Erzbischöfe durch Kaiser Joseph II. zwar grundsätzlich ermutigt, aber nur unzureichend unterstützt. Der Wechsel in der gefährdeten Nunziatura ad tractum Rheni mit der Versetzung des kirchlich gemäßigten Titularerzbischofs Carlo Bellisomi nach Lissabon und der Ernennung des erst 28jährigen, mit den deutschen Verhältnissen nicht vertrauten Bartolomeo Pacca [79] verschärfte die Spannungen.

Auf einer nach längeren Vorverhandlungen eröffneten, von beträchtlichen Meinungsverschiedenheiten beherrschten Konferenz der Vertreter der vier deutschen Erzbischöfe in Bad Ems (Juli/August 1786) wurde in 22 Artikeln ein reichskirchliches Reformprogramm und eine Kampfansage gegen die Nuntiaturen formuliert [80]. Die Emser Punktation (25. 8. 1786) knüpfte an die Gravamina der rheinischen Kurfürst-Erzbischöfe von 1673, die Koblenzer Desiderata von 1769, an Febronius und die weiterführenden „Massime moguntine“ an [81]. Nachdrücklichst wurde in Ems die Unabhängigkeit der bischöflichen Gewalt von der päpstlichen be-

[78] *K. O. v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich I 385.

[79] LThK² VII (1962) 1329.

[80] Text bei *M. Höhler*, Arnoldis Tagebuch 171—183. Auf die Bedeutung der gleichzeitig durchgeführten Synode von Pistoia für die Reichskirche weist *F. G. Dreyfus* a. a. O. 435 hin; vergleichende Betrachtungen stellt an *A. Wandruszka*, Ems und Pistoia: Spiegel der Geschichte. Festgabe für *M. Braubach* (Münster 1964) 627—634. — Die markanteste Gestalt unter den erzbischöflichen Deputierten war zweifellos der Mainzer Weihbischof Valentin Heimes. Durch sein starres Verhalten und sein radikales Programm brachte er den Kongreß mehr als einmal in Gefahr. Über Heimes vgl. *H. Raab:* Jb. für das Bistum Mainz 7 (Mainz 1955/57) 172—189; *A. Bach:* RhVjBl 27 (1962) 97—116, wieder abgedruckt; *ders.*, Germ.-Histor. Studien (Bonn 1964) 475—492, sowie *ders.*, Aus Goethes rheinischem Lebensraum (Neuß 1968) 329—349; der Vertreter Salzburgs, Johann Michael Bönike, hielt sich völlig zurück. Der kurtrierische Vertreter war der geschickte Generalvikar Beck. Er wurde unterstützt von dem Geistlichen Rat Arnoldi, dessen Tagebuch eine der wichtigsten Quellen für den Konferenzverlauf ist. Kurköln war vertreten durch den schwerhörigen, gemäßigten Vikariatsadministrator Tautphäus und den Lektor des Kurfürsten Karl Joseph v. Wreden, der zwar offiziell nicht in Erscheinung trat, aber der eigentliche Vertreter Kurkölns gewesen ist. *H. Raab*, Briefe von K. J. v. Wreden an Stephan Alexander Würdtwein (1785—1787): AHVNrh 153—154 170—200.

[81] Über die Mainzer Absichten berichtet der französische Botschafter O'Kelli: „L'électeur de Mayence en proposant le congrès d'Ems avait le projet de séparer l'Église germanique du Saint-Siège et d'établir un concile national permanent qu'il aurait dirigé plus particulièrement que la Diète (*F. G. Dreyfus* a. a. O. 435).

tont [82], die Aufhebung der Exemtionen und der Quinquennalfakultäten, die Beseitigung der Nuntiaturen überhaupt, zum mindesten aber ihrer konkurrierenden Jurisdiktion [83] gefordert sowie das Verfügungsrecht der Bischöfe über milde Stiftungen [84], das bischöfliche Plazet für römische Bullen und Breven und die Erledigung kirchlicher Prozesse durch einheimische Richter. Das vorreformatorische Verlangen nach Herabsetzung der Annaten und Palliengelder wurde erneuert. Nicht mehr das Wiener Konkordat (1448), sondern die Mainzer Akzeptation (1439) und die Concordata Principum (1447) sollten die Grundlage der Reichskirchenverfassung bilden. Schließlich wurde der Kaiser aufgefordert, die erzbischöflichen Rechte wiederherzustellen und das in den deutschen Konkordaten „als eine wesentliche Bedingnis versprochene Concilium wenigstens nationale durch allerhöchste Verwendung längstens in zween Jahren zur endlichen Hebung all dieser Beschwerden zu stand (zu) bringen" und, falls dem unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen sollten, durch reichsverfassungsmäßige Mittel die Abstellung der Beschwerden herbeizuführen [85].

Die Schwierigkeiten, das Emser Programm trotz positiver Zustimmung eines Teils der aufgeklärten Öffentlichkeit durchzusetzen, und die Schwäche der erzbischöflichen Position im Kampf gegen das Zweckbündnis zwischen Rom und München zeigten sich bald. Zwar hatte Kaiser Joseph II. „eine Jurisdictionsausübung in geistlichen Sachen" durch die Nuntien als unzulässig erklärt [86], auch ein Rundschreiben Paccas kassiert, doch konnte er sich nicht zu den weitreichenden, von seinem Bruder Leopold angeratenen kirchenpolitischen Plänen entschließen, „in Deutschland für immer das eigennützige und despotische Joch des römischen Hofes abzuschütteln, indem man die deutschen Bischöfe ermuntert und mit aller Kraft unterstützt, indem man für immer alle Nuntiaturen in Deutschland ... abschafft ... und die Bischöfe und geistlichen Fürsten Deutschlands dahin bringt, sich zu versammeln und ein Nationalkonzil zu bilden" [87]. Das Mißtrauen, schließlich der Widerstand der Suffraganbischöfe gegen eine Steigerung der Metropolitangewalt und die Macht der geistlichen Kurfürsten nahm in den Be-

[82] „Christus ... hat den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, eine *unbeschränkte* Gewalt zu binden und zu lösen für alle jene Fälle gegeben, wo es die Notwendig- oder Nutzbarkeit ihrer Kirchen oder der zu denselben angehörigen Gläubigen immer befördern mag" (Art. I) (*M. Höhler* a. a. O. 172).

[83] „... ebenso hören d) die Nuntziaturen in Zukunft völlig auf. Die Nuntien können nichts anders als päbstliche Gesandte sein und dörfen ... keine actus jurisdictionis voluntariae oder contentiosae mehr ausüben" (Art. IV) (*M. Höhler* a. a. O. 174).

[84] Art. III (*M. Höhler* a. a. O. 174).

[85] Art. XXII (*M. Höhler* a. a. O. 183); *G. J. Jansen* a. a. O. 68: Die Zwei-Jahres-Frist wurde von Köln und Trier gegen Mainz durchgesetzt.

[86] Reskript Josephs II. vom 12. 10. 1785 (*M. Höhler* a. a. O. 277).

[87] Leopold an Joseph, 5. 12. 1786. *A. v. Arneth*, Joseph II. und Leopold von Toscana. Ihr Briefwechsel II (1869) 48 f.

mühungen des Speyerer Fürstbischofs August von Limburg-Styrum und in den Vorschlägen zu einer Zusammenkunft in Waghäusel oder Bruchsal fast den Charakter einer Anti-Ems-Bewegung an. Relativ schnell begann sich die Union der vier Erzbischöfe zu lockern. Kurmainz wurde über Preußen, mit dem es im Fürstenbund vereinigt war, und im Zusammenhang mit der Wahl Karl Theodors von Dalberg zum Koadjutor des Kurfürst-Erzbischofs Friedrich Karl aus der Front der Nuntiaturgegner herausmanövriert. Preußen konnte es im Hinblick auf eine erstrebte kirchliche Sonderstellung seiner nordwestdeutschen Besitzungen nicht an einer Stärkung der Metropolitangewalt gelegen sein[88]. Es erkannte die Jurisdiktion des Kölner Nuntius an. Theologisch-kirchenrechtliche Bedenken, persönliche Unsicherheit, vor allem aber die Rücksicht auf sein zweites, auf bayerisches Territorium hinübergreifendes Bistum Augsburg und wachsende Schwierigkeiten in den französischen Teilen des Erzstifts Trier ließen Clemens Wenzeslaus von dem Emser Programm abrücken. Der frühe Tod Kaiser Josephs II. verhinderte eine Verhandlung über den Nuntiaturstreit vor dem Reichstag. Fast allein führte Max Franz von Köln den Kampf gegen die Nuntiaturen und das Staatskirchentum weiter. Das einzige konkrete Resultat der erzbischöflichen Anstrengungen war die Erweiterung des Artikels XIV der Kaiserlichen Wahlkapitulation 1790 um eine auf die Beseitigung der geistlichen Gerichtsbarkeit der Nuntien abzielende Bestimmung[89]. Die Emser Punktation blieb „die bloße Ansage einer Fehde wider Rom, der die Fehde selbst nicht folgte" (Werminghoff). Unter den drohenden Vorzeichen der Französischen Revolution, der Ereignisse in den Niederlanden und deren Auswirkungen auf Westdeutschland brach die erzbischöfliche Opposition gegen Rom und das moderne Staatskirchentum in sich zusammen. Aber noch tief in das 19. Jh., als sich das Staatskirchentum schon längst gegen seinen ehemaligen Verbündeten, die päpstliche Zentralgewalt, gewendet hatte und die Kirche sich anschickte, gegen den spätabsolutistischen Staat einen bescheidenen Freiheitsraum zu erkämpfen, wirkten die Ideen von Ems weiter und wurden, allerdings in Verkennung historischer Zusammenhänge, von manchen Regierungen wider Rom erneut aufgeboten.

[88] Hier nur das Urteil von *Dreyfus:* „Les princes protestants, à leur tête le roi de Prusse, défendaient le Saint-Père, car ils craignaient que tout ce que le Saint-Siège perdrait en Allemagne ne fut gagné par l'Empereur" (*F. G. Dreyfus* a. a. O. 435).

[89] *F. W. Becker,* Die Kaiserwahl Leopolds II. 1790. Eine Untersuchung zur Geschichte des alten Reiches und der Nachwirkungen des Fürstenbundes (Phil. Diss. masch. Bonn 1943).

23(a). Kapitel

Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches. — Theresianismus und Josephinismus

LITERATUR: Allgemein: *L. A. Veit*, Die Kirche im Zeitalter des Individualismus (Freiburg 1931); *Seppelt-Schwaiger* V² (1959); *E. Préclin - E. Jarry: Fliche-Martin* XIX/1 (1956); *F. Heyer*, Die katholische Kirche: *K. D. Schmidt - E. Wolf*, Die Kirche in ihrer Geschichte; *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte (Weimar ³1955) (dazu ergänzend *H. F. Schmid:* MIÖG 63 [1955] 67—79); *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts III (Wien-München 1959); *H. Conrad*, Deutsche Rechtsgeschichte, Neuzeit bis 1806 (Karlsruhe 1966); *K. u. M. Uhlirz*, Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns II; *H. Hantsch*, Die Geschichte Österreichs II (Graz-Wien ²1954); *J. Wodka*, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte (Wien 1959); *M. Spindler*, Handbuch der bayerischen Geschichte II (München 1969) 1090 ff; *H. Raab*, Kirche und Staat von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart (München 1966); *H. Conrad*, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des Alten Reiches: RQ 56 (1961) 167—199; *R. Reinhardt*, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967 (München - Freiburg 1967) 155—178; *E. Zöllner*, Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus: Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch (Graz - Wien - Köln 1965) 203—219; *K. Schlaich*, Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert: ZSavRGkan 54 (1968) 269—340; *P. Muschard*, Das Kirchenrecht bei den deutschen Benediktinern und Zisterziensern des 18. Jahrhunderts: SM NF 16 (1929) 225—315 477—596; *ders.*, Die kanonistischen Schulen des deutschen Katholizismus im 18. Jahrhundert außerhalb des Benediktinerordens: ThQ 112 (1931) 350—400.

Österreich bis 1740: *I. Höss*, Die konfessionelle Lage in Brandenburg-Preußen und Österreich im Zeitalter des Absolutismus: GWU 15 (1964); *R. A. Kann*, Kanzel und Katheder. Studien zur österreichischen Geistesgeschichte vom Spätbarock zur Frühromantik (Wien - Freiburg - Basel 1962); *F. Wessely*, Beitrag zur Kirchenpolitik unter Kaiser Josef I. (ungedruckte Institutsarbeit im Rahmen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Wien 1925); *H. Kühnel*, Staat und Kirche in den Jahren 1700—1740. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums in Österreich (Diss. Wien 1951); *N. Miko*, Kirche und Staat im alten Österreich: Linzer prakt. Quartalschrift 104 (1956) 42—60; *J. Sattek*, Der niederösterreichische Klosterrat. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums in Österreich im 16. und 17. Jahrhundert (Diss. Wien 1949); *S. Santoli*, Wirtschaftliche Grundlagen des Josephinismus: ÖAKR 17 (1962) 213—233; *H. Kramer*, Habsburg und Rom in den Jahren 1708—1709 (Innsbruck 1936); *N. Huber*, Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Klemens' XI. (1714—1721) (Graz-Wien-Köln 1967).

Der Josephinismus. Maria Theresia. Joseph II. Leopold II.; Spätjosephinismus: *A. Coreth*, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich (Wien 1957); *P. Meinhold*, Maria Theresia (Wiesbaden 1957); *O. Wormser*, Marie-Thérèse impératrice (Paris 1960); *F. Walter*, Die Theresianische Staatsreform von 1749 (Wien 1958); *ders.*, Die religiöse Stellung Maria Theresias: ThPQ 105 (1957) 34—47; *A. Wandruszka*, Maria Theresia und der oesterreichische Staatsgedanke: MIÖG 76 (1968) 174—188; *R. Reinhardt*, Zur Kirchenreform unter Maria Theresia: ZKG 77 (1966); *A. Wandruszka*, Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Geschichte der „Pietas Austriaca" und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Öster-

reich. In: MÖSTA 12 (1959); *J. Mössner*, Sonn- und Feiertage in Österreich, Preußen und Bayern im Zeitalter der Aufklärung (1915); *H. Benedikt*, Der Josephinismus vor Joseph II: Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch (Graz - Wien - Köln 1965) 183—201; *P. Bernard*, The Origins of Josephinism. Two Studies (Colorado Springs 1964); *F. Maaß*, Der Frühjosephinismus (Wien 1969); *ders.*, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1850, 5 Bde (Wien 1951—61); *F. Valjavec*, Der Josephinismus (München ²1945); *ders.*, Die josephinischen Wurzeln des österreichischen Konservativismus: F. Valjavec, Ausgewählte Aufsätze, hrsg. von K. A. Fischer - M. Bernath (München 1963) 323—330; *ders.*, Der Josephinismus als politische und weltanschauliche Strömung: F. Valjavec, Ausgewählte Aufsätze 307—322; *F. Walter*, Die Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung, Tl. 1 u. 2 (Wien 1950—56); *E. Winter*, Der Josefinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740—1748 (Berlin 1962) (überarbeitete Fassung von: E. Winter, Der Josefinismus [1943]); *ders.*, Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz (Wien 1968); *H. Rieser*, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit (Wien 1963); *E. Schenner*, Der Postjosephinismus und die frühfranziskische Reaktion (Diss. Wien 1949); *G. Holzknecht*, Herkunft und Ursprung der Reformideen Kaiser Josefs (Innsbruck 1914); *H. Franz*, Studien zur kirchlichen Reform Josephs II. (Freiburg 1908); *H. v. Voltelini*, Die naturrechtlichen Lehren und die Reformen des 18. Jahrhunderts: HZ 105 (1910) 65—104; *F. Fejtö*, Joseph II. Kaiser und Revolutionäre (Stuttgart 1956); *P. Bernard*, Joseph II (New York 1968); *E. Winter*, Josef II. Von den geistigen Quellen und letzten Beweggründen seiner Reformideen (Wien 1946); *H. Conrad*, Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Aus den Erziehungsvorträgen für den Erzherzog Joseph: HJ 82 (1962) 163—186; *ders.*, Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Die Vorträge zum Unterricht des Erzherzogs Joseph in Natur- und Völkerrecht sowie im Deutschen Staats- und Lehnrecht (Köln - Opladen 1964); *E. Zlabinger*, Lodovico Antonio Muratori und Österreich (Innsbruck 1970); *A. Novotny*, Staatskanzler Kaunitz als geistige Persönlichkeit (Wien 1947); *F. Maaß*, Die Stellungnahme des Fürsten Kaunitz zur staatlichen Festsetzung der Altersgrenze für die Ablegung der Ordensgelübde in Österreich im Jahre 1770/71: MIÖG 58 (1950) 656—667; *W. Högl*, Bartenstein als Erzieher Josephs II. (Phil. Diss. masch. Wien 1959); *E. Winter*, Kaiser Joseph II. und der Kardinalprotektor der deutschen Reichskirche, F. Herzan Reichsgraf v. Harras: Prager Festgabe für Theodor Mayer (Freilassing - Salzburg 1953) 148—155; *F. Klein-Bruckschwaiger*, Franz Anton von Martini in der Zeit des späten Naturrechts: Festschrift für Karl Haff, hrsg. von K. Bussmann - N. Grass (Innsbruck 1950) 120—129; *H. Conrad*, Joseph von Sonnenfels (1733—1817). Zum 150. Todestag eines Vorkämpfers gegen die Folter. In: Juristen-Jahrbuch 8 (1967/68) (Köln 1968) 1—16; *H. Lentze*, Joseph von Spergs und der Josephinismus: MÖSTA ErgBd III (1951) 392—412; *F. Pascher*, Joseph Freiherr von Sperges auf Palens und Reisdorf (phil. Diss. Wien 1965).

F. Dörrer, Der Schriftverkehr zwischen dem päpstlichen Staatssekretariat und der apostolischen Nuntiatur Wien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts: Römische historische Mitteilungen 4 (1960/61) 63—246; *ders.*, Römische Stimmen zum Frühjosephinismus: MIÖG 63 (1965) 460—483; *A. Ellemunter*, Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus (Graz - Köln 1963); *H. Schlitter*, Die Reise des Papstes Pius VI. nach Wien und sein Aufenthalt daselbst (Wien 1892); *G. Soranzo*, Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna (Milano 1937); *M. Ch. Goodwin*, The Papal Conflict with Josephinism (New York 1938); *L. Just*, Zur kirchenpolitischen Lage in Österreich bei Regierungsantritt Franz' II.: QFIAB 23 (1931/32) 242—266; *F. Sissulak*, Das Christentum des Josefinismus. Die josefinische Pastoraltheologie in dogmatischer Sicht: ZKTh 71 (1949) 54—88; *E. Glas*, Studien über den Einfluß Josephs II. auf die deutschen Bischofswahlen (phil. Diss. Wien 1949); *J. A. K. Haas*, De Roermondse bisschopbenoemingen in de eerste helft van de Oostenrijkse periode, 1717—1749: Archief voor de

geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland 11 (1969); *G. de Schepper*, La réorganisation des paroisses et la suppression des couvents dans les Pays-Bas autrichiens sous le règne de Joseph II (Löwen-Brüssel 1942); *G. Winner*, Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien (Wien-München 1967); *N. Grass*, Österreichische Kanonistenschulen aus drei Jahrhunderten: ZSavRGkan 85 (1955) 290—411; *J. Müller*, Zu den theologiegeschichtlichen Grundlagen der Studienreform Rautenstrauchs: ThQ 146 (1966) 62—97; *F. Wehrl*, Der „Neue Geist". Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750—1790: MÖSTA 20 (1967) 36—114; *R. Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Gleichzeitig ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Staat und Kirche" (Wiesbaden 1966); *F. Geier*, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau (Stuttgart 1905); *J. R. Kušej*, Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs (Stuttgart 1908); *F. Dörrer*, Zur sog. Pfarregulierung Josephs II. in Deutschtirol (Diss. Innsbruck 1950); *ders.*, Der Wandel der Diözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs: Tiroler Heimat. Jahrbuch für Geschichte und Volkskunde 17 (1953) 41—74; *H. Kröll*, Beiträge zur Geschichte der Aufhebung der Gesellschaft Jesu in Wien und in Niederösterreich (phil. Diss. masch. Wien 1964); *A. Wandruszka*, Leopold II. Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, 2 Bde (Wien-München 1963—65); *ders.*, Geheimprotestantismus, Josephinismus und Volksliturgie in Österreich: Zeitschrift für Kirchengeschichte 78 (1967) 94—101; *H. Feribumer*, Kaiser Leopold II. und der Episkopat der Erbländer. Die Rolle des Linzer Bischofs J. G. Gall: Festschrift K. Eder (Innsbruck 1959) 181—196; *A. Ernstberger*, Zur Wiederherstellung des Jesuitenordens. Vorschläge an Kaiser Franz II. 1794, 1799, 1800 = Sb. Bayer. Akad. der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Fasz. 7 (München 1962); *E. Weinzierl-Fischer*, Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik. XII[e] Congrès international des sciences historiques. Rapports I (Wien 1965) 135—150; *D. Appelt*, Die Idee der Toleranz unter Kaiser Josef II. (Diss. Wien 1950); *Ch. H. O'Brien*, Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A study of the enlightenment among catholics in Austria (Philadelphia 1969); *H. Conrad*, Staatliche Theorie und kirchliche Dogmatik im Ringen um die Ehegesetzgebung Josephs II: Wahrheit und Verkündigung, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag (Paderborn 1967) 1171—1190; *J. Mühlsteiger*, Der Geist des josephinischen Eherechts (Wien 1967); *B. Primetshofer*, Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Oesterreich und Ungarn (1781—1841). Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Recht (Wien 1967); *D. Schwab*, Grundlagen und Gestalt der staatlichen Ehegesetzgebung in der Neuzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts (Bielefeld 1967); *F. Maaß*, Der Wiener Nuntius Severoli und der Spätjosephinismus: MIÖG 63 (1955) 484—499; *E. Plaßmann*, Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Freiburg 1968); *H. Raab*, Kirche und Staat im Urteil deutscher Kanonisten 1780—1830: ZSKG 63 (1969) 188—202; *K. Reitbauer*, Erzbischof Johann Josef Trautson (Diss. Graz 1955); *V. Einspieler*, Johann Karl Graf von Herberstein, Bischof von Laibach. Sein Leben, Wirken und seine Stellung in der Geschichte des Josephinismus (Diss. Wien 1951); *E. Hosp*, Bischof Gregorius Thomas Ziegler. Ein Vorkämpfer gegen den Josephinismus (Linz a. D. 1956); *C. Wolfsgruber*, Christian Anton Kardinal Migazzi (Saulgau 1890); *J. Obersteiner*, Die Bischöfe von Gurk (1072—1822) (Klagenfurt 1969); *H. Feribumer*, Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II. (Linz 1952); *J. B. Lebner*, Beiträge zur Kirchengeschichte des Egerlands: Jahresbericht zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte 13 (1939) 79—211; *G. Prichan*, Über die Beziehungen Österreichs zur katholischen Kirche in Schlesien: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 1 (1926); *W. Sponner*, Kirchenpolitik im Banat von 1717—1778 (phil. Diss. Wien 1941); *G. Prokoptschuk*, Die österreichische Kirchenpolitik in der Westukraine unter der Regierung Maria Theresias von 1772—1780 (phil. Diss. München 1942);

J. Tomko, Die Errichtung der Diözesen Zips, Neusohl und Rosenau (1776) und das königliche Patronatsrecht in Ungarn = Kirche und Recht 8 (Freiburg - Wien - Basel 1968).

Bayern: *M. Spindler*, Handbuch der bayer. Geschichte II (München 1969); *M. Doeberl*, Der Ursprung der Amortisationsgesetzgebung in Bayern. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. In: Forschungen zur Geschichte Bayerns X (München 1902) 186—262; *H. Rall*, Kurbayern in der letzten Epoche der alten Reichsverfassung (1745—1801) (München 1951); *P. Krinner*, Die Quellen des bayerischen Staatskirchenrechts in der Zeit von 1583 bis 1799 (Diss. Würzburg 1907); *J. Weber*, Die Kirchenrechtswissenschaft in Bayern im Zeitalter der Aufklärung (Würzburg 1907); *K. Habenschaden*, Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor: ZSavRGkan 28 (1939) 333—417; *H. Lazik*, Die Entwicklung der geistlichen Gerichtsbarkeit im Kurfürstentum Bayern (jur. Diss. München 1953); *G. Pfeilschifter-Baumeister*, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkungen 1770—1777 (Paderborn 1929); *W. Fichtl*, Das bayerische Bücherzensurkollegium (1769—1797) (phil. Diss. masch. München 1941); *B. Wacher*, Beiträge zur Geschichte der bayerischen Abtswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Benediktinerklöster (München 1930); *E. Krausen*, Am Vorabend der Säkularisation. Die Abtwahl vom 1. Oktober 1801 im Kloster Raitenhaslach: HJ 80 (1961) 160—173; *G. Schwaiger*, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803—1817) (München 1959); *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit. Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jahrhundert (Freiburg 1962); *E. M. Eder*, Beiträge zum Passauer Exemtionsstreit (Diss. masch. Wien 1962); *A. Leidl*, Kardinal Leopold Ernst von Firmian (1708—83) (München 1968); *E. Meissner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711—1787) (Tübingen 1969); *G. Schwaiger*, Pius VI. in München (1782): MThZ (1959) 122—136.

Lothringen und andere Territorien: *P. le Sourd*, La Lorraine, le Barrois, les Trois-Évêchés dans l'histoire de la France et, demain, de l'Europe (Paris 1966); *E. Dursy*, Das Staatskirchenrecht in Elsaß-Lothringen (Straßburg 1876); *R. Folz*, Le concordat germanique et l'élection des évêques de Metz (Metz 1931); *L. Just*, Clemens XI. und der Code Léopold (1701—1710). Die kuriale Politik im Kampf mit dem lothringischen Staatskirchentum zu Beginn des 18. Jahrhunderts (Frankfurt a. M. 1935); *ders.*, Das Staatskirchentum der Herzöge von Lothringen-Bar von 1445—1633: AMrhKG 5 (1953) 223—266; *J. Krisinger*, Die Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz: Düsseldorfer Jahrbuch 47 (1955); *H. Tüchle*, Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733—1737) (Würzburg 1937); *H. Krezdorn*, Das Kirchenpatronat über katholische Pfarreien in Hohenzollern. Geschichte und Rechtsentwicklung: Hohenzollerische Jahreshefte 16 (1956) 5—109; *W. Thoma*, Die Kirchenpolitik der Grafen von Fürstenberg im Zeitalter der Glaubenskämpfe (1520—1660) (Münster 1963).

Der staatskirchenrechtlichen Umwälzung des 18. Jh. wird man mit einer Verurteilung als Übergriff in den geistlichen Bereich oder absolutistischer, auf Staatsallmacht zielende Auswucherung landesfürstlicher Kirchenhoheit kaum gerecht werden können. Auch als Ausfluß des von der Vorstellung vom „Wohlfahrtsstaat" beherrschten aufgeklärten Absolutismus bleibt sie unzureichend charakterisiert. Sicher kam, wie sich am Beispiel der Klosterreduktionen und der josephinischen Caritas deutlich machen ließe, der verstärkten Heranziehung der Kirche zum Dienst am aufgeklärten Wohlfahrtsstaat, bei der Verwirklichung des rationalistischen Postulats „größtmöglicher Glückseligkeit aller", besondere Bedeutung zu. Dabei ging es aber auch um die Verwirklichung von bisher zum Teil vernachlässigten genuinen

Anliegen christlicher Ethik, um eine staatlich gelenkte Ethisierung, um die Hebung der Sittlichkeit, um eine im jansenistisch-aufgeklärten Sinne reformierte, barocken Mißbräuchen entsagende Kirche im Interesse einer besseren diesseitigen Ordnung und des jenseitigen Heils.

Im Reich trat das Problem „Staat und Kirche" weniger in den Beziehungen zwischen dem Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche und dem Kaiser als Schutzherr der Reichskirche hervor als in den Auseinandersetzungen der größeren, zu modernen Staaten aufsteigenden Territorien mit den zuständigen Bischöfen, Nuntiaturen und der römischen Kurie. Die geistlichen Fürstentümer erfuhren infolge der Identität von Bischof und Landesherr, der hier nicht vollziehbaren Integration zum „Staat" und mangelnder Selbstreform, das Problem mehr als „interne Angelegenheit", als episkopalistische Opposition [1] gegen die Nuntiaturen und gegen die römische Kurie, oder als gemäßigte administrative Aufklärung auf den bekannten staatskirchenrechtlichen Kampffeldern der Klosterreform, Feiertagsreduktion, Amortisationsgesetzgebung, des Sponsalienrechts und der Erziehungspolitik [2].

In den katholischen weltlichen Territorien unterschied sich die Entwicklung der Rechtsverhältnisse von Kirche und Staat kaum von der in den protestantischen Staaten. Die Notwendigkeit von Reformen wurde auch hier weitgehend und für viele Bereiche anerkannt. Die Erkenntnis, daß der im Werden begriffene aufgeklärte Wohlfahrtsstaat, wollte er seinen umfassenden Aufgaben gerecht werden, einer erweiterten materiellen Basis bedurfte und mit der traditionellen Bevorzugung und Privilegierung der Kirche brechen mußte, blieb nicht auf kirchenfeindliche Aufklärer beschränkt. Die Verquickung von Geistlichem und Weltlichem hatte im späten 17. Jh. einen Höhepunkt erreicht. Dank weitgehender Privilegierungen und der von der Kirche in gegenreformatorischer Absicht gewährten Unterstützung hatte sich der Aufstieg zum absolutistischen Fürstenstaat vollzogen. Die Kirche blieb auch noch in der Zeit der Aufklärung, vor

[1] Siehe oben S. 477 ff.

[2] Aus der reichen Lit. zu diesen Problemen der geistlichen Fürstentümer vgl. etwa *L. A. Veit*, Emmerich Joseph von Breidbach-Bürresheim und die Verminderung der Feiertage: Festschr. für Sebastian Merkle (1922) 348—369; *H. Illich*, Maßnahmen der Mainzer Erzbischöfe gegen kirchlichen Gütererwerb 1462—1792. Ein Beitrag zur Gesch. der Aufklärungszeit: Mainzer Zschr. 34 (1939) 53—82; *H. W. Jung*, Anselm Franz von Bentzel im Dienst der Kurfürsten von Mainz (Wiesbaden 1966); *J. Mack*, Die Reform- und Aufklärungsbestrebungen im Erzstift Salzburg unter Hieronymus von Colloredo (München 1912); *M. Schmidt*, Die Aufklärung im Fürstbistum Passau (München 1933); *M. Braubach*, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, letzter Kurfürst von Köln und Bischof von Münster; *K. J. Krüger*, Carl Willibald Frh. von Groschlag (phil. Diss. masch. München 1967, Köln 1970); *R. Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich in der Neuzeit. Zugleich ein Beitrag zur archivalischen Erforschung des Problems „Kirche und Staat" (Wiesbaden 1966).

allem in den wirtschaftlichen Not- und Wiederaufbaujahren nach dem Österreichischen Erbfolgekrieg und dem Siebenjährigen Krieg, mit ihrem Besitz, ihren Einkünften ein Reservoir staatlicher Macht. Den katholischen Dynastien bot sie über geistliche Sekundogenituren die Möglichkeit, nachgeborene Söhne zu versorgen, Ansehen und Macht zu steigern, ihre Außen- und Reichspolitik zu fördern. Dem landsässigen und reichsritterlichen Adel sicherte sie in ihren Domkapiteln und Stiftern einen Freiheitsraum gegenüber dem absolutistischen Fürstenstaat. Das Territorium, die Staatwerdung, die Jurisdiktion, die Finanzen und die Wirtschaft blieben überall, für Reformer und Aufklärer störend, durchbrochen durch die Kirche. All dies ließ es den katholischen Fürsten, die sich noch zur Zeit der Aufklärung als Schirmherren der beiden Gesetzestafeln fühlten, geraten erscheinen, die Kirche in staatsegoistischem Interesse, aber auch um der eigenen notwendigen Reformen willen besser kontrollieren zu können. Die beiderseitigen Grenzen sollten aus dem Vernunftrecht und dem vertieften Verständnis der jeweiligen Eigenart und Aufgaben neu bestimmt werden.

Vom Schutz der Kirche (ius advocatiae, sive protectionis) zur Schutzherrschaft oder Bevormundung kraft Aufklärung war es, als die Staaten auf katholischem Boden sich innerlich zu festigen und neue Aufgaben zu übernehmen begannen, kein weiter Schritt. Vielfach konnte dieser Übergang fast als Notwehr der Landesfürsten gegen übertriebene kirchliche Vorstellungen und drückende Kirchenmacht erscheinen[3]. Steuerfreiheit und Lokalimmunität waren geeignet, der Vorstellung von einem Staat im Staate Vorschub zu leisten. Der Besitz der Toten Hand, die große Zahl der Mendikantenklöster, die vielen Feiertage, Prozessionen, Wallfahrten konnten als Ursachen für die geringe Wirtschafts- und Finanzkraft angesehen, damit für die politische Schwäche der katholischen Staaten verantwortlich gemacht, zudem als unvereinbar mit echter Frömmigkeit angegriffen werden.

Zweifellos zielte die als Staatskirchentum und in ihrer spezifisch österreichischen Ausprägung als Josephinismus unzureichend umschriebene, seit der Mitte des 18. Jh. stärker einsetzende Bewegung auf eine Reduzierung der kirchlichen Macht, letztlich auf eine staatliche Kirchenhoheit. Sie war aber in sich weder kirchenfeindlich noch ihrer Natur nach aufklärerisch. Max III. Joseph von Bayern ging relativ weit im Bunde mit der Aufklärung; Joseph II. wollte ihr nur einen bestimmten, genau umgrenzten Raum zuweisen, und Karl Theodor, der sein staatskirchliches Programm im Bunde mit Rom durchsetzte, bekämpfte die Aufklärung mit manchen Maßnahmen. Unbestritten sind nicht wenige Verordnungen des Staatskirchentums aus der zweiten Hälfte des 18. Jh. in geistlichen und weltlichen Staaten auf die Abstellung von Mißständen in der Kirche gerichtet, auf eine Kirchenreform, der vom Staatsegoismus, von jansenistischen, episkopalisti-

[3] *R. Reinhardt*, Verhältnis von Kirche und Staat 173.

schen und reformkatholischen Strömungen — es sei nur an den Einfluß Muratoris erinnert — die Annäherung an das Ideal der Ecclesia primitiva als Ziel vorgezeichnet war.

Der Josephinismus hebt sich scharf ab von dem älteren bis ins Spätmittelalter zurückreichenden, seit dem 16. Jh. deutlicher hervortretenden österreichischen Staatskirchentum. Er ist „ein — in sich selbst unausgeglichener — ‚Ausgleich' disparater Spannungsmomente" und entstand „durch die wechselseitige Durchdringung aller zur Regierungszeit Maria Theresias wirksamen, den Barockkatholizismus nicht vorbehaltlos unterstützenden Bewegungen und Tendenzen" [4].

Theresianismus und Josephinismus

Eine annähernd genaue Begriffsbestimmung des Josephinismus stößt einmal wegen seiner durch die Verschiedenheit der Habsburger Länder, ihrer Herrscher und der maßgeblichen Persönlichkeiten bedingten Variationsbreite, zum anderen wegen des Zusammenwirkens disparater Entwicklungsreihen bei seiner Ausformung auf beträchtliche Schwierigkeiten. Während E. Winter, beschränkt auf das dem Protestantismus nahestehende Böhmen sowie Mähren, den Josephinismus provozierend als Reformkatholizismus und als Ergebnis bürgerlichen Denkens im werdenden Nationalstaat herausstellt, ihn auch, das harte Staatskirchentum verharmlosend, als „Versuch einer grundlegenden Reform der römisch-katholischen Kirche im Sinne der Urkirche" [5] zu deuten sich bemüht, wertet ihn F. Maaß in einer verengten kirchenrechtlichen Betrachtung als aufgeklärtes österreichisches Staatskirchentum [6]. Nicht in der Kirchenreform, sondern in der Allmacht des Staates sei das letzte Ziel des Josephinismus zu sehen. Valjavec dagegen will den Josephinismus verstehen als geistig-geistlich-politisch-wirtschaftliches Gesamtphänomen, das Österreichs Geschichte weniger im 18. als im frühen 19. Jh. bestimmt habe und am typischsten nicht während der Regierung Josephs II. in Erscheinung getreten sei. Der Josephinismus sei das Ergebnis von Bestrebungen, einen Ausgleich herbeizuführen zwischen den Anschauungen der vorausgehenden Zeit auf politischem und kirchlich-kulturellem Gebiet auf der einen und dem Geist der Aufklärung auf

[4] *P. F. Barton*, Ignatius Aurelius Fessler. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung (Wien - Graz - Köln 1969) 36. Über die Ursprünge des Josephinismus vgl. auch *P. Bernard*, The Origins of Josephinism: Two Studies (Colorado Springs 1964).

[5] *E. Winter*, Der Josephinismus u. seine Geschichte (Brünn - München - Wien 1943) VII; *ders.*, Der Josephinismus. Die Gesch. des österreichischen Reformkatholizismus (Berlin 1962) 7. Gegen Winter vgl. *Sissulak*, Das Christentum des Josephinismus 89; *Maaß* I, S. XIX.

[6] *Maaß* I, 71—73; *F. Maaß*, Frühjosephinismus 8.

der anderen Seite[7]. Kann veranschlagt die Bedeutung der kirchenpolitischen Reformen gering, hebt aber die totalitären Züge und die nationale Komponente im Josephinismus hervor[8]. „Die Liquidierung des staatlich-kirchlichen Machtbereichs" stellt nach Rieser das Mittel dar, den Endzweck des Josephinismus, „die Staatsallmacht", zu erreichen[9]. Der Josephinismus wird darüber hinaus als „latenter Abstieg von der Offenbarungsreligion zur Naturreligion" gewertet[10]. Nicht nach vorne in die Zukunft gerichtet, sondern im Grunde „Reaktion" ist nach Reinhardt der Josephinismus. Er wollte die Herrschaft über eine Kirche, die sich längst, wenigstens in Anspruch und Doktrin, emanzipiert hatte. Er wollte Bereiche wieder zusammenkitten, die auseinandergefallen waren[11].

Seine engere Vorgeschichte hat der Josephinismus, zu dessen Wegbereitern auch der „ultrakatholische"[12] Ferdinand II. gerechnet wird, im staatskirchlichen System Maria Theresias. Die impulsive, ehrgeizige Tochter des frommen, intoleranten Karl VI., der in Schlesien die Rekatholisierung gefördert, in Kärnten und Steiermark der wieder aufkommenden Ketzerei gewehrt, aber gegen die römische Kurie den harten, staatskirchlichen Kurs der Bourbonen zu steuern versucht hatte, steht in der Tradition zerbrechender habsburgischer Barockfrömmigkeit und antikurialistischer Vorstellungen[13], von denen selbst Jesuiten am Wiener Hof des 17. Jh. nicht frei gewesen sind. Typische Züge barocker Frömmigkeit treten bei ihrem Gemahl, Franz Stephan von Lothringen, der in der Ehe der religiös-geistig führende Teil gewesen zu sein scheint[14], kaum hervor. Maria Theresia selbst zeigt sich in ihrer Witwenzeit (seit 1765) der asketischen Art des Jansenismus und reformkatholischen Tendenzen nicht verschlossen. Wie der Ausgleich zwischen frommer Rechtgläubigkeit und neuem aufklärerischem Staatskirchentum zu finden sei, hat der Hofrat Heinke, einer der bedeutendsten Vertreter des Josephinismus, gezeigt: „Dem Fürsten ist seine Gewalt von Gott allein vertraut, mit welcher das Schutzrecht der Religion und Kirche so unzertrennlich verbunden ist, daß er sich dieser Schuldigkeit niemals entäußern darf, denn nicht ohne Ursache ist ihm von Gott dieses Recht verlie-

[7] *Valjavec*, Der Josephinismus[2], 7.

[8] *Kann*, Kanzel und Katheder 136.

[9] *H. Rieser*, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben (Wien 1963) 81.

[10] Ebd. 77.

[11] *R. Reinhardt*, Verhältnis von Kirche und Staat 178.

[12] *A. v. Luschin*, Grundriß der österreichischen Reichsgeschichte ([2]1918) 264; *H. v. Srbik*, Wallensteins Ende (Salzburg [2]1952) 116.

[13] *F. Maaß*, Frühjosephinismus 13 unterstreicht, daß sie „keine tiefere theologische Bildung besaß und außerdem noch einen papstfeindlichen Geschichtsunterricht in ihrer Jugend erhalten hatte". — Zur „Pietas Austriaca" vgl. *A. Coreth* (Wien 1959).

[14] *A. Wandruszka*, Die Religiosität Franz Stephans von Lothringen. Ein Beitrag zur Gesch. der „Pietas Austriaca" und zur Vorgeschichte des Josephinismus in Österreich: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 12 (1959) 172.

hen worden. Er beschirmet aber das Heiligtum des Herrn am kräftigsten, wenn er selber dasjenige abstellt, was an sich selbst den Anlaß zu unheilbaren Wunden für den seligmachenden Glauben geben kann und wirklich gegeben hat."

Die Verschärfung des österreichischen Staatskirchentums, das auch unter Maria Theresia und Joseph II. nach wie vor kirchlich zu sein vorgibt, darf zu einem Teil auf die wirtschaftlich-politische Notlage nach dem Erbfolgekrieg und den Schlesischen Kriegen zurückgeführt werden. Als Mitbegründer des „Theresianismus" galten schon den Zeitgenossen die „Großen Vier" in Wien: der ungestüme, von jansenistischen Reformvorstellungen und Jesuitenhaß geprägte, persönlich sehr fromme Leibarzt der Kaiserin, Gerard van Swieten, der als Bücherzensor die Freigabe des Febronius erreichte und die Universitätsreform in die Wege leitete; dann der ebenfalls zum Jansenismus neigende Beichtvater der Kaiserin, Ignaz Müller, Propst der Augustinerchorherren von St. Dorothea, sowie der Naturrechtler Karl Anton von Martini, der nicht zuletzt als Gegner der Folter sich einen Namen gemacht hat, und Ambros von Stock, Domherr von St. Stephan und später Weihbischof. Als eigentlich treibende Kraft der theresianischen Reformen und Schöpfer des neuen, auf den Grundsätzen des Vernunftrechts aufbauenden staatskirchlichen Systems wird der an Voltaire orientierte Freigeist und kühle Machtpolitiker Wenzel Anton Graf (seit 1764 Reichsfürst) von Kaunitz-Rietberg, unterstützt von dem Hofrat Franz Joseph Ritter von Heinke, angesehen. Kaunitz' Programm, die Länder der Habsburgermonarchie zu einem absolutistisch-modernen Staat umzugestalten, diesem die Kirche dienstbar zu machen, enthält die Grundzüge des „Theresianismus" und „Josephinismus", dessen radikalste Äußerungen er indessen abgelehnt hat. Dennoch geht der Vorschlag, den Josephinismus in „Kaunitzianismus" umzubenennen[15], von einer Überschätzung seines Einflusses und der falschen Vorstellung aus, dieses staatskirchliche System könne auf eine große Persönlichkeit reduziert werden.

Als Experimentierfeld für das neue staatskirchliche System ergab sich für Kaunitz die österreichische Lombardei. 1765 wurde in Mailand die Giunta Economale als oberste Instanz für kirchliche Angelegenheiten eingerichtet. Der mailändische Statthalter Karl Graf von Firmian war durch seinen Aufenthalt an der Ritterakademie Ettal und über den Salzburger Muratorikreis mit reformkatholischen Vorstellungen bereits vertraut. Nach spanischem, venezianischem und sizilischem Vorbild wurde, als es wegen der Besetzung der Bischofsstühle von Como und Mantua durch Clemens XIII. zu Differenzen gekommen war, in der Lombardei das Plazet eingeführt. Dann sollten im staatskirchlichen Sinne die Fragen der Kirchengüter, der Besteuerung des Klerus, der kirchlichen Zensur und der Beschränkung der Autorität der

[15] *Ellemunter*, Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus 179.

Ordensoberen gelöst werden. Die Unterdrückung kleinerer Ordensgemeinschaften, die verschiedentlich von den Mönchen selbst gewünscht wurde, begann 1769 nach Kompromissen mit dem Papst. Die Exkommunikation des Herzogs Ferdinand von Parma (30. 1. 1768), des künftigen Schwiegersohnes der Kaiserin, gab den staatskirchlichen Bestrebungen in der Habsburgermonarchie Auftrieb. 1771 schränkte Maria Theresia, nachdem sie bereits 1750 einer Hofkommission die Überwachung der finanziellen Verwaltung aller kirchlichen Einrichtungen zur Aufgabe gemacht hatte, mit einem Amortisationsgesetz das Vermögen der Toten Hand radikal ein. Der Reform des Ordensklerus sollten Verordnungen über die Ablegung der feierlichen Gelübde nicht vor dem 24. Lebensjahr, über das Terminieren, den Aufenthalt von Regularen außerhalb ihrer Klöster, die Abschaffung der Klosterkerker dienen. Unter dem Einfluß reformkatholischer und aufklärerischer Vorstellungen ging Maria Theresia gegen den Gebrauch des Exorzismus und gegen die Prozessionen vor. Die mit päpstlichem Einverständnis durchgeführte Reduktion der kirchlichen Feiertage war nach der Meinung des von der Kaiserin sehr geschätzten Kanonisten P. J. von Riegger ein ausgezeichnetes Mittel, die Frömmigkeit zu fördern, dem Müßiggang zu steuern, billige Achtung für das Nützliche und verdiente Geringschätzung unnützer Beschäftigung zu bewirken.

Grundsätzlich nahm bereits Maria Theresia alle Iura circa sacra in Anspruch, so daß sich das „theresianische" Staatskirchentum vom „Josephinismus" nur durch Nuancen und den stärkeren Einfluß der Aufklärung unterscheidet. Von einer ungebrochen kirchlich-katholischen Haltung Maria Theresias wird man nicht mehr sprechen können, sie vielmehr als „Mutter des Josephinismus" [16] ansehen müssen. Als oberster Schutzherr und Kirchenvogt hat Joseph II., unterstützt von Kaunitz, Joseph von Sonnenfels, Marc Anton Wittola, Abt Rautenstrauch, der 1774 den Plan für die philosophisch-theologischen Studien vorlegte, schon während seiner Mitregierung den Anspruch auf vollständige Unterwerfung der Kirche unter sein staatskirchenrechtlich-aufklärerisches Programm erhoben und während seiner Selbstregierung mit oft despotischen und kleinlichen Maßnahmen [17] durchzusetzen versucht. Mehr als 6000 Dekrete wurden in einem Jahrzehnt erlassen mit dem Ziel, jedes Mitspracherecht der Kirche in gemischten Dingen auszuschalten, die Kirche auf Sakramentenverwaltung, innerkirchliche Fragen und auf eine dienende Funktion im aufgeklärten Wohlfahrtsstaat zu beschränken. Nach Sonnenfels ist die Kirche eine Polizeianstalt, die den Zielen des Staates dienen müsse bis zu dem Zeitpunkt, wo die Aufklärung des Volkes ihren Ersatz durch die weltliche Polizei erlauben mag. Als Triumph der Aufklärung

[16] *F. Maaß*, Vorbereitung und Anfänge des Josephinismus 297.

[17] Verordnungen über den Gottesdienst schrieben die Zahl der Kerzen, die Länge der Predigten vor. Mehr als drei Altäre sollten in keiner Kirche sein. Diese kleinliche Einmischung hat Joseph II. den Spottnamen „Bruder Sakristan" eingetragen.

wurde die von Clemens XIII. unter dem Druck der bourbonischen Höfe ausgesprochene Aufhebung der Gesellschaft Jesu (21. 7. 1773) gefeiert. Der Heranbildung eines neuen Pfarrerstandes nach dem Ideal des „pastor bonus" sollten die „Generalseminarien" dienen (1783), deren Einrichtung dem Abt Rautenstrauch anvertraut war. Das gesamte kirchliche Vermögen wollte Joseph II. als ein „für das Beste des Seelenheils und der Natur bestimmtes Patrimonium" ansehen, „wovon die geistlichen Individuen und Gemeinden nur für die standesmäßige Nothdurft Fruchtnießer sind und die sichere Verwendung des Überflusses für ersterwähnte Hauptbestimmung dem Landesherrn als oberstem Kirchenvogt und Wächter der Canones gebührt".

Die Beurteilung des Josephinismus ist vielfach geradezu von seiner Kloster- und Ordensfeindschaft bestimmt gewesen und verschiedentlich auch heute noch mitbestimmt. Einseitig werden muß das Bild, wenn der „Klosterfreundlichkeit" des Barock die monachomachische Tendenz der Aufklärung entgegengesetzt oder die Klosterreduktion nur aus den sicher vorhandenen, meist aber in der zeitgenössischen Publizistik tendenziös übertriebenen Mißständen begründet wird. Der Erlaß vom 29. November 1781 hat die Aufhebung aller Klöster beschaulicher Orden, die weder caritative noch pädagogische oder seelsorgerische Aufgaben erfüllten, in die Wege geleitet, da sie nach der maßgeblichen Meinung von Kaunitz „zur Beförderung des Besten des Nebenmenschen unfähig, folglich für die bürgerliche Gesellschaft unnütz waren". Die Klosterreduktionen wurden in der Folgezeit auch auf nichtbeschauliche Orden ausgedehnt. Unermeßlich waren dabei die Verluste an Kulturgütern, zweifellos beträchtlich der Schaden für die Wissenschaft und sicher recht groß die finanziellen Einbußen. Die eingezogenen Klostergüter sollten einem „Religionsfonds" für kirchliche, caritative und schulische Zwecke zugeleitet werden. Das ist indessen nur zum Teil geschehen. Klosteraufhebung und Pfarregulierung sind schon von der finanziellen Seite her „kausal innigst verbunden" [18], doch bleibt umstritten, ob die schädlichen Wirkungen der Klosteraufhebungen auf Seelsorge und religiöses Leben mit der Errichtung neuer Pfarreien aus dem Religionsfonds und der Intensivierung der Pfarrseelsorge nach jansenistisch-reformkatholischem Wunsch aufgefangen werden konnten, zumal die Pfarre zunehmend in dem staatskirchlichen System Verwaltungsaufgaben übernehmen mußte „bis zur Gesundheits- und Veterinärpolizei" [19]. Für die Finanzpolitik, die eine Haupttriebfeder auch der Klosteraufhebungen gewesen ist, scheint der Ertrag nicht den Erwartungen entsprochen zu haben. Aufgehoben wurden 1783 die zahlreichen z. T. mit dem Zunftwesen eng verbundenen Bruderschaften, deren Brauchtum und Privatfrömmigkeit als „abergläubisch und fanatisch",

[18] *G. Winner*, Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien (Wien-München 1967) 147.
[19] Ebd. 70.

sich mit reformkatholischen Vorstellungen nicht verbinden ließ. Sie sollten mit „allen kirchlichen Privilegien, Indulgenzien und Gnaden" zu einer neuen „Einzigen charitativen Vereinigung" verschmolzen werden, deren Aufgabe es war, der sozialen Misere der Zeit zu steuern.

Die Diözesanregulierung Josephs II. wurzelt in der alten staatskirchlichen Forderung nach Gleichsetzung von Diözesan- und Landesgrenzen, in wirtschaftlichen und religiösen Motiven. Die zweifelsohne reformbedürftige Bistumsorganisation der Erblande sollte von auswärtigen, fremdländischen Ordinarien unabhängig gemacht, die Herauslösung Österreichs aus dem Reich auf diesem Gebiet nachvollzogen und eine zweckmäßige Neueinteilung der bestehenden inländischen Bistumssprengel durchgeführt werden. Die Neuumschreibung der Diözesen war ein weiterer Schritt zur Unterwerfung der Kirche unter den Staat, aber doch eine Reformmaßnahme, von der, zum mindesten der inländische Episkopat, sich eine Intensivierung der Seelsorge, „größtmögliche Freistellung von Rom und im Einzelfall eine Vergrößerung der Diözese" [20] versprechen durfte. Für die betroffenen Fürstbischöfe mußte die Diözesanregulierung einen Angriff auf die Verfassung der Reichskirche darstellen und als Verletzung ihrer „Libertät" auch politische Konsequenzen haben. Die Diözesanregulierung verstieß gegen das Reichsrecht, gegen jedes Herkommen, sie lief auf eine Umstürzung der Reichskirchenverfassung hinaus. In Rom traf sie auf Widerstand; die Reaktion der betroffenen Reichsbischöfe reichte von schwächlichen Gegenvorstellungen über energische Proteste, die beim Reichstag Rückhalt fanden, bis zur Annäherung an den Fürstenbund. Der Mainzer Metropolit und Erzkanzler Friedrich Karl von Erthal dachte auf Grund der Klagen seiner oberdeutschen Suffragane als „erster Erzbischof und Primas der deutschen Kirche" an eine gemeinsame Aktion des Reichsepiskopats, „um die so innigst miteinander verwebte Reichs- und Kirchenverfassung bei ihrem zeitherigen Zustand zu erhalten".

Für Tirol, Ober- und Niederösterreich nahm Joseph unmittelbar nach dem Beginn seiner Selbstregierung die Neuordnung der Diözesen in Angriff. Von der Diözese Passau wurde nach dem Tod des Bischofs Leopold Ernst Kardinal von Firmian (13. 2. 1783) der österreichische Teil abgetrennt und auf das neugeschaffene Bistum Linz und das ehemalige Bistum Wiener Neustadt, das nach St. Pölten transferiert wurde, verteilt. Eine Behandlung des Passauer Konflikts am Reichstag unterblieb, da das hauptsächlich aus österreichischen Adeligen bestehende Domkapitel vor diesem Schritt zurückschreckte und der neue Fürstbischof Graf Auersperg sich mit der Rückgabe

[20] *Aretin*, Heiliges Römisches Reich I 138; ebd. 139: „Von dem eigenen Episkopat, der sich von dem energischen Kaiser Schutz gegen Rom versprach und überzeugt war, daß die kaiserlichen Reformen zum Segen der Seelsorge ausfallen würden, wurde Joseph beflügelt." *Kuřej* 26 betont, daß mit „Rücksicht auf den österreichischen, zumal den innerösterreichischen Klerus für Joseph II. das Reformwerk kein Wagnis" darstellte.

der beschlagnahmten passauischen Güter begnügte. Den Erzbischof von Salzburg, Colloredo, zwang Joseph II. (19. 4. 1786), auf seine Diözesanrechte in der Steiermark und in Kärnten zu verzichten; Salzburg behielt jedoch die Diözesanrechte in Tirol sowie die Metropolitan-, Konfirmations- und Konsekrationsrechte für die vergrößerten Bistümer Seckau, Lavant, Gurk und für das neuerrichtete, kurzlebige Bistum Leoben, die Nominationsrechte jedoch nur für die drei ersten Bistümer, da dem Kaiser, der Leoben dotierte, dort das Ernennungsrecht vorbehalten blieb[20a]. Den Tod des Regensburger Fürstbischofs Anton Ignaz von Fugger (15. 2. 1787)[21] nutzte Joseph II. „nach altem Rezept" [22] aus, um während der Sedisvakanz von der Diözese Regensburg den Bezirk von Eger abzutrennen und dem Erzbistum Prag anzugliedern (6. 3. 1787). Gegen die Lostrennung des Egerlandes — es war verpfändetes Reichslehen und hatte niemals zur Krone Böhmen gehört — suchte der 1787 neugewählte Fürstbischof von Regensburg, Max Prokop von Törring-Tettenbach, beim Reichserzkanzler in Mainz sowie in Rom um Hilfe nach. Mit der Einsetzung eines bischöflichen Kommissars für den Bezirk Eger fand sich Joseph II. schließlich 1789 ab, und sein Tod (1790) verzögerte die endgültige Abtrennung dieses Bezirks bis nach dem Untergang des Reiches (1807—18). Wenig Aufsehen erregte die Abtrennung der in der Steiermark gelegenen Bezirke von Freising sowie der in die österreichischen Niederlande hineinragenden Diözesanteile von Lüttich. Eine Regulierung der Grenzen gegenüber Trier unterblieb aus politischen Rücksichten, so scharf Joseph II. auch hier die Rechte des verwandten Erzbischofs Clemens Wenzeslaus beschnitt. Die eigentümlichen Vorschläge für eine Angleichung der Bistumsgrenzen an die Landesgrenzen in Schlesien — der österreichische Teil der Breslauer Diözese sollte abgetrennt werden im Austausch gegen den Verzicht von Prag und Olmütz auf ihre preußischen Anteile — zerschlugen sich an der ablehnenden Haltung Berlins. Erfolglos blieben auch die Bemühungen um eine Regelung der Diözesangrenzen von Augsburg, Chur und Konstanz. Nicht verwirklicht werden konnten die Pläne, ein landeseigenes Bistum Bregenz zu schaffen [23] oder die Fürstabtei St. Blasien zum Bistum für Vorderösterreich zu erheben. Die An-

[20a] Österreich hatte damit den Vorteil, „ohne Beispiel anderer Staaten, vier unabhängige eigene Bischöfe und Bistümer zu besitzen, die in Ansehung aller etwa erforderlichen Bistumsveränderungen, Translation der Sitze, Bestätigung und Weihe der Bischöfe und aller übrigen hierarchischen Einrichtungen vom Salzburger Metropoliten nach Wunsch und Absicht des Staates abhängig waren und nicht von Rom". *Kušej* 175 ff; *Seidenschnur* 280.

[21] *E. Meissner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711—87) (Tübingen 1969) 268.

[22] *Aretin* I 145.

[23] *G. Karlinger - C. Holböck*, Die Vorarlberger Bistumsfrage. Geschichtliche Entwicklung und kirchenrechtliche Bedeutung (Köln 1963). Vgl. auch *F. Dörrer*, Bistumsfragen Tirols nach der Grenzziehung von 1918 (Innsbruck 1955); *ders.*, Der Wandel der Diözesaneinteilung Tirols und Vorarlbergs: Tiroler Heimat, Jb. f. Gesch. und Volkskunde 17 (1953) 41—74.

teile der venezianischen Bistümer Udine und Pola konnten indessen beseitigt, die Diözesangrenzen in Böhmen, Mähren und Galizien neu umschrieben werden.

Die Bischöfe der von Joseph II. neu errichteten Diözesen waren „in einem gewissen Sinn landesfürstliche Beamte und eng mit der josephinischen Staatsauffassung und Kirchenpolitik verbunden" (Hugo Hantsch). Noch heute erinnern die Initialen auf dem Brustkreuz der Domkapitulare von Linz und St. Pölten an den staatskirchlichen Ursprung dieser Diözesen. Mit der Diözesanregulierung Josephs II. wurde eine letzte Verbindung zwischen Österreich und dem Reich zerrissen, das Ansehen des Kaisers in den geistlichen Territorien, ja im katholischen Europa schwer geschädigt, so daß König Peter III. von Portugal „öffentliche Gebetsstunden für den vom Teufel verblendeten Kaiser" [24] einrichten ließ.

Während Maria Theresia aus religiösen und politischen Gründen die freie Religionsausübung ablehnte und in der katholischen Kirche ein einigendes Band der Monarchia Austriaca sah, begann sich in der zweiten Hälfte des 18. Jh. unter dem Einfluß der Aufklärung, politischer und wirtschaftlicher Erwägungen in verschiedenen deutschen Territorien die Entwicklung auf eine Toleranz-Gesetzgebung zu verstärken, die keine Rücksicht mehr auf das geltende Reichsrecht [25] nehmen wollte.

Das von Vorstellungen des Staatsrechtlers Martini [26] und des Hofrats Beck beeinflußte Toleranzpatent Josephs II. (13. 10. 1781) gewährte den Augsburgischen und Helvetischen Religionsverwandten (Lutheranern und Reformierten) sowie den nichtunierten Griechen ohne Rücksicht auf den bisherigen Rechtsstand ein ihrer Religion gemäßes Privatexercitium und gewisse bürgerliche Rechte, die auf beschränkte bürgerliche Gleichberechtigung mit den Katholiken hinausliefen [27]. Soweit die Nichtkatholischen bereits im Besitz der öffentlichen Religionsausübung waren, sollte es damit sein Bewenden haben. Die Vorzugsstellung der römisch-katholischen Kirche

[24] *Aretin* I 147.

[25] IPO Art. VII § 2. Gegen das Reichsrecht verstieß z. B. die Toleranzgesetzgebung in Österreich, da die nichtunierten Griechen als geduldete Religionsgemeinschaft anerkannt wurden. Zur Toleranzgesetzgebung Josephs II. zuletzt: *Ch. H. O'Brien*, Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A study of the enlightenment among catholics in Austria (Philadelphia 1969).

[26] Karl Anton Frh. von Martini, der zwar nicht wie Christian August Frh. von Beck als Lehrer Josephs II. in Frage kommt, kannte eine den Eingriffen des Fürsten entzogene Gewissensfreiheit, aber auch den Unterschied zwischen der wahren und herrschenden Religion einerseits und der falschen und nur geduldeten Religion andererseits, zwischen öffentlichem Gottesdienst und privater Religionsübung. Beck steht in seinem Natur- und Völkerrecht auf dem Boden der Toleranz, ohne im einzelnen etwas über die rechtliche Gestaltung der Toleranz zu sagen.

[27] *G. Frank*, Das Toleranz-Patent Kaiser Josephs II. (Wien 1882) 37; *G. Mecenseffy*, Gesch. des Protestantismus in Österreich (Graz 1956) 208.

— grundsätzlich hatte nur sie das öffentliche Religionsexercitium — sollte durch das Religionspatent nicht beeinträchtigt werden, nichtkatholische Gotteshäuser weder Turm, Geläut noch Zugang von der Hauptstraße haben dürfen und die Stolgebühren dem zuständigen Pfarrer vorbehalten bleiben. Über die zugelassenen Religionsgemeinschaften hinaus wurden Sekten und Deisten nicht toleriert, die Emanzipation der Juden trotz der Abneigung des Kaisers gegen sie in die Wege geleitet [28].

Das Toleranzpatent Josephs II. machte bald, trotz der Einwände von seiten der Kurie und der Nuntiaturen [29], in den geistlichen Territorien des Reiches Schule, im Fürsterzbistum Salzburg unter dem aufgeklärten Hieronymus Colloredo, in Kurköln unter dem jüngsten Bruder des Kaisers, Max Franz, und in Kurtrier unter Clemens Wenzeslaus von Sachsen, ohne daß dadurch die dominierende Stellung der katholischen Kirche eingeschränkt oder einer religiösen Indifferenz der Weg geebnet worden wäre.

Die hektischen, oft rücksichtslosen Reformen, die kleinlichen Eingriffe in kirchliches Leben und volksfrommes Brauchtum, die „unerträgliche Bevormundung" (H. Tüchle) der Kirche durch den Staat haben den Josephinismus trotz der Abstellung mancher Mißstände und der Einführung begrüßenswerter Neuerungen schließlich als Reformbewegung unglaubwürdig gemacht und die Fundamente lebendigen Glaubens in einer auch für den Staat bedrohlichen Weise erschüttert.

Wirkungslos blieben die Vorstellungen der Kurie, der Wiener Nuntien Giuseppe Garampi und G. B. Caprara gegen das josephinische Staatskirchentum. Nur unbedeutende, mehr aus Höflichkeit denn aus einer Verständigung über die wesentlichen Probleme gemachte Konzessionen brachte die „apostolische" Reise Pius' VI. nach Wien (1782) ein, wo zunächst in konzilianter Form, aber unverbindlich über das Toleranzpatent, die Aufhebung der Bullen „In coena Domini" und „Unigenitus", dann mit wachsender Entfremdung zwischen Kaiser und Papst über fast alle kirchenpolitischen Fragen gesprochen wurde. Ein offener Bruch wurde nur durch den fast überfallartigen, genau berechneten Gegenbesuch Josephs II. in Rom (Dezember 1783) vermieden. Ein weiteres Ergebnis des Rombesuchs war das Konkordat (20. 1. 1784) über das bisher vom Heiligen Stuhl ausgeübte Besetzungsrecht in den Herzogtümern Mailand und Mantua.

An die Spitze der insgesamt schwachen kirchlichen Opposition gegen den

[28] Unterm 2. 1. 1782 wurde die Leibmaut für fremde Juden aufgehoben, am 29. 3. 1788 die Kleiderordnungen in Galizien abgeschafft. Ferner erhielten die Juden das Recht, ein Handwerk zu lernen, die Universität zu besuchen, Fabriken zu eröffnen. Patente schrieben „die zum Gebrauch der iüdischen Nazion" fortan gestatteten Männer- und Frauennamen vor.

[29] *H. Stevens*, Toleranzbestrebungen im Rheinland während der Zeit der Aufklärung (Diss. Bonn 1938); *H. Raab*, Die Finalrelation des Kölner Nuntius Carlo Bellisomi: RQ 51 (1956) 88 f 114 f.

Josephinismus in den Erbländern trat der Erzbischof von Wien, Kardinal Christoph Anton Migazzi. In Ungarn, wo man „keinen aufgeklärten Despotismus, sondern eine aristokratische Monarchie wünschte“ [30], war der Primas Kardinal Josef Batthyány von Gran ein konsequenter Gegner des Staatskirchentums. Nach dem wenig ruhmreichen Türkenfeldzug kam es in dem Königreich zu offenem Widerstand, und Joseph II. widerrief bis auf das Toleranzpatent seine Reformmaßnahmen. Aus dem Reich meldeten die Kurfürst-Erzbischöfe von Köln und Trier ihre Bedenken gegen manche Reformen an [31]. Auf die heftigste Opposition trafen jedoch das josephinische Staatskirchentum und das zentralistisch-bürokratische System bei dem Klerus der österreichischen Niederlande, an der Spitze der Erzbischof von Mecheln Johann Heinrich Ferdinand Graf von Franckenberg, und bei den Städten und Ständen dieser Provinz. Als Joseph II. die Joyeuse Entrée aufhob, brach die österreichische Herrschaft bis auf das Gebiet um Luxemburg in der brabantischen Revolution zusammen [32].

Mit dem „physisch-psychischen und moralischen Verfall des vereinsamten und verbitterten Kaisers“ [33] und dem Regierungsantritt seines nicht weniger staatskirchlich gesinnten, jedoch bedächtigeren Bruders Leopold II. setzte eine Milderung des josephinischen Systems ein. Die in der Wiederherstellung von einigen Stiftern und Klöstern und der Änderung der bisherigen Gottesdienstordnung sich abzeichnende Lockerung darf allerdings nicht als Abbau des Staatskirchentums verstanden werden, sondern als Beitrag zur Friedensherstellung, ging doch letztlich das staatskirchliche Programm Leopolds weit über die Reformen seines älteren Bruders hinaus. Zu einem Abbau des Staatskirchentums konnte es wegen des Widerstandes der noch ganz vom josephinischen Geist beherrschten Bürokratie auch in der Folgezeit nicht kommen. Selbst nach 1815, als mit der Wiener Romantik und kirchlichen Restauration um Friedrich Schlegel, Adam Müller, Zacharias Werner, Clemens Maria Hofbauer eine Gegenbewegung gegen Aufklärung und Josephinismus einsetzte, blieb es bei einem Anlauf zu ihrer Überwindung. Der Josephinismus stellte, nach der Julirevolution weltanschaulich und politisch radikalisiert, dann langsam schwächer werdend, bis 1859 eine bestimmende Kraft der österreichischen Geschichte dar [34]. Seine Nachwirkungen sind noch in der Gegenwart auf vielen Gebieten präsent.

[30] *H. L. Mikoletzky*, Österreich. Das große 18. Jh. Von Leopold I. bis Leopold II. (Wien 1967) 367.

[31] *G. Mohnike*, Briefwechsel zwischen Kaiser Joseph II. und Clemens Wenzel, Churfürsten von Trier: ZHTh 4 (Leipzig 1834) 241—290.

[32] *H. Stradal*, Die brabantische Revolution des Jahres 1789 aus Wiener Sicht: Anciens Pays et Assemblées d'État 47 (Brüssel 1968) 273—317.

[33] *A. Wandruszka*, Leopold II., II 97.

[34] *E. Winter*, Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im österreichischen Vormärz (Wien 1968).

Das Staatskirchentum in Kurbayern

Der Übergang von der zur Zeit der Gegenreformation und des konfessionellen Absolutismus oft rigoros gehandhabten, durch die Tradition verfestigten Kirchenhoheit der Bavaria Sacra zum Staatskirchentum aufgeklärter Prägung wurde seit der Mitte des 18. Jh. in die Wege geleitet. Zwar trat Kurfürst Max III. Joseph (1745/77) noch wie seine Vorgänger „als katholischer Landesherr an vielen Tagen des Jahres vor die Öffentlichkeit seines Volkes“ [35] und hielt an der ausschließlichen Katholizität des Landes fest, doch wurde unter ihm das Staatskirchentum in Theorie und Praxis schärfer, für fromme Rechtgläubigkeit ärgerlicher. Die katholischen Territorien des Reiches hat die Aufklärung später, der Rationalismus im allgemeinen weniger erfaßt als die protestantischen Territorien. Von der Aufklärung haben die älteren staatskirchenrechtlichen Bestrebungen insgesamt keine völlige Umbildung, sondern nur neue Akzente und eine als religiösen Substanzverlust mißverstandene, aus dem Vernunftrecht, weniger aus der Geschichte, vor allem aber aus der Idee von dem umfassenden aufgeklärten Wohlfahrtsstaat abgeleitete Begründung erfahren.

Die Kernfrage der bayerischen Kirchenpolitik blieb vom 16. bis zum 19. Jh. die Lösung des bayerischen Staatsgebiets aus der alten, reichsverfassungsmäßig garantierten Diözesan- und Metropolitanordnung. Das Säkularisationsprojekt unter Karl VII., das mit einem Schlage in dieser Kernfrage eine Entscheidung hätte bringen und den Weg zu einer Neuordnung freigeben können, konnte nicht verwirklicht werden [36]. Bemühungen um die Errichtung eigener Landesbistümer scheiterten.

Eine maßvolle, von der Würzburger Kanonistenschule Barthels, den Auffassungen Christian Wolffs (1679—1754) und Christian Thomasius' (1655 bis 1728) bestimmte Aufklärung begann unter dem Einfluß Johann Adam von Ickstatts [37] (1702—66), der 1741 als Erzieher des späteren Kurfürsten Max III. Joseph von Würzburg nach München berufen wurde und 1746 an der Landesuniversität Ingolstadt den ersten Lehrstuhl der Juristischen Fakultät und das Amt des Universitätsdirektors übernahm. Ickstatts Schüler Johann Georg von Lori, wie sein Lehrer ein entschiedener Gegner der Jesuiten [38], setzte die Entwicklung fort und legte den Grund für die „Chur-

[35] *Rall*, Kurbayern 255.

[36] Siehe u. S. 539.

[37] *A. Kluckhohn*, Der Freiherr von Ickstatt und das Unterrichtswesen in Bayern unter dem Churfürsten Maximilian Joseph (München 1869); *M. Spindler*, Electoralis Academiae Primordia (München 1959) Reg.; *L. Hammermayer*, Gründungs- und Frühgeschichte der Bayerischen Akademie (Kallmünz 1959) Reg.

[38] *R. v. Dülmen*, Antijesuitismus und Aufklärung in Deutschland: HJ 89 (1969) 52—80. — Für den Antijesuitismus des reichskirchlichen Klerus, insbesondere der Kanonisten der Barthel-Schule, vgl. *H. Raab*, Georg Christoph Neller und Febronius: AMrhKG 11 (1959) 186 ff.

bayerische Akademie“ [39]. Die staatskirchliche Reform und neue Begründung der Iura circa sacra, auf die nicht zuletzt die wirtschaftliche und politische Notsituation nach dem Österreichischen Erbfolgekrieg und zur Zeit des Siebenjährigen Krieges drängte, greift weniger auf Ickstatts Lehrer Wolff, eher auf Pufendorf, Thomasius [40], das Kirchenrecht der Würzburger Kanonistenschule zurück und stützt sich auf das ältere bayerische Staatskirchenrecht. Die Hofratsordnung von 1750 stellte, im Sinne der territorialistischen Kirchenpolitik des 18. Jh., wonach die Kirche nur eine Staatsanstalt war, es als die landesfürstliche Pflicht dar, „auf die Vermehrung der Ehre Gottes, Fortpflanzung der wahren katholischen Religion und Verhütung alles Aberglaubens, Ketzerei und schädlichen Irrtums zu sehen“.

Zum eigentlichen Initiator der 1761 einsetzenden, nicht mehr wie bisher auf Privilegierungen oder Konkordaten, sondern auf eigenem Recht des Staates beruhenden staatskirchlichen Maßnahmen wurde Peter von Osterwald [41] (1717—77), Konvertit aus Weilburg, Schüler Wolffs und seit 1761 weltlicher Direktor des Geistlichen Rates. In seiner aus Dezimationsstreitigkeiten mit bayerischen Klöstern hervorgegangenen, auf Van Espen, Giannone, Grotius und Pufendorf aufbauenden Programmschrift „Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen“ (Straßburg 1766) [42], lehnte er die bisher von der geistlichen Gewalt beanspruchte Immunität als Anmaßung, die Theorie der Kurialisten über das Verhältnis von Kirche und Staat als „monströse Lehre“ und „Sprache aller Majestätsbrecher“ ab. Gegen die bisher herrschende Auffassung von der Personal- und Realimmunität der Geistlichkeit, wodurch diese aus dem Untertanenverband herausgehoben wurde, wies Osterwald

[39] *L. Hammermayer*, Gründungs- und Frühgeschichte 44 f; der Lori-Schüler *M. A. v. Bergmann*, De Ducum Boioariae Jure regio praesertim succedendi in Nobilium Patriae feuda activa gentilitia exstinctis Masculis (München 1754), begründete die bayerische Staatskirchenhoheit aus der Geschichte und führte sie bis auf die Agilolfinger zurück.

[40] *Habenschaden*, Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor 335 Anm. 3 führt gegen *Pfeilschifter - Baumeister*, der den Einfluß Wolffs unterstreicht, die „ganze staatskirchliche Reform, die unter Ickstatts Einfluß erfolgte“, auf Pufendorf und Thomasius zurück. *Rall* 260 weist für die Entstehung der Reformbewegung auch auf die „Orientierung an der englischen Naturrechtslehre“ hin.

[41] *H. Raab:* LThK² VII (1962) 1284; grundlegend *Pfeilschifter - Baumeister* 101 ff; Osterwald bewahrte sich „zeitlebens etwas von der typischen Konvertitenstrenge“. Für ihn blieb „der ausschließlich katholische Staat das zentrale Axiom seines staatskirchenrechtlichen Denkens. Die josephinische Toleranz oder das Maurerische der Montgelasepoche ist dem Reformsystem Osterwalds durchaus wesensfremd“ (*Pfeilschifter - Baumeister* 103). *J. Gebele*, Peter von Osterwald, ein Beitrag zur Gesch. der Aufklärung unter Kurfürst Max III. Joseph (München 1891); *Rall*, Kurbayern pass.; *M. Spindler* a. a. O., bes. 521; *L. Hammermayer* a. a. O. pass.

[42] Als der Freisinger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen Osterwalds Buch, das bis 1770 vier Auflagen erreichte, verbot, erließ der Kurfürst ein Mandat gegen den Fürstbischof (29. 8. 1766).

darauf hin, daß die Immunität des Klerus und seine Unterordnung unter eine andere souveräne Macht der Souveränität des Staates widerspreche. Geistliche Immunität in zeitlichen Dingen sei ein staatliches Privileg, könne daher jederzeit eingeschränkt oder widerrufen werden. Die Lokalimmunität (Asylrecht) müsse abgeschafft werden. Alle gemischten Dinge, die den Spiritualia nur annektiert seien, wie Eheschließung, milde Stiftungen, Exemtion des Klerus, Spiritualien, die zur Seligkeit des Menschen nicht notwendig seien (z. B. Wallfahrten, Prozessionen usw.), wies er ihrer Natur nach im wesentlichen in den Zuständigkeitsbereich des Staates.

Das Ziel Osterwalds war die Ablösung der zahlreichen, in ihren Bestimmungen oft unklaren, in ihren Grundauffassungen recht unterschiedlichen Rezesse mit den einzelnen Fürstbischöfen aus den letzten 150 Jahren durch ein Einheitskonkordat, die Weiterentwicklung der landesherrlichen Kirchenhoheitsrechte, die Verwirklichung eines gemäßigt aufgeklärten Wohlfahrtsstaates. Unter dem Eindruck seiner Schrift, die dem Staat weitgehende Eingriffsmöglichkeiten auch im eigentlich kirchlichen Bereich eröffnete, andererseits aber jede Einmischung der Kirche in weltliche Angelegenheiten ablehnte, besteuerte die bayerische Regierung den Klerus „zu den Landesnotdürften" kraft landesherrlichen Rechts (1769, 1770), suchte aber bald wieder, wegen zunehmender Schwierigkeiten mit der eigenen Geistlichkeit und aus finanziellen Erwägungen, um päpstliche Dezimationsbewilligungen nach, die schon unterm 21. September 1771 wieder gewährt wurden.

Aus wirtschaftlichen Erwägungen hervorgegangen ist das aufsehenerregende Amortisationsgesetz vom 13. Oktober 1764. Nachdem ältere Amortisationsgesetze (1672, 1704, 1730) wirkungslos geblieben waren, sollte der bis ins Spätmittelalter zurückreichende Kampf gegen die Tote Hand[43] in Bayern energischer geführt werden. Die Reorganisation des Geistlichen Rates (20. 8. 1768) mit der Wiederherstellung des Laieneinflusses, wie er vor dem Konkordat von 1583 bestanden hatte, verbesserte die Möglichkeiten, die staatskirchlich-territorialistischen Ideen in die Tat umzusetzen. Ein erstes Klostermandat (29. 9. 1768) verlangte genaue Angaben über die Konventsstärke und die Einsendung der Stiftungsbriefe. Die Gründung von Bruderschaften wurde der landesherrlichen Genehmigungspflicht unterworfen (9.12. 1768); bereits bestehende Bruderschaften hatten über Ursprung und Stifter, Statuten, Veranstaltungen und Vermögen genauesten Bericht zu erstatten (7. 4. 1769). Das Indigenatsmandat (20. 12. 1768) schloß Ausländer oder nicht mit dem Indigenat begabte Personen von sämtlichen Benefizien aus[44].

[43] *M. Doeberl,* Der Ursprung der Amortisationsgesetzgebung in Bayern = Forschungen zur Gesch. Bayerns 10 (1902). — Zum Vergleich sei für die bis auf Adolf II. von Nassau (1462) zurückreichende Kurmainzer Amortisationsgesetzgebung verwiesen. Hierzu die gründliche Untersuchung von *H. Illich.*

[44] Über die aus dem Indigenatsmandat zwischen Bayern und Österreich entstehenden Differenzen vgl. *Pfeilschifter - Baumeister* 120 f.

Auf die von Gott dem Kurfürsten „anvertraute Schutz- und Schirmgewalt über das Religions- und Kirchenwesen" beriefen sich die Reformmandate des folgenden Jahres. Am 16. Februar 1769 wurde eine staatliche, von jeder geistlichen Zensur unabhängige Bücherzensurbehörde geschaffen. Aus „dem besonders drängenden Bedürfnis nach einer Reform des kirchlichen Verlöbnisrechtes"[45] heraus ergingen mit dem Sponsalienmandat (24.7.1769) strenge Formvorschriften: Eheverlöbnisse sollten nur mehr in Gegenwart von zwei Zeugen, bei jungen oder unversorgten Personen mit elterlicher, vormundschaftlicher oder obrigkeitlicher Einwilligung geschlossen werden dürfen, Verlöbnisstreitigkeiten selbst der weltlichen Gerichtsbarkeit unterstehen. Die zum Teil berechtigten, auf den Zustand der „ersten Einsetzung" zielenden Mandate in Klostersachen wurden durch die Aufdeckung und publizistische Auswertung von Mißständen und die monachomachische Tendenz der Aufklärung beschleunigt. Ein Ordensreformmandat (2.11.1769) verbot die Ablegung der feierlichen Gelübde vor dem vollendeten 21. Lebensjahr, engte die Strafgewalt der Ordensoberen weitgehend ein, schaffte die Klosterkerker ab, gestattete in bestimmten Fällen den schon seit dem Ende des 16. Jh. gegen Übergriffe der geistlichen Gewalt angewendeten Recursus ad principem und untersagte allgemein Mönchskollekten. Nachdem schon 1763 Visitationen und Wahlaufsicht durch auswärtige Prälaten in Bayern verboten worden waren, strebte ein Mandat vom 30. Dezember 1769 die völlige Loslösung der bayerischen Klöster von ausländischen Oberen und Provinzen an. Sofern mehr als drei Klöster desselben Ordens in Bayern bestünden, sollte eine selbständige bayerische Provinz errichtet werden. Die Zahl der Ausländer in klösterlichen Gemeinschaften durfte jeweils nicht mehr als ein Sechstel der Insassen ausmachen; passives Wahlrecht sollte nur den Landeskindern zustehen. Zu den Bischofswahlen in Freising, Regensburg, Passau und Chiemsee sollten künftig neben den kaiserlichen auch bayerische Wahlkommissare entsandt und die Rechte der kurfürstlichen Kommissare bei den Prälatenwahlen wesentlich erweitert werden. Das bisher gelegentlich schon geübte Plazet wurde am 3. April 1770 für alle geistlichen Verordnungen vorgeschrieben und die Rekurspraxis ausgedehnt.

Eine episkopalistisch-febronianische Reaktion auf dieses aufgeklärt-staatskirchliche Programm, das in dem Verlangen nach Errichtung eines oder mehrerer Landesbistümer gipfelte, stellte der Delegiertenkongreß der kurbayerischen Bischöfe in Salzburg (1770/71) dar[46]. Die Verwirklichung der hauptsächlich von dem Salzburger Domdekan und späteren Bischof von Chiemsee Graf Ferdinand Christoph zu Zeil entwickelten Vorschläge schei-

[45] *Pfeilschifter - Baumeister* 125.

[46] *L. Hammermayer: M. Spindler* (Hrsg.), Handbuch der bayerischen Geschichte II (München 1966) 1096, wertet den Salzburger Kongreß „als gefährlichsten Angriff der episkopalistischen Reichskirche gegen den bayerischen Territorialismus".

terte an der schwierigen Rechtslage, der mangelnden Geschlossenheit des bayerischen Episkopats sowie an der auf eine Verständigung mit der Kurie ausweichenden bayerischen Kirchenpolitik. Zeil brachte in München einen ausgleichenden Vertrag über die Prälatenwahlen (1774) zustande, doch die Verhandlungen um ein Einheitskonkordat waren beim Tode des Kurfürsten Max III. Joseph (1777) festgefahren. Die staatskirchlichen Ziele Bayerns sollten, das ließ sich an den bereits 1776 in München geführten Gesprächen um die Errichtung einer Nuntiatur erkennen, gegen den Reichsepiskopat im Bunde mit Rom durchgesetzt werden.

Unter dem „von der Aufklärung zu ihrem Gegenteil und 1790 noch einmal von dem einen Pol zum andern“ [47] wechselnden, empfindsamen, werkgläubigen Karl Theodor (1742/77—99), der nach dem Aussterben der wilhelminischen Linie der Wittelsbacher Kurpfalz und Bayern in seiner Hand vereinigte, wurde das bayerische Staatskirchentum nicht nur grundsätzlich aufrechterhalten, sondern durch einzelne Verordnungen weitergebildet bis zur Ausweitung des landesherrlichen Kirchenschutzes in eine Art Kirchenverwaltung [48], bis zur „völligen Knebelung der Kirche“ (Schwaiger). Bei der Neuordnung des Geistlichen Rates (1779) wurden der Recursus ab abusu erweitert, gesetzlich geregelt und das Plazet erneut eingeschärft. Die höfische Gründung einer selbständigen bayerischen Zunge des Malteserordens (1781), für die zur Versorgung fürstlicher Günstlinge zunächst eine Teilsäkularisation geplant war, dann jedoch auf das beträchtliche Vermögen der aufgehobenen Gesellschaft Jesu zurückgegriffen wurde, löste zwar eine schnell wieder zusammenbrechende Reaktion des bayerischen Prälatenstandes, jedoch keinen Einwand Roms aus. Das gute, durch die staatskirchlichen Maßnahmen Karl Theodors nicht getrübte, seit der persönlichen Begegnung mit Pius VI. in München (1782) gefestigte Einvernehmen mit der Kurie bestand während des Nuntiaturstreits [49] die Belastungsprobe der reichskirchlichen Opposition. Zwar erreichte Karl Theodor nicht sein letztes, aus der kirchenpolitischen Tradition der Wittelsbacher übernommenes, im Territorialitätsprinzip begründetes Ziel, die Herauslösung Bayerns aus der Reichskirche und die Gründung eines oder mehrerer Landesbistümer [50], doch konnte er von Pius VI. die Kompromißlösung einer ständigen Nuntiatur in München erlangen (1785) und sich während des Nuntiaturstreites im Zweckbündnis mit Rom die Bavaria Sacra weitgehend unterwerfen [51]. Der Gründung eines vom Freisinger Diözesan- wie vom Salzburger Metropoli-

[47] *Rall*, Kurbayern 256. [48] *Rall*, Kurbayern 270. [49] Siehe oben S. 503 f.

[50] *Habenschaden*, Die Kirchenpolitik Bayerns 339.

[51] Siehe oben S. 503—507. Auf die passive Rolle des Fürstbischofs von Regensburg im Nuntiaturstreit weist jetzt auch hin *E. Meissner*, Fürstbischof Anton Ignaz Fugger (1711 bis 1787) (Tübingen 1969) 225 f. Fugger sah nicht so sehr in den Rechten des Münchener Nuntius, „sondern vielmehr in den Ansprüchen der vier Erzbischöfe vom Emser Kongreß die Hauptgefahr für die Jurisdiktion der Ordinarien“.

tanverband exemten, jedoch auf das neuorganisierte Kollegiatstift U.L.F. und die Hofkirchen beschränkten Hofbistums nach dem Vorbild Sardiniens und Neapels stimmte Rom mit dem Breve „Convenit provide" (15. 12. 1789) zu. Die Verbindung des Hofbischofsamtes mit dem Präsidium des Geistlichen Rates unterstrich die kirchenpolitischen Absichten der bayerischen Regierung gegenüber dem Episkopat. Es war, wie schon die Änderung der Wahlkapitulation durch das Domkapitel für den am meisten betroffenen Freisinger Bischof erkennen ließ, ein revolutionärer Eingriff in die tausend Jahre alte deutsche Kirchenverfassung und der vorerst bescheidene Anfang einer neuen bayerischen Bistumsorganisation.

Aus den Spannungen zwischen dem Münchener Hofbistum und dem Freisinger Ordinariat erklärt sich auch zum Teil die Einmischung Karl Theodors in die während des Interregnums von 1790 durchgeführte, von der episkopalistischen Publizistik heftig attackierte Freisinger Bischofswahl. Im Widerspruch zu den Statuten des Domkapitels setzte Karl Theodor unter Ausnutzung seiner pfälzischen Reichsvikariatsrechte[52] und praktischer Ausschließung des freien Wahlrechts den als Gegner des Episkopalismus bekannten Fürstpropst von Berchtesgaden Joseph Conrad von Schroffenberg durch. Reichsvikariatskommissare sandte er, trotz der Proteste der Domkapitel und des Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl von Erthal als Erzkanzler und als „erster Bischof der teutschen Kirche", zu den Bischofswahlen nach Regensburg und Eichstätt. Wenn auch nur in Regensburg die Wahl auf seinen Kandidaten, es war wiederum Schroffenberg, gelenkt werden konnte, der 1795 in einen einer Säkularisation gleichkommenden Anschluß seiner Fürstpropstei Berchtesgaden an Bayern einwilligte, und die Erteilung Erster Bitten während des Reichsvikariats erfolglos geblieben war[53], hatte Karl Theodor doch bei diesen Bischofswahlen „einen Grundsatz durchgesetzt, der dem bayerischen Staatskirchentum bei künftigen Interregnen neue Möglichkeiten eröffnete"[54].

Die schon unter Max III. Joseph ausgebauten Rechte bayerischer Wahl-

[52] *W. Hermkes,* Das Reichsvikariat in Deutschland. Reichsvikare nach dem Tode des Kaisers von der Goldenen Bulle bis zum Ende des Reiches (Karlsruhe 1968) 110 ff; ferner *J. R. v. Roth,* Von dem anmaßlichen Rechte eines Reichsverwesers, Reichsvikariatskommissarien zu den teutschen Bischofswahlen zu schicken (1780); *ders.,* Einige staatrechtliche Betrachtungen ueber die in den zwischen Kurmainz und Kurpfalz gewechselten Staatsschriften aufgestellten Grundsaetze, die kurpfaelzischen Reichsvikariats und kurmainzischen Erzkanzlariats-Gerechtsamen, waehrenden Zwischenreiche betreffend (1790).

[53] Zu dem auch von Kursachsen als Reichsvikar angemeldeten Recht der Ersten Bitten vgl. den Hinweis bei *H. Bauer,* Das Recht der ersten Bitte bei den deutschen Königen bis auf Karl IV. (Stuttgart 1919) 128. Zu den Ansprüchen von Kurpfalz ferner die Hinweise bei *L. Jadin,* L'Europe au début du XVIII[e] siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancellier du Prince-Évêque de Liège, Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne, avec le Cardinal Paolucci I (Rom - Brüssel 1968) 476 486.

[54] *Aretin* I 420.

kommissare bei Wahlen in landsässigen Klöstern wurden durch ein Dekret vom 5. Februar 1791 zwecks „Aufrechterhaltung der kanonischen Freiheit" nochmals erweitert[55]. Die staatskirchlichen Maßnahmen gegen die Klöster erhielten 1793 mit der Verordnung über Einkleidungs- und Profeßexamina eine aufklärerische Zuspitzung. Eine reformkatholische, auf Abstellung von Mißbräuchen zielende Tendenz scheint bei der Reduktion der Prozessionen und Wallfahrten, beim Verbot von Passionsspielen und bei der milderen Handhabung der Bestimmung über die Feiertage zu dominieren. Als Ergebnis des Kampfbündnisses zwischen Rom und dem bayerischen Staatskirchentum gegen den Episkopalismus sind die 1787 und 1798 zur Behebung des Staatsnotstands von Pius VI. bewilligten Dezimationen zu werten. Ihre Durchführung demonstrierte die absolute Steuerhoheit des Staates, festigte seine Herrschaft über die von der allgemeinen Säkularisation schon überschattete Kirche, zu deren Vorbereitung Nuntius Ziucci um persönlicher Vorteile willen die Hand bot, und ließ ein noch drückenderes Staatskirchentum für die von politischer Unruhe und Kriegen bedrohte Zukunft fürchten. Die Säkularisation von 1803 beseitigte die geistlichen Staaten, die als ärgerliche Fremdkörper im bayerischen Territorium die eigentlichen Gegner des Staatskirchentums gewesen waren, und eröffnete die Möglichkeit zu der seit dem 16. Jh. angestrebten kirchlichen Neuorganisation.

[55] *M. Doeberl*, Entwicklungsgeschichte Bayerns II (München 1928) 363; *B. Walcher*, Beiträge zur Gesch. der bayerischen Abtswahlen mit besonderer Berücksichtigung der Benediktinerklöster (1930) 26. — Zu der Entsendung bayerischer Wahlkommissare zu Bischofswahlen vgl. *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus I (Freiburg i. Br. 1962) 355—359. Sie wurde u. a. begründet mit „der Landsasserey, mit welcher diese Bischöfe (Freising, Regensburg, Eichstätt, Passau) denen Hertzögen seit den ältesten Zeiten bis weit in das 14. Jh. hinein zugetan waren".

23(b). Kapitel

Staat und Kirche in Polen-Litauen bis zum Ende der Adelsrepublik

LITERATUR: *A. Theiner*, Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitorum historiam illustrantia IV (Rom 1864); *K. Völker*, Kirchengeschichte Polens (Berlin-Leipzig 1930); *A. Klawek*, Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce (Krakau 1948); *A. M. Ammann*, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950); The Cambridge History of Poland, hrsg. von *W. F. Reddaway - J. H. Penson - O. Halecki - R. Dyboski*, 2 Bde (Cambridge 1950/51); *Z. Szostkiewicz*, Katalog biskupów obrz. łac. przedrozbiorowej Polski: Sacrum Poloniae Millennium I (Rom 1954) 391—608; *J. Umiński*, Historia Kościola, hrsg. von *W. Urban*, II (Oppeln 1960); *K. Górski*, Od religijności do mistyki, zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce I (Lublin 1962); *G. Rhode*, Kleine Geschichte Polens (Darmstadt 1965); *J. Tazbir*, Historia kościoła katolickiego w Polsce 1460—1795 (Warschau 1966); History of Poland (Warschau 1968); *B. Stasiewski*, Tausend Jahre polnischer Kirchengeschichte: Kirche im Osten 10 (1967) 48—67; Le millénaire du catholicisme en Pologne (Lublin 1969).

Unter Zygmunt III. (1587—1632) und Władysław IV. (1632—48) hatte sich in Polen-Litauen die Gegenreformation durchgesetzt[1]. Die Römische Kurie erwartete von den polnischen Königen Unterstützung ihrer Diplomatie in Osteuropa, sie spannte sie in die von ihr geförderten Koalitionen zur Abwehr der Türkengefahr und in ihre Bemühungen um die Gewinnung der Orthodoxen für die Union ein. Als 1648 Kardinal Jan Kazimierz S.J. zum König gewählt worden war, wurde er von Papst Innozenz X. von den Gelübden dispensiert und laisiert. Es gelang ihm, das von Schweden-, Russen-, Türkeneinfällen und Kosakenaufständen bedrängte Land vorübergehend zu beruhigen. Die heldenhafte Verteidigung des Paulinerklosters auf der Jasna Góra bei Czestochowa 1655 war Anlaß, daß diese Marienwallfahrtsstätte zu einem polnischen Nationalheiligtum wurde. 1656 erklärte der König Maria zur Königin Polens (Regina Poloniae). Das Ringen des französischen und habsburgischen Hofes um Einfluß in Polen, innere und äußere Schwierigkeiten bewogen ihn, die Krone niederzulegen. Erst Jan III. Sobieski (1674—96) erzielte Erfolge gegen die Türken, er trug wesentlich zum Entsatz des von den Türken belagerten Wien 1683 bei — Polen galt aufs neue als „Vormauer des Abendlandes" (antemurale christianitatis) —, aber gegen das Pochen der Adligen auf ihre Vorrechte konnte er sich nicht durchsetzen. Der polnisch-litauische Staat litt unter der schrankenlosen Freiheit des Adels (szlachta) und dem verhängnisvollen Einspruchsrecht jedes Landboten auf dem Sejm (liberum veto).

Während des Interregnums warb Primas Michał Kardinal Radziejowski für den französischen Kandidaten, den Prinzen François Louis Conti, die

[1] *H. Jedin*, Das Papsttum und die Durchführung des Tridentinums: Hdb. der KG IV (1967) 543—47: Polen, Schweden und Rußland.

vom Habsburger-Kaiserhof unterstützte Gruppe der Adligen trat für den Wettiner Kurfürsten Friedrich August den Starken ein, der vor der Wahl insgeheim zum katholischen Glauben konvertierte[2] und sich als König von Polen August II. (1697—1733) nannte. Der von den Schweden und später von seinem Schwiegervater Ludwig XIV. unterstützte Gegenkönig Stanisław Leszczyński[3] konnte sich nur zur Zeit des Nordischen Krieges (1704—09) und des polnischen Thronfolgekrieges (1733—35) behaupten. Nach dem Tode Augusts II. sorgten Kaiser Karl VI. und die Zarin Anna Iwanowna dafür, daß dessen Sohn als August III. (1735—63) auf den polnischen Thron gehoben wurde.

Die Gegenreformation hatte die kirchenpolitische Macht des Katholizismus übersteigert. Die Protestanten wurden unterdrückt, seit 1717 durften sie keine neuen Kirchen bauen; 1724 kam es in Thorn nach einem Sturm der protestantischen Bevölkerung auf das Jesuitengymnasium zur Hinrichtung des Bürgermeisters und neun anderer Protestanten. Die Unierten, schon im 17. Jh. als Katholiken zweiter Klasse behandelt, mußten gewisse Formen und Gewohnheiten der römisch-katholischen Staatskirche übernehmen[4]. Auch die Rechte der orthodoxen Gläubigen wurden eingeschränkt. Die Könige von Preußen nahmen sich der Protestanten, die Zaren der Orthodoxen an. Bereits im Zeitalter der Sachsenkönige griffen die Russen wiederholt in polnische Verhältnisse ein, ihre Truppen standen seit 1717 im Land, um jede sich ihren Wünschen widersetzende Opposition zu brechen. Katharina II.[5] verhalf nach dem Tode Augusts III. ihrem Günstling Stanisław August Poniatowski zur polnischen Königswürde, er regierte 1764—95[6]. Die Expansionstendenzen der benachbarten Großmächte bewirkten neben der Vorherrschaft und Zwietracht des Adels die Auflösung Polens am Ende des 18. Jahrhunderts[7].

Die katholisch-patriotische Opposition, die unter Bischof Adam Stanisław Krašinski von Kamieniec 1768 die Konföderation von Bar gebildet hatte, vermochte das russische Übergewicht nicht einzudämmen; die Aufständischen wurden nach vierjährigem Kampf von den Russen aufgerieben. Durch die erste 1772 von Rußland, Österreich und Preußen dekretierte Teilung verlor Polen rund 30 Prozent seines Territoriums und fast die Hälfte seiner Bewohner. Bei den Versuchen, die Verhältnisse durch Reformen im Inneren zu stabilisieren, beteiligten sich namhafte Geistliche, wie der als Prediger und Politiker berühmte Piarist Stanisław Konarski (1700—73)[8], Bischof Adam

[2] *P. Hildebrand,* Die polnische Königswahl von 1697 und die Konversion Augusts I. des Starken (Rom 1907).

[3] *J. Staszewski,* Stosunki Augusta II z kuria rzymska w latach 1704—06 (Thorn 1965).

[4] Siehe oben Kap. 14 S. 248. [5] Siehe oben Kap. 13 S. 229.

[6] *K. Zernack,* Stanislaus August Poniatowski: JGO NF 15 (1967) 391—392.

[7] *Lord Eversley,* The Partitions of Poland (London 1915); *H. H. Kaplan,* The First Partition of Poland (New York — London 1962).

[8] *W. Konopczyński,* Stanisław Konarski (Warschau 1926); *M. Plezia,* Dookoła reformy

Stanisław Naruszewicz von Łuck (1733—96), der als Begründer der modernen polnischen Historiographie gilt, und Domherr Hugo Kołłatej (1750 bis 1812), der die Krakauer Akademie erneuerte. Sie waren auch an der Formulierung der Konstitution vom 3. Mai 1791 beteiligt, in der die katholische Religion als die im Staat herrschende anerkannt und die freie Religionsausübung für alle Dissidenten garantiert wurden. Die zweite Teilung Polens 1793 durch Rußland und Preußen und die dritte Teilung 1795, in der die drei Nachbarmächte den Rest Polens besetzten, bereiteten den Anstrengungen innerer Erneuerung ein abruptes Ende. Die Bezeichnung Polen wurde auf den Landkarten ausgelöscht. Nuntius Lorenzo Litta (1793—95) legte umsonst feierlich Protest gegen die Zerstückelung Polen-Litauens ein, von dem Rußland 465 000 qkm, Preußen 145 000 qkm und Österreich 115 000 qkm an sich gerissen hatten.

Die Kirche wurde durch Konfiskationen und Säkularisationen materiell erheblich geschwächt. Ihre Organisation mit den beiden Kirchenprovinzen Gnesen und Lemberg geriet in den Sog kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Die Orden, die nach dem Tridentinum zunächst unter spanischem, dann französischem Einfluß die Spiritualität des polnischen Katholizismus geformt hatten, verloren zahlreiche Klöster. Trotz der Bedrohung durch das orthodoxe Rußland, das josephinistische Staatskirchentum Österreichs und das protestantisch ausgerichtete Preußen stellte die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche für die meisten Polen in den nächsten Jahrzehnten eine Klammer dar, die sie über die Grenzen der Teilgebiete einte.

24. Kapitel

Der Untergang der Reichskirche in der großen Säkularisation

QUELLEN: Protokoll der außerordentlichen Reichsdeputation zu Regensburg, 6 Bde (2 Bde Protokolle, 4 Bde Beilagen) (Regensburg 1803); *A. Ch. Gaspari*, Der Deputations-Rezeß mit histor., geograph. und statist. Erläuterungen und einer Vergleichungstafel, 2 Bde (Hamburg 1803); *ders.*, Der französisch-russische Entschädigungsplan mit histor., geograph. und statist. Erläuterungen (Hamburg 1802); *Th. v. Traitteur*, Der deutschen Reichsstände Verlust auf dem linken Rheinufer und der Besitzungen der katholischen Geistlichkeit auf dem rechten, nach Größe, Bevölkerung und Einkünften geschätzt (Mannheim 1799); *G. F. Martens*, Recueil des principaux traités ... conclus par les puissances de l'Europe ... depuis 1761 jusqu'à present, 8 Bde (Göttingen ²1817/35); *C. W. v. Lancizolle*, Übersicht der deutschen Reichsstandschafts- u. Territorial-Verhältnisse vor dem frz. Religionskriege, der seitdem eingetretenen Veränderungen und der gegenwärtigen Bestandtheile des deutschen Bundes und der deutschen Bundesstaaten (Berlin 1830); *A. Mercati*, Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le Autorità Civili (Rom 1954); *A. v. Vivenot - H. v. Zeissberg*, Quellen zur Gesch. der deutschen Kaiserpolitik Österreichs während der frz. Revolutionskriege 1789—1801, 2 Bde (Wien 1873/74); *H. Granier*,

szkolnej St. Konarskiego (Lublin 1953); *Ł. Kurdybacha*, Działalność pedagogiczna Stanisława Konarskiego (Breslau - Warschau 1957).

Preußen und die kathol. Kirche seit 1640, Bd 8 u. 9 (1797—1803, 1803—1807) (Leipzig 1902); *J. Hansen*, Quellen zur Geschichte des Rheinlandes im Zeitalter der Frz. Revolution, 1780—1801, Bd 1—4 (Bonn 1931/38); *E. R. Huber*, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte I (Stuttgart 1961); *K. O. v. Aretin*, Heiliges Römisches Reich 1776 bis 1806, Bd II (Ausgewählte Aktenstücke) (Wiesbaden 1967); *R. Freiin v. Oer*, Die Säkularisation 1803 (Göttingen 1970); *U. Engelmann* (Hrsg.), Das Tagebuch von Ignaz Speckle, Abt von St. Peter im Schwarzwald, 2 Bde (Stuttgart 1966); *A. Kraus* (Hrsg.), Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg (Regensburg 1965).

LITERATUR: Zur Geschichte der Säkularisationsbestrebungen bis gegen Ende des 18. Jh.: *Pastor* XIV—XVI, 3; *P. Volk*, Die kirchlichen Fragen auf dem Westfälischen Frieden: Pax optima rerum, hrsg. von *E. Hövel* (Münster 1948) 99—138; *Ph. Hiltebrandt*, Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh. (Rom 1922); *A. M. Trivellini*, Il cardinale Francesco Buonvisi, nunzio a Vienna (1675—89) (Florenz 1958); *F. Díaz*, Francesco Buonvisi. Nunziatura a Colonia (1670—72), 2 Bde (Rom 1959); *Th. Vollbehr*, Der Ursprung der Säkularisationsprojekte in den Jahren 1742/43: FDG 26 (1886); *W. v. Hofmann*, Das Säkularisationsprojekt von 1743, Kaiser Karl VII. und die röm. Kurie: Festschr. S. Riezler (1913); *L. Just*, Die römische Kurie und das Reich unter Kaiser Karl VII.: HJ 52 (1932); *I. Ph. Dengel*, Die politische und kirchliche Tätigkeit des Monsignor Josef Garampi in Deutschland, 1761—63 (Rom 1905); *Maaß; A. Ellemunter*, Antonio Eugenio Visconti und die Anfänge des Josephinismus (Graz - Köln 1963); *L. Ph. Behlen*, Diss. de causis secularisationum illegitimis et legitimis (Moguntiae 1746); *(P. v. Osterwald)*, Veremund von Lochsteins Gründe sowohl für als wider die geistliche Immunität in zeitlichen Dingen (Straßburg 1766); *A. Desing*, Staatsfrage: Sind die Güter und Einkünfte der Geistlichkeit dem Staate schädlich oder nicht? 2 Theile (München 1768); *A. Molitor*, Theologische Abhandlung von der Macht der Kirche über die Kirchengüter (Freysing 1768); *B. Wöhrmüller*, Literarische Sturmzeichen vor der Säkularisation: SM NF 14 (1927); *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus von Sachsen und seine Zeit, I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jh. (Freiburg 1962); *G. Winner*, Die Klosteraufhebungen in Niederösterreich und Wien (Wien - München 1967); *H. v. Voltelini*, Ein Antrag des Bischofs von Trient auf Säkularisierung und Einverleibung seines Fürstentums in die Grafschaft Tirol vom Jahre 1781/82: Veröff. des Museum Ferdinandeum 16, Jg. 1936 (1938); *P. Wende*, Die geistlichen Staaten u. ihre Auflösung im Urteil der zeitgenöss. Publizistik (Lübeck - Hamburg 1966).

Die Französische Revolution und ihre Auswirkungen auf die Reichskirche: *a) Vorrevolutionäre Unruhen. Die Exekution gegen Lüttich: P. Harsin*, La révolution liégeoise de 1789 (Brüssel 1954); *J. Kühn*, Wie Lüttich dem Reich verlorenging. Rückblick auf die Reichsexekution 1790/91 (1914); *E. Schulte*, Der Krieg Münsters gegen Lüttich, 1789—92 = Quellen und Forschungen zur Gesch. der Stadt Münster 3 (1927); *P. Strothotte*, Die Exekution gegen Lüttich 1789—92. Ein Beitrag zur Gesch. des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation (Bonn 1936); *H. Stradal*, Die brabantische Revolution des Jahres 1789 aus Wiener Sicht. In: Anciens Pays et Assemblées d'États 47 (1968) 273—317; *A. Sprunck*, Die Lage in den österreichischen Niederlanden 1790 nach den Berichten der Statthalterin Marie Christine an die Wiener Regierung: Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs 11 (1958); *K. Julku*, Die revolutionäre Bewegung im Rheinland am Ende des 18. Jh. (Helsinki 1965); *L. Vautrey*, Histoire des évêques de Bâle II (Einsiedeln 1886); *J. Rebetez*, Les relations de l'Évêché de Bâle avec la France au XVIII[e] siècle (St-Maurice 1943); *M. Braubach*, Bischof Gobel, Kurfürst Max Franz von Köln und das Bistum Basel: HJ 60 (1940) 300—311; *R. Bohlender*, Dom und Bistum Speyer. Eine Bibliographie (Speyer 1962); *L. Litzenburger*, Stadt und Bistum Speyer im frz. Revolutionsradius im Jahre 1794: RQ 52 (1957) 240—249; *L. Vezin*, Die Politik des Mainzer Kurfürsten Friedrich Karl v. Erthal 1789—92 (Bonn 1932); *F. G. Dreyfus*, Sociétés et mentalités à Mayence dans la seconde moitié du 18[e] siècle (Paris 1968); *H. Te-*

löken, Kurtrierische Politik zur Zeit der Französischen Revolution (Diss. masch. Bonn 1951); *E. Zenz*, Die kirchenpolitischen Beziehungen zwischen dem Erzstift Trier und Frankreich nach Ausbruch der Französischen Revolution: AMrhKG 4 (1952); *W. Lüdtke*, Kurtrier und die revolutionären Unruhen in den Jahren 1789—1790: Trierer Zsch. 5 (1930); *M. Braubach*, Die kath. Universitäten Deutschlands und die Frz. Revolution: HJ 49 (1929); *ders.*, Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz. Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster (Wien - München 1961); *H. Flurschütz*, Die Verwaltung des Hochstifts Würzburg unter Franz Ludwig v. Erthal (1779—95) (Würzburg 1965).

b) Die Revolution und ihre Auswirkungen: K. Th. Heigel, Deutsche Gesch. vom Tode Friedrichs d. Gr. bis zur Auflösung des alten Reiches, 2 Bde (Stuttgart - Berlin 1911); *B. Gebhardt*, Handbuch der deutschen Geschichte. Bd. III: Von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, hrsg. von H. Grundmann (Stuttgart ^{9}1969); *K. v. Raumer*, Deutschland um 1800 = Hdb. der deutschen Gesch., hrsg. von *L. Just* (o. J.); *F. Schnabel*, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 4 Bde (Freiburg i. Br. $^{2-5}$1949—59); *E. R. Huber*, Deutsche Verfassungsgeschichte I (Berlin - Köln - Mainz 1957); *Seppelt - Schwaiger* V; *A. Latreille*, L'église catholique et la Révolution Française, 2 Bde (Paris 1946/50); *J. Droz*, L'Allemagne et la Révolution française (Paris 1949); *K. D. Erdmann*, Volkssouveränität und Kirche 1789—91. Studien über das Verhältnis von Staat und Kirche in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma (Köln 1949); *S. S. Biro*, The German Policy of Revolutionary France, 2 Bde (Cambridge, Mass. 1957); *A. Ernstberger*, Österreich und Preußen von Basel bis Campoformio 1795—97 (Reichenberg 1932); *A. Wandruszka*, Leopold II. Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser, 2 Bde (1963/65). — Emigration: *W. Wühr*, Die Emigranten der Frz. Revolution im bayerischen und fränkischen Kreis (München 1938); *ders.*, Emigranten der Frz. Revolution im Kurfürstentum Mainz: Aschaffenburger Jb. 2 (1955); *ders.*, Emigranten der Frz. Revolution im Erzstift Salzburg: Mitt. der Gesellschaft für Salzburgische Landeskunde 79 (1939) 33—64; *A. Gain*, Liste des émigrés, deportés, condamnés pour cause révolutionnaire du département de la Moselle, 2 Bde (1925/29); *M. Barth*, Seminaristen und Benediktiner des Elsaß als Flüchtlinge im Kloster Ettenheimmünster während der Frz. Revolution: FreibDiözArch 71 (1951); *J. Vidalenc*, Les émigrés français 1789—1825 (Caen 1963); *P. de Vaissière*, A Coblence ou les Émigrés français dans les pays Rhénans de 1789 à 1792 (Paris 1924); *F. Baldensperger*, Le mouvement des idées dans l'émigration française, 2 Bde (Paris 1924); *M. Pawlik*, Emigranten der frz. Revolution in Österreich (1789—1814): MIÖG 77 (1969) 78—127. — Die linksrheinischen Gebiete: *A. Quiquerrez*, Histoire de la révolution dans l'évêché de Bâle en 1791 (Porrentruy 1881); *R. Reuss*, La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace (1790—95), 2 Bde (Straßburg 1922/23); *L. Stamer*, Kirchengeschichte der Pfalz IV (Speyer 1964); *E. Isele*, Die Säkularisation des Bistums Konstanz und die Reorganisation des Bistums Basel (Basel - Freiburg 1933); *L. A. Veit*, Der Zusammenbruch des Mainzer Erzstuhls infolge der frz. Revolution (Mainz 1927); *R. Usinger*, Das Bistum Mainz unter frz. Herrschaft (Mainz 1912); *R. Werner*, Die Nationalgüter im Department Donnersberg (Heidelberg 1922); *J. Marx*, Gesch. des Erzstifts Trier V (Trier 1867); *A. Eismann*, Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802—21 (Saarbrücken 1941); *G. Groß*, Trierer Geistesleben unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik (1750—1850) (Trier 1956); *M. Höhler*, Gesch. des Bistums Limburg (Limburg 1908); *G. Kliesing*, Die Säkularisation in den kurköln. Ämtern Bonn, Brühl, Lechenich und Zülpich in der Zeit der frz. Fremdherrschaft (Bonn 1933); *W. Klompen*, Die Säkularisation im Arrondissement Krefeld 1794—1814 (Kempen 1962); *H. Mosler*, Die Cistercienserabtei Kamp in ihrem letzten Jahrhundert: AHVNrh 170 (1968) 22—119.

Der Reichsdeputationshauptschluß und die große Säkularisation von 1803: *I. Rinieri*, Le secolarizzazione degli stati ecclesiastici in Germania (Rom 1906); *H. Bastgen*, Dalberg und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland (Pader-

born 1917); *ders.*, Die Ursachen der Säkularisation der Bistümer und Domkapitel von Trient und Brixen und ihr Verhältnis zur Grafschaft Tirol: HJ 34 (1913); *ders.*, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jh., 2 Bde (München 1940); *E. Bauernfeind*, Die Säkularisationsperiode im Hochstift Eichstätt bis zum endgültigen Übergang an Bayern 1790—1806 (1927); *J. A. Bornewasser*, Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm Friedrich von Oranien 1802—06 (Nijmegen 1956); *E. Buchholtz*, Die Einwirkungen des Reichsdeputationshauptschlusses zu Regensburg im Jahre 1803 und die Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" auf das Bistum Osnabrück (Osnabrück 1930); *E. Deuerlein*, Die reichsständische Säkularisation des Hochstifts Würzburg (Würzburg 1958); *H. H. Dunkhase*, Das Fürstentum Krautheim. Eine Staatsgründung um Jagst und Tauber 1802—1806 (1839) (Nürnberg 1968); *N. Enneking*, Das Hochstift Fulda unter seinem letzten Fürstbischof Adalbert III. von Harstall 1788—1802 (Fulda 1935); *W. Engel*, Aus den letzten Tagen des Hochstifts Würzburg: Mainfränk. Hefte 6 (1954); *M. Erzberger*, Die Säkularisation in Württemberg von 1802 bis 1810 (Stuttgart 1902); *E. Fleig*, K. Th. v. Dalberg und die Säkularisation des Fürstbistums Konstanz: FreibDiözArch 29 (1928); *M. Fleischhauer*, Das geistliche Fürstentum Konstanz beim Übergang an Baden (Heidelberg 1934); *D. Froitzheim*, Das Staatskirchenrecht im ehemaligen Großherzogtum Berg (Amsterdam 1967); *E. G. Gerhard*, Gesch. der Säkularisation in Frankfurt a. M. (Paderborn 1935); *L. Günther*, Der Übergang des Fürstbistums Würzburg an Bayern (Leipzig 1910); *L. Hammermayer*, Die europäischen Mächte und die Bewahrung von Abtei und Seminar der Schotten in Regensburg (1802/03): Verhandlungen d. Histor. Vereins f. Oberpfalz u. Regensburg 106 (1966) 291—306; *L. Hoffmann*, Die Säkularisation Salzburgs (Phil. Diss. Wien 1943); *Ph. Hofmeister*, Die Reorganisation des Malteserordens nach 1798: AkathKR 137 (1968) 463—523; *R. Haderstorfer*, Die Säkularisation der oberbayerischen Klöster Baumburg und Seeon (Stuttgart 1967); *E. Isele*, Die Säkularisation des Bistums Konstanz und die Reorganisation des Bistums Basel (Basel - Freiburg 1933); *F. Köppel*, Dalberg und die Säkularisation des Bistums Konstanz: ZGObrh 102 (1954); *L. Körholz*, Die Säkularisation und Organisation in den preußischen Entschädigungsländern Essen, Werden und Elten 1802—06 (Münster 1907); *F. Keinemann*, Das Domkapitel zu Münster im 18. Jh. (Münster 1967); *A. Meier*, Abt Pankraz Vorster und die Aufhebung der Fürstabtei St. Gallen (Freiburg/Schw. 1954); *R. Morsey*, Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland: Festgabe für K. v. Raumer (Münster 1968) 361—383; *W. G. Neukam*, Der Übergang des Hochstifts Bamberg an die Krone Bayern 1802/03: Bayern-Staat und Kirche, Land und Reich. Wilh. Winkler zum Gedächtnis (München 1961); *H. Raab*, K. Th. v. Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1802—15: AMrhKG 18 (1966) 27—39; *H. Reich*, Die Säkularisation des rechtsrheinischen Teiles des Hochstifts Speyer (Bottrop 1935); *H. Reichert*, Studien zur Säkularisation in Hessen-Darmstadt (Mainz 1927); *E. Ringelmann*, Die Säkularisation des Hochstifts und des Domkapitels Passau (Passau 1939); *E. Probst*, Würzburg — vom Hochstift zum Rheinbundstaat: Mainfränk. Jb. für Gesch. und Kunst 9 (1957) 70—102; *J. Chr. Nattermann*, Das Ende des alten Kölner Domstiftes (Köln 1953); *R. Reinhardt*, Die Beziehungen von Hochstift und Diözese Konstanz zu Habsburg-Österreich (Wiesbaden 1966); *P. Ruf*, Säkularisation und Bayerische Staatsbibliothek (Wiesbaden 1962); *H. W. Schlaich*, Das Ende der Regensburger Reichsstifte St. Emmeram, Ober- und Niedermünster: Vhh. des Hist. Vereins für Oberpfalz 97 (1956) 163—376; *A. Scharnagl*, Zur Gesch. des Reichsdeputationshauptschlusses vom Jahre 1803: HJ 70 (1950); *A. M. Scheglmann*, Gesch. der Säkularisation im rechtsrhein. Bayern, 3 Bde (Regensburg 1903/08); *A. Schlittmeier*, Die wirtschaftl. Auswirkungen der Säkularisation in Niederbayern, untersucht am Beispiel der Abtei Niederaltaich und seiner Propsteien Rinchnach und St. Oswald (Phil. Diss. München 1962); *G. Schwaiger*, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (München 1959); *ders.*, Das dalbergische Fürstentum Regensburg 1803—1810:

Zeitschrift für bayr. Landesgeschichte 23 (1960) 42—65; *ders.*, Die Kirchenpläne des Fürstprimas K. Th. von Dalberg: Münchener Theol. Zeitschrift 9 (1958) 186—204; *ders.*, Das Ende der Reichskirche und seine unmittelbaren Folgen: SM 79 (1968) 136—148; *W. Steffen*, Rheingrenze und territoriale Entschädigungsfrage in der preuß. Politik der Jahre 1795—1798: Westfäl. Forschungen 6 (1943/52) 149—181; *P. E. Stellwag*, Beiträge zur Gesch. der Abtei Münster Schwarzach a. M. um die Zeit ihrer Auflösung 1803 (Phil. Diss. Würzburg 1946); *G. Seith*, Die rechtsrhein. Gebiete des Bistums Basel und ihr Übergang an Baden (Phil. Diss. masch. Freiburg i. Br. 1951); *W. H. Struck*, Zur Säkularisation im Lande Nassau: Hess. Jb. für Landesgesch. 18 (1963); *M. Schöne*, Das Herzogtum Westfalen unter hessen-darmstädtischer Herrschaft 1802—16 (Olpe 1966); *F. Täubl*, Der Deutsche Orden im Zeitalter Napoleons (Bonn 1966); *H. Tremel*, Die säkularisierten Klosterwaldungen in Altbayern (1924); *L. A. Veit*, Die Säkularisierung in Nassau-Usingen: ZGObrh 80 (1928); *B. Wagner*, Die Säkularisation der Klöster im Gebiet der heutigen Stadt Passau, 1802—03 (Passau 1935); *A. Wendehorst*, Der Untergang der alten Abteikirche Münsterschwarzach 1803/04: Mainfränk. Hefte 17 (Würzburg 1953); *B. Wenisch*, Der Kampf um den Bestand des Erzbistums Salzburg, 1743—1825: Mitt. der Gesellschaft für Salzburgische Landeskunde 106 (1966) 303—346; *A. Schneider*, Der Gewinn des bayerischen Staates von den säkularisierten landständischen Klöstern in Altbayern (München 1970).

Die Suspendierung des Restitutionsedikts, das kaiserliche Angebot an Brandenburg vom 1. Februar 1647, dessen Entschädigungsforderungen mit Säkularisationen zu erfüllen, bedeuten den Anfang vom Ende der geistlichen Staaten und damit die Einleitung der eineinhalb Jahrhunderte später mit der Totalsäkularisation von 1803 abschließenden Reichsauflösung. Säkularisation, Reichsverfall und Aufstieg des modernen, absolutistischen deutschen Fürstenstaates im 17. und 18. Jh. sind in einem sehr komplexen Prozeß miteinander verbunden. Die Publizistik, die Staatstheorie, die Friedensverhandlungen zu Osnabrück und Münster, zu Nijmegen, Rijswijk und Baden, die Säkularisationsprojekte zwischen 1648 und 1789 machen das deutlich. Als Restitution nach dem Normaljahr 1624, als Kompensation und Satisfaktion bestätigte der Westfälische Friede die Säkularisationen, indem er dem tatsächlichen Konfessionsstand und politischen Notwendigkeiten mit der Zuweisung geistlicher Fürstentümer an weltliche Territorien bis in den Kompromiß einer Teilsäkularisation des Fürstbistums Osnabrück mit der Alternation zwischen einem katholischen Bischof und einem evangelischen Welfenprinzen („Pseudobischof") Rechnung trug. Normaljahr, Normaltag und Kaiserliche Wahlkapitulation boten den überlebenden geistlichen Reichsständen und für den Besitz an Kirchengut zwar eine gewisse Garantie, an landesherrschaftlichen Säkularisationsprojekten und Kirchengut-Säkularisationen hat es indessen im 17. und 18. Jh. nicht gefehlt. Die unterlassene vollständige Säkularisation im Westfälischen Frieden nach schwedischem oder dänischem Vorbild war nach Pufendorf das große politische Versäumnis des Reiches. Das Säkularisationsstreben vorerst der protestantischen Fürsten, die Säkularisationsfurcht und der Wunsch nach

Existenzsicherung in der Reichskirche durch Rücksichtnahme auf die dynastische Kirchenpolitik der Habsburger, Wittelsbacher, Lothringer und Wettiner und die Pfründenkumulation des stiftsfähigen Adels bestimmten entscheidend die Kirchengeschichte zwischen Westfälischem Frieden und Reichsdeputationshauptschluß.

Die verschieden weit gediehenen Säkularisationsbestrebungen des 17. und 18. Jh., die hier als Kampf um Existenz oder Auflösung des Reiches, um eine katholische oder protestantische Vormachtstellung und als Vorgefechte zur Totalsäkularisation von 1803 betrachtet werden müssen, gingen zunächst von jenen Territorien und Dynastien aus, die bei dem großen Arrondierungs- und Kompensationsgeschäft des Westfälischen Friedens ihre Interessen oder Rechte unzureichend berücksichtigt wähnten und die teils durch ihre territoriale Gemengelage mit geistlichen Staaten, teils auf Grund der Friedensbestimmungen Ansprüche auf geistliches Gut anmelden konnten. Vorzügliche Säkularisationsobjekte waren das durch den Quedlinburger Rezeß zur Ohnmacht verurteilte Hochstift Hildesheim, die katholische Insel im protestantischen Welfengebiet, das durch die fatale Alternation teilsäkularisierte Hochstift Osnabrück sowie das kleine, im Spannungsfeld zwischen Kurmainz und Kurpfalz liegende Hochstift Worms. Nur die Personalunion mit mächtigeren Reichsstiftern (Kurköln, Kurmainz, Kurtrier) und die Kirchenpolitik der großen katholischen Dynastien haben unter Ausnutzung territorialer und politischer Gegensätze zwischen den protestantischen Fürsten diese geistlichen Staaten vor der Säkularisation im 17. und 18. Jh. retten können.

Durch die Säkularisationspläne des 17. Jh. ziehen sich, insbesondere bei Ernst August von Braunschweig-Lüneburg noch als „Pseudobischof" von Osnabrück, dann als Herzog von Hannover, sowie bei Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz vage formulierte Konversionsabsichten und kirchliche Reunionsverhandlungen. Die dynastische Reichskirchenpolitik mit der Aussicht auf Verfestigung geistlicher Sekundogenituren hat insgesamt im katholischen Reichsteil hemmend auf Säkularisationspläne gewirkt, während andererseits Kirchen- und Reichsreformer, wie z. B. Antoine Arnauld oder der gelehrte, zur katholischen Kirche konvertierte Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, aus säkularisiertem Reichskirchengut insgesamt sechzig neue deutsche Bistümer errichten, eine dem Kaiser reservierte Kur schaffen und protestantischen Fürsten ein Angebot für die Wiedervereinigung mit einer reformierten katholischen Kirche machen wollten.

Verwirklicht wurde von den revolutionären, auf eine vollständige Säkularisation hinauslaufenden Reformplänen — wahrscheinlich zum Schaden der Kirche — nichts. Sehr viel mehr als sie war der Expansions- und Arrondierungswille der weltlichen Territorien, verbunden mit innerem Reformstreben, eine Gefahr für die geistlichen Staaten. Nicht nur Preußen war, nach Rankes bekanntem Wort, seit dem Großen Kurfürsten auf das

Prinzip der Säkularisation gegründet. Mit der Abwertung geistlicher Staaten zu politischen Brandsalben etwa in den Verhandlungen des Nijmegener Friedens, zur Zeit des Österreichischen Erbfolgekrieges und des dritten Schlesischen Krieges läßt der Wille des katholischen Reichsoberhauptes, aber auch des Papsttums, nach, die „Erbschaft Gottes" im Reich zu verteidigen. Pläne zur Rückgängigmachung schon vollzogener Säkularisationen in Verbindung mit territorialen Neugliederungen des Reiches, wie sie von Nuntius Bevilacqua bei den Friedensverhandlungen zu Nijmegen und von Passionei in Baden vorgebracht wurden, drangen bei der Schwäche der katholischen Mächte gegen die bestehenden Interessen und Bündnisse nicht durch.

Als Kampfmittel Wittelsbacher und Habsburger Reichskirchenpolitik wurde die Säkularisationsfurcht der Germania Sacra im 18. Jh. wiederholt mobilisiert, vor allem von Maria Theresia im Kampf gegen das Kaisertum des Wittelsbachers Karl VII., bei den Bischofswahlen um die Jahrhundertmitte und in dem siebenjährigen Ringen mit Friedrich dem Großen um Schlesien und die Führung im Reich. Zur Zeit des Österreichischen Erbfolgekrieges und der Reichskrise, da der Plan eines schwäbischen Königtums für Karl VII. und eines oberdeutschen Barrierestaates zwischen Österreich und Frankreich auftauchen konnte, wurde von Berlin ein Säkularisationsprojekt in die Welt gesetzt, nach dem die süddeutschen Hochstifte Freising, Regensburg, Salzburg und Eichstätt als Reichsreserven zur Bildung einer ausreichenden Hausmacht für den Wittelsbacher Kaiser Karl VII. herangezogen, Preußen durch die geistlichen Territorien Breslau-Neiße und Münster vergrößert, Österreich mit dem Fürstbistum Passau entschädigt werden sollten. In den herkömmlichen Bahnen der Reichskirchenpolitik versuchte gleichzeitig der schwache Karl VII., der dem verlockenden, von seinem preußischen Verbündeten propagierten Säkularisationsprojekt keine eindeutige Absage erteilt hatte, seinem Bruder Johann Theodor zu den Hochstiften Regensburg und Freising auch die Fürstbistümer Eichstätt, Speyer, Worms, Lüttich, das Erzstift Trier, die Fürstpropstei Ellwangen zu sichern, um auf diese Weise mit einem zweiten Wittelsbacher Bischofsreich den erforderlichen Machtzuwachs für sein Haus durch eine halbe, „katholische" Säkularisation zu schaffen.

Der Gegensatz zu Bayern und Preußen, in erster Linie politische Motive, bestimmte Maria Theresia, mit allen Mitteln gegen dieses Säkularisationsprojekt zu arbeiten und den macht- und landlosen Wittelsbacher Kaiser im katholischen Reichsteil in Mißkredit zu bringen. Unzufrieden war man im stiftischen Deutschland nicht nur mit der Reichskirchenpolitik des Defensor ecclesiae, sondern auch mit der Einstellung des frankreichfreundlichen, den pragmatischen Mächten mißtrauenden Papstes Benedikt XIV. gegenüber den geistlichen Fürsten. Im stiftischen Deutschland spürte man das wachsende, aus verschiedenen Quellen genährte Unbehagen Roms über die Ver-

bindung von Hirtenstab und Schwert, von Bischofsamt und landesherrlicher Macht, glaubte aber im Interesse der Kirche diese Verbindung nicht aufgeben zu dürfen, zumal Wille und Kraft, die geistlichen Staaten zu schützen, fast in demselben Maße nachzulassen schienen, je selbstherrlicher die Fürstbischöfe gegenüber den Nuntiaturen, den römischen Behörden auftraten, episkopalistische Vorstellungen von der Verfassung der Kirche zu verwirklichen und den Übergang vom spätmittelalterlichen Territorium zum modernen, absolutistischen Staat zu vollziehen suchten.

Die große Gefahr für die geistlichen Fürstentümer war Ende 1743 vorbei, wenn auch 1744 Wilhelm VIII. von Hessen-Kassel die Forderung auf eine Säkularisation des Fürstbistums Paderborn, der Abteien Fulda und Corvey anmeldete und in den Verhandlungen des Aachener Friedenskongresses noch einmal das Projekt einer Säkularisation der westfälischen geistlichen Territorien zugunsten eines neuen Kurfürstentums Hessen-Kassel auftauchen konnte. In ein neues Stadium traten die Säkularisationspläne mit dem Beginn des Siebenjährigen Krieges, von dem Ranke meinte, daß er ein Kampf der Religionen gewesen sei, „nicht ein ausgesprochener, aber ein solcher, der in der Sache lag und den jedermann durchfühlte“ [1]. Die Beendigung der Alternation im Hochstift Osnabrück, die Säkularisation von Paderborn, Hildesheim und Münster zugunsten von England-Hannover, des kurmainzischen Erfurt und Eichsfeld zugunsten von Hessen-Kassel, Hannover oder anderer protestantischer Staaten spielten in den Projekten Friedrichs des Großen bis 1759 eine hervorragende Rolle und hätten es, zusammen mit weiteren vorgesehenen Veränderungen, in die Hände von Preußen und Hannover gelegt, „Niederdeutschland von dem Heiligen Römischen Reich loszureißen und selbständige Reiche für sich zu bilden“ [2]. In den letzten Jahren des Siebenjährigen Krieges bieten sich nach dem Tod des Kurfürst-Erzbischofs Clemens August († 6. 2. 1761) die vakanten Hochstifte der Wittelsbacher geistlichen Sekundogenitur in Nordwestdeutschland als Arrondierungs- und Kompensationsmasse geradezu an, nicht nur für Preußen, England-Hannover, Hessen-Kassel, sondern auch mehr oder weniger für eine Reihe katholischer Mächte, um die Wunden des verbündeten Kursachsen mit geistlichen Brandsalben zu kühlen und den katholischen Wettinern mit den Wahlentscheidungen für Clemens Wenzeslaus ein Bischofsreich in Nordwestdeutschland zu verschaffen. Weniger die Anstrengungen des Kaisers, der katholischen Reichsstände und Frankreichs als die aufkommenden Interessengegensätze zwischen Preußen und England-Hannover und die holländische Politik gegenüber dem Fürstbistum Münster verhinderten schließlich das Schlimmste für die nordwestdeutsche Germania Sacra.

[1] *L. v. Ranke,* Zur Gesch. von Österreich und Preußen zwischen den Friedensschlüssen von Aachen und Hubertusburg (Leipzig 1875) 316.

[2] *G. Volz,* Friedrichs des Großen Plan einer Losreißung Preußens von Deutschland: HZ 122 (1920) 272.

Sogar eine Wettiner geistliche Sekundogenitur, die auf Kosten des stiftsfähigen Adels gegangen wäre, konnte mit den Wahlen ex gremio in Köln, Münster, Hildesheim und Paderborn abgewehrt werden. In Osnabrück jedoch wurde mit der Wahl des erst sechs Monate alten Friedrich von York, für den sein Vater, Georg III. von England, die Regierungsgeschäfte durch zwei Räte führen ließ, ein Schritt zur Korrektur des Westfälischen Friedens getan.

Die Diskrepanz zwischen Wollen und Können in den militärisch ohnmächtigen, nur auf das Recht gestellten, mit dem Reich auf Gedeih und Verderb verbundenen geistlichen Staaten selbst und zwischen Wollen und Sollen in der kaiserlichen, aber auch der päpstlichen Politik wurde während des kriegserfüllten zweiten Drittels des 18. Jh. immer deutlicher. Die drei Friedensjahrzehnte zwischen dem Hubertusburger Frieden und dem Ausbruch der Revolutionskriege waren für die Lande unter Krummstab und Inful indessen nicht jene sterbensmüde, dumpfe, aber auch nicht jene halkyonische Zeit, wie sie in zeitgenössischen Quellen und historischen Darstellungen mit einer gewissen Vorliebe gezeichnet wird. Zwar blühten fast alle geistlichen Territorien unter einer gemäßigten Aufklärung hier mehr, dort weniger empor; zwar entfaltete sich an vielen katholischen Universitäten und in zahlreichen Konventen ein beachtliches wissenschaftliches Leben, das einen Vergleich mit der Entwicklung im protestantischen Reichsteil nicht zu scheuen braucht; zwar trifft vielleicht auf keine Zeit das Sprichwort mehr zu, daß unterm Krummstab gut wohnen sei, doch gingen diese Blüte in Stiftern und Abteien und der Eudämonismus der katholischen Aufklärung nicht selten auf Kosten der eigentlich religiös-kirchlichen Grundgedanken, und gleichzeitig wurde von der kirchenfeindlichen Belletristik und dem aufklärerischen Staatsrecht die Frage nach der Existenzberechtigung geistlicher Staaten, nach der Verfügungsgewalt über das Kirchengut immer schärfer gestellt.

Es wird schwer sein, die Bedeutung der Publizistik bis hin zu der Preisfrage des Fuldaer Domherrn Philipp Anton v. Bibra, den Schriften von Fr. K. v. Moser, Schnaubert und Weiße für die Vorbereitung der Säkularisation annähernd genau zu bestimmen. Sicher war diese Papierflut nicht so ungefährlich für die Existenz geistlicher Staaten, wie selbst zeitgenössische bischöfliche Zensoren, etwa Turin in Mainz, hie und da oder spätere Historiker angenommen haben; sie war eher ein Sturmzeichen der Säkularisation und, soweit sie aus den geistlichen Staaten selbst kam, Ausdruck für ein ständig stärker werdendes „Abendgefühl vom bevorstehenden Untergang" (Fr. Schlegel). Die Zeichen innerer Säkularisationsbereitschaft geistlicher Institutionen und Territorien mehren sich mit den Umwandlungen von Abteien und Klöstern in weltliche Ritter- und Damenstifte oder Weltpriesterinstitute, mit den auch von geistlichen Fürsten vollzogenen Klosteraufhebungen mit oder ohne päpstliche Genehmigung, mit der verschärften

Amortisationsgesetzgebung. Der Säkularisationsantrag des Trienter Fürstbischofs Peter Vigil v. Thun 1781/82 ist ein Zeugnis dafür, daß eine sichere Pension einem geistlichen Fürsten verlockender sein konnte als die Herrschaft über ein kleines, wenig ertragreiches, von mächtigen Nachbarn bedrängtes Territorium. Zweifellos ist die Neigung zu Säkularisationen im letzten Drittel des 18. Jh. auch durch die alte Rivalität zwischen Welt- und Ordensklerus, durch vergleichende Betrachtungen über die ökonomische Rückständigkeit katholischer und die Prosperität protestantischer Staaten und starke immanente Tendenzen innerhalb der katholischen Reformbewegung, von Vorstellungen Muratoris, der Jansenisten, katholischer Aufklärer gefördert worden.

Nach der Vertreibung der Gesellschaft Jesu aus den Bourbonenstaaten und ihrer Aufhebung 1773 wurden deren Güter von den Staaten beansprucht und entsprechend den staatsrechtlichen Lehren der Aufklärung, nach denen es in die Kompetenz des Staates fiel, über den für das Gemeinwesen nützlichsten Gebrauch des Kirchengutes zu befinden, verwendet. Die Finanzpolitik und das Argument vom Gemeinnutzen spielte bei den Säkularisationen eine entscheidende Rolle, nicht zuletzt bei den zur Reform oder zur Neugründung katholischer Universitäten (z. B. Mainz, Münster) durchgeführten Klosteraufhebungen. Aufschlußreich ist, daß bei den Kurmainzer Klostersäkularisationen Hessen-Darmstadt sich eines Teils der Klostergüter bemächtigte mit der Begründung, es handele sich dabei um herrenloses Gut, und trotz eines heftigen literarischen Streits und einer Mainzer Klage in ihrem Besitz blieb. Neben der Finanzpolitik ist das Streben nach kirchlicher Reform, insbesondere die Pfarregulierung, eine der Haupttriebfedern des josephinischen Klostersturms, dem 1781 in Österreich über 700 Klöster zum Opfer fielen. Disziplinäre oder wirtschaftliche Mißstände boten nur in wenigen Fällen einen Anlaß zur Aufhebung. Unermeßlich waren die Verluste an Kulturgütern, beträchtlich auch der Schaden für die Wissenschaft, am größten jedoch, und sicher nicht durch die erreichten Reformen wettgemacht, die nachteiligen Auswirkungen auf die Seelsorge und das religiöse Leben.

Im Zusammenhang mit der bayerischen Erbfolge einerseits und dem auf die Reichskirche übergreifenden josephinischen Staatskirchentum andererseits sahen sich die geistlichen Territorien nicht nur von dem „nördlichen Despotismus" (Franz v. Fürstenberg), sondern auch von der katholischen Großmacht Österreich bedroht. Neben den nordwestdeutschen Hochstiften spielten in den Tausch- und Entschädigungsprojekten der Zeit auch Fulda, Bamberg (für Kursachsen) und Würzburg eine Rolle; selbst von einer Säkularisation von Kurköln zugunsten Preußens war die Rede, und Befürchtungen um den Bestand der beiden anderen rheinischen Erzstifte entbehrten keineswegs der Grundlage. „Das Bequemste wäre", wie der münstersche Minister Franz v. Fürstenberg im April 1778 bitter bemerkte, „einige Bistümer aufzuheben und zur Rechtfertigung zu sagen, daß die Güter der

Kirche niemals besser verwendet werden könnten als zur Verhütung von Blutvergießen."[3] Die auf die Konzeption eines dritten, neutralen Deutschland neben den Großmächten Preußen und Österreich hinauslaufenden Versuche, den Fortbestand der geistlichen Fürstentümer in einer interkonfessionellen, reichsständischen Union zu sichern, blieben ebenso ergebnislos wie Versuche, den Episkopat auf der Basis der alten Reichskirchenverfassung zu einer Gegenaktion gegen die territorialen, staatskirchlichen Ansprüche der Fürsten und deren Säkularisationspläne zusammenzufassen. Sie stießen nicht nur auf den Widerstand Österreichs, dessen Reichspolitik zum guten Teil auf den geistlichen Fürsten ruhte, seit der bayerischen Erbfrage aber mit der Unvermeidbarkeit von Säkularisationen rechnete, sondern auch des „erobernden" Preußen, des staatskirchlich orientierten Bayern.

Die Gefahr reichsständischer Säkularisationen tauchte anläßlich der Wahl des Erzherzogs Max Franz zum Fürstbischof von Münster, in der Fürstenbundszeit, bei dem Überfall Josephs II. auf das Fürstbistum Passau nach dem Tod des Bischofs Leopold Ernst v. Firmian († 11. 3. 1783) und mit dem phantastischen Plan des Kaisers auf, das Erzbistum Salzburg nach Lüttich zu transferieren, das Fürsterzbistum selbst aber zusammen mit der Propstei Berchtesgaden zugunsten Österreichs zu säkularisieren. Dieses Projekt, fünf Jahre vor dem Ausbruch der Französischen Revolution vom Kaiser, dem Defensor ecclesiae, vorgebracht, ließ zusammen mit den von Kurbayern erörterten Plänen und durchgeführten „kalten Säkularisationen"[4] deutlich genug werden, wie es um die Existenz der geistlichen Staaten bestellt sein würde, wenn das morsche Reich über staatsegoistischen Interessen zerbrechen oder ein europäischer Konflikt die „erobernden" Staaten in die Lage versetzen sollte, aus den letzten Stücken des geistlichen „Staats-Mantels des Alten Reiches" (J. J. Moser) Äquivalente schneiden zu können.

Die stärksten Impulse zu umfassenden Säkularisationen gingen nach den Sturmzeichen des späten 18. Jh. von der Französischen Revolution aus. Auf Antrag Talleyrands erfolgte am 2. November 1789 das Dekret zur Verstaatlichung des Kirchenguts. Die Zivilkonstitution (12. 7. 1790) zerschlug die hierarchische Ordnung des alten Frankreich. Mehr als fünfzig Bistümer, alle Kirchenstellen ohne Seelsorge, sämtliche Orden und Kongregationen wurden aufgehoben, 1792 wurde das päpstliche Avignon und Venaissin, 1798 bzw. 1808 der Kirchenstaat säkularisiert (vgl. Band VI).

Die ursprünglich keineswegs ablehnende, allerdings von völlig verschie-

[3] Zitiert nach *A. Hanschmidt*, Franz v. Fürstenberg als Staatsmann. Die Politik des münsterschen Ministers 1762—80 (Münster 1969) 211.

[4] Der Begriff der kalten Säkularisation bei *H. Liermann*, Deutsches Evangelisches Kirchenrecht (Stuttgart 1933) 214. — Über Säkularisationspläne und Säkularisationen in Bayern vgl. *G. Pfeilschifter-Baumeister*, Der Salzburger Kongreß und seine Auswirkung 1770—77 (Paderborn 1929) pass.; *L. Hammermayer*, Das Ende des alten Bayern: *M. Spindler* (Hrsg.), Hdb. der Bayerischen Gesch. II (München 1966) 1101 f.

denen Motiven bestimmte, unterschiedliche Auffassungen spiegelnde Haltung der geistlichen Fürsten gegenüber der Französischen Revolution wurde seit der Zivilkonstitution zusehends negativer. In den ersten direkten Konflikt mit dem revolutionären Frankreich wurden die geistlichen Fürsten der westdeutschen Grenzgebiete mit der Abschaffung der reichsständischen grundherrlichen und kirchlichen Rechte im Elsaß verwickelt. Die Zivilkonstitution beseitigte die Abhängigkeit der Diözesen Metz, Toul, Verdun, Nancy und St-Dié vom Erzbistum Trier, die Abhängigkeit des Bistums Straßburg vom Erzbistum Mainz, die Jurisdiktion des Bischofs von Speyer in seinem elsässischen Diözesananteil und fügte das trierische Dekanat Carignan dem neuerrichteten Bistum Sedan zu. Die Forderung der Reichsbischöfe[5] auf Wiederherstellung des reichs- und kirchenrechtlichen Status quo im Elsaß, in Lothringen, in der zum Bistum Trier gehörenden Terra Gallica hatten ebensowenig greifbare Erfolge wie der Hilferuf an Rußland als Garantiemacht des Westfälischen Friedens oder die Verurteilung der Zivilkonstitution durch Papst Pius VI. Leopold II. wollte die Beeinträchtigung der Rechte deutscher Fürsten und Bischöfe durch das revolutionäre Frankreich nicht zum Anlaß einer Intervention machen und warnte vor allem die rheinischen Kurfürst-Erzbischöfe im Zusammenhang mit ihrer Emigrantenpolitik energisch vor jedem unvorsichtigen Schritt.

Überschattet wurde der direkte Konflikt mit Frankreich durch den aus dem ständischen und kirchlichen Widerstand gegen die Politik Josephs II. erwachsenden Aufstand in den österreichischen Niederlanden und die ständische Empörung gegen den Fürstbischof von Lüttich, Konstantin Franz v. Hoensbroech. Die Kurfürsten von Köln, Trier, Mainz mußten zusammen mit benachbarten Reichsständen den im Auftrag des Reichskammergerichts unternommenen Versuch einer Rückführung des Lütticher Fürstbischofs mit einer Niederlage bezahlen. Dann erst, nachdem die Lütticher Frage sich zu einer Reichskrise ausgeweitet hatte und mühsam genug eine Einigung zwischen den beiden deutschen Großmächten erzielt worden war, übernahm Österreich die Reichsexekution und stellte mit Truppenmacht den alten Zustand im Hochstift Lüttich wieder her.

Unter dem Eindruck der Vorgänge an der Westgrenze des Reiches und vereinzelter Unruhen in deutschen Territorien begann der obrigkeitliche Abbau aufklärerischer Reformen, das „Blinzeln gegen die Sonne" (J. Görres), die Distanzierung von Febronianismus und Emser Kongreß, die Entwicklung von einer gemäßigten katholischen Aufklärung zur kirchlichen Restauration, vom Indifferentismus zu vertiefter Religiosität[6]. Aus der

[5] Am entschiedensten vorgetragen von dem Speyrer Fürstbischof August v. Limburg-Styrum, von dem Frau v. Coudenhoven in Mainz sehr mokant sagte, daß er mit sich allein die Gegenrevolution herumtrüge. *J. Wille*, August Graf von Limburg-Stirum, Fürstbischof von Speier (Heidelberg 1913) 93.

[6] Die katholische Restauration als bloßen Rückfall gegenüber der kirchlichen Auf-

„Züchtigung durch weltliche Potentaten" schien der deutschen Kirche nur die Flucht in das bedrängte Schiff Petri übrigzubleiben.

Kompliziert wurde das Verhältnis mancher geistlicher Staaten (Speyer, Kurmainz, Kurtrier) zum revolutionären Frankreich durch ihre Politik gegenüber der royalistisch-aristokratischen und der geistlichen Emigration. Wie ein kleines ausländisches Versailles, ein Versailles in partibus mit Günstlings- und Maitressenwirtschaft, konnte sich Worms oder Mainz, Koblenz oder Schönbornslust unter den königlichen und adeligen Emigranten ausnehmen. Zwar stellte diese Emigration trotz politischer und militärischer Tätigkeit eine Gefahr für Frankreich nicht dar, solange die Unterstützung der europäischen Mächte fehlte, doch bot über ihre Duldung hinaus ihre unkluge, provokative Politik den Girondisten hinreichend Ursache zu Gegenprovokationen und Warnungen an die geistlichen Staaten. Von der aristokratischen Emigration, die als wirtschaftliche Belastung und in der kirchlich gesinnten Bevölkerung nicht selten als Stein des Anstoßes empfunden wurde, ist die geistliche Emigration durch das insgesamt vorbildlich religiöse Wirken, die seelsorgerische Leistung und die durchweg gastfreundliche Aufnahme seitens der Bevölkerung und der Geistlichkeit abzuheben. Sie ergoß sich zunächst in die rechtsrheinischen Teile der Hochstifte Basel und Straßburg, dann in die Kurstaaten Trier und Mainz sowie durch die Schweiz und den äußersten Südwesten des Reiches nach Konstanz, Feldkirch, weiter in die rechtsrheinischen geistlichen Fürstentümer, nach Bayern und Österreich. Ihr kirchliches Wirken sollte für die letzten Jahre der Reichskirche und die napoleonische Zeit besser als bisher untersucht werden.

Zur Abwehr angeblicher ungerechter Angriffe, zur Aufrechterhaltung der Freiheit und mit dem Willen zu neuer Machtentfaltung Frankreichs setzten die Girondisten gegen den Widerstand der Gruppe um Robespierre am 20. April 1792 die Kriegserklärung Ludwigs XVI. an den König von Ungarn und Böhmen durch. Der österreichisch-preußische Feldzug, an dem die geistlichen Kurfürsten bezeichnenderweise nicht teilnahmen, brachte keineswegs die in der Reichskirche erhoffte Wiederherstellung des kirchlichen Zustands von 1789 oder 1782, sondern wenige Tage nach der Kanonade von Valmy (20. 9. 1792) die Besetzung der Bischofsstädte Speyer und Mainz, des Hochstifts Lüttich, der linksrheinischen Gebiete bis zur Erft und Roer. Das Hochstift Basel wurde zur Raurachischen Republik erklärt (18. 12. 1792) und als Departement Mont-Terrible mit Frankreich ver-

klärung deuten zu wollen wäre völlig verfehlt. Wieviel in die kirchliche Wiedergeburt im frühen 19. Jh. aus dem reichen geistigen Erbe der Aufklärung, insbesondere der gemäßigten kirchlichen Aufklärung eingeströmt ist, wäre am Beispiel der Sailer, Fürstenberg, Stolberg, Dießbach, Beroldingen usw. zu zeigen, in deren Biographien die Frage nach dem Zusammenhang von Aufklärung und kirchlicher Wiedergeburt sich jeweils in anderer Form stellt.

einigt. In allen eroberten Gebieten sollte die Konfiskation der Kirchengüter durchgeführt und mit dem Eid auf die Zivilkonstitution der Abfall zur schismatischen Nationalkirche verlangt werden. Zwar konnten nach der Erklärung des Reichskriegs (22. 3. 1793) die österreichischen Niederlande und die linksrheinischen geistlichen Territorien des Mittelrheingebiets vorübergehend zurückerobert werden, doch führte die Uneinigkeit der Verbündeten, die allgemeine Kriegsmüdigkeit, insbesondere das politisch-militärische Desinteresse Preußens, dazu, daß der Erzkanzler des Reiches, der Kurfürst-Erzbischof von Mainz, beim Reichstag in Regensburg den Antrag stellte (24. 10. 1794), das Reich möge sich um Frieden mit Frankreich bemühen.

Inzwischen waren in Wien und Berlin neue Säkularisationspläne erörtert worden. Preußen, der „natürliche Gegner der geistlichen Staaten" (H. v. Treitschke), meldete zur Bestreitung seiner Kriegskosten die Forderung auf Säkularisation einiger Fürstbistümer an, zumal dies „durch die Geschichte schon hinlänglich gerechtfertigt" sei und keinen „wahren Nachteil, keine Unzufriedenheit hervorbringen könne". Agentenberichte wußten, daß man auch in Rom einer Säkularisation nicht ganz abgeneigt sei. Im Separatfrieden von Basel (5. 4. 1795) und in den geheimen Zusatzverträgen (5. 8. 1795) ließ sich Preußen gegen die Verpflichtung zu strikter Neutralität rechtsrheinische Entschädigungen (Teile des Hochstifts Münster und das kurkölnische Vest Recklinghausen) zusichern, mit dem Vorbehalt, noch dasjenige hinzuzufügen, was am schicklichsten scheinen werde. Dem preußischen Vorbild folgten Hessen-Kassel (28. 8. 1795), dessen Dynastie mit den Hohenzollern verwandt war, Württemberg (7. 8. 1796), Baden (22. 8. 1796) und Bayern (7. 9. 1796). Daß man die Entschädigungen durch Säkularisation damals schon recht weit ausdehnen und nicht auf die Reichslehen beschränken wollte, zeigt der Geheimvertrag zwischen Preußen und Frankreich zugunsten des Erbstatthalters der Niederlande, der, ein Schwager des preußischen Königs, mit den Fürstbistümern Würzburg und Bamberg entschädigt werden sollte gegen die Verpflichtung, daß diese Gebiete beim Aussterben des Hauses Oranien an Preußen fallen sollten.

Militärische Erfolge der Österreicher auf dem süddeutschen Kriegsschauplatz änderten an der mit diesen Verträgen vorgezeichneten Entwicklung nichts mehr, da Napoleon mit dem Vormarsch durch Oberitalien ins Herz der Erblande Österreich zum Waffenstillstand von Leoben (18. 4. 1797) und Frieden von Campoformio (17. 11. 1797) zwingen konnte. Über die einander widersprechenden Leobener Absprachen über die Anerkennung der konstitutionellen Grenzen Frankreichs und der Integrität des Reiches gehen die Abmachungen von Campoformio hinweg, indem Franz II. als König von Ungarn und Böhmen versprach, an der Abtretung der linksrheinischen Gebiete von Basel bis zur Nette-Roer-Linie mitzuwirken. Bei dieser Regelung wären Kurköln und die preußischen Herzogtümer Kleve

und Geldern nicht an Frankreich gefallen, preußische Entschädigungen rechts des Rheins verhindert worden. Alle geistlichen Staaten westlich der Linie Basel-Andernach-Venlo kamen an Frankreich und wurden säkularisiert (Speyer, Worms, Mainz, Trier, Stablo-Malmedy, Prüm, Lüttich usw.). Österreich sollte mit dem Erzstift Salzburg für den Verlust der Niederlande, Oberitaliens sowie zum Ausgleich der preußischen Gebietsgewinne in Polen entschädigt werden. Zwar war Österreich seit der josephinischen Zeit kein grundsätzlicher Gegner der Säkularisation, dennoch wollte es verhindern, daß geistliche Staaten in größerem Umfang beseitigt würden. Den geistlichen Kurfürsten sollte daher nach den Bestimmungen des Friedens von Campoformio für linksrheinische Verluste rechtsrheinisch eine Entschädigung zugesichert werden. Nähere Regelungen sollten auf einem Kongreß im Einverständnis mit der Französischen Republik erfolgen.

Trotz feierlicher Verkündung der Reichsintegrität und gegen die Bedenken einiger Reichsstände (vor allem Kursachsens und Würzburgs) nahm unter französischem Druck die Reichsdeputation in Rastatt das Prinzip der Indemnisation durch Säkularisation als Friedensbasis an. Nun „drängten sich in wilder Gier die reichsfürstlichen Gesandten an die Bevollmächtigten des Direktoriums heran, um durch die Gunst des Reichsfeindes ein reiches Stück aus den Gebieten ihrer geistlichen Mitstände zu gewinnen" (Treitschke). Für eine Entschädigung hätte eine Teilsäkularisation ausgereicht, doch tendierte die durch die Siege der zweiten Koalition nur vorübergehend gebremste Entwicklung auf eine Total-Säkularisation. Seit der Räumung von Mainz durch die Österreicher wurde in den geistlichen Gebieten rechts des Rheins die Furcht vor einer Total-Säkularisation ständig größer, nicht nur weil infolge der Kriegslasten der Rückgriff auf geistliches Gut sich finanzpolitisch aufdrängte, sondern auch weil mit Zutun des Papstes, als er sich schon auf dem Wege in die napoleonische Gefangenschaft befand, in Bayern eine Situation herbeigeführt worden war, „welche unmittelbar die Säkularisation auslösen mußte" [7].

Nach den Niederlagen des zweiten Koalitionskrieges (Marengo, Hohenlinden) wurde das Reich im Frieden von Lunéville gezwungen (7. 3. 1801; 16. 3. 1801), der Abtretung der linksrheinischen Gebiete und der eine Säkularisation geistlicher Staaten implizierenden Entschädigung depossedierter Erbfürsten „aus dem Schoß des Reiches" (dans le sein de l'Empire) zuzustimmen. Für die Entschädigung, die vom Reich in seiner Gesamtheit (collectivement) getragen werden sollte, wurde auf die ungenauen Richtlinien des Rastatter Kongresses verwiesen. In den abgetretenen linksrheinischen Gebieten — die vier rheinischen Departements wurden durch Gesetz vom 9. März 1801 als Teile der Französischen Republik erklärt — fand die Reichskirche mit dem napoleonischen Konkordat (15. 7. 1801; 8. 4. 1802)

[7] *L. Hammermayer: M. Spindler* (Hrsg.), Hdb. der Bayerischen Gesch. II 1102.

ihr Ende. Im Anschluß an die Ratifikationsbulle „Ecclesia Christi" (15. 8. 1801) forderte Pius VII. sämtliche Bischöfe Frankreichs, desgleichen auch die Bischöfe der abgetretenen Gebiete des Reiches zur Demission auf. Bei der folgenden Neuzirkumskription verloren Mainz und Trier ihre Metropolitanstellung; Köln behielt nicht einmal einen Bischofssitz; das Roer- und Rhein-Mosel-Departement wurden zu einem neuen Bistum mit dem Sitz in Aachen vereinigt. Es bildete zusammen mit den neu umschriebenen Bistümern Gent, Lüttich, Mainz, Namur, Tournai die Erzdiözese Mecheln. Mit bestimmten Ausnahmen wurden, um die linksrheinischen Gebietsteile der Reichskirche dem übrigen Frankreich gleichzustellen, die Säkularisation des gesamten geistlichen Besitzes und die Aufhebung der Klöster verfügt (9. 6. 1802). Die rechtsrheinischen Liegenschaften und Gefälle der linksrheinisch aufgehobenen Stifte wurden vielfach sofort mit Arrest belegt (z. B. in Hessen-Darmstadt, Hessen-Kassel) und schon vor der Ratifikation des Reichsdeputationshauptschlusses in den Besitz der Territorien überführt.

Mit dem Konkordat von 1801 hatte Rom die Säkularisation in Frankreich sowie in den abgetretenen linksrheinischen Gebieten anerkannt, der Säkularisation im Reich im voraus weitgehend zugestimmt, wenn auch verschiedene Verlautbarungen, für die deutsche Kirche bestimmt, einen anderen Eindruck erwecken sollten. Die Abtrennung linksrheinischer Diözesanteile bzw. die Aufhebung linksrheinischer Bistümer und die von Caprara dort vorgenommene Zirkumskription legte praktisch die Reichskirche in Trümmer, wenn auch die Bulle „Qui Christi Domini" die Reste der Erzbistümer und Bistümer außerhalb des französischen Herrschaftsgebietes ausdrücklich von der Neuordnung ausnahm und ihnen die Aufrechterhaltung ihres kirchenrechtlichen Status quo garantierte. Daß Frankreich die Bischöfe der aufgehobenen Bistümer von Basel und Lüttich auf rechtsrheinisch vakante Bistümer zu transferieren suchte — Franz Xaver v. Neveu, Bischof von Basel, bemühte sich selbst um ein künftiges neubadisches Bistum —, um auf diese Weise Pensionszahlungen abzuwälzen, wirft auf die letzten Tage der Reichskirche ein ebenso bezeichnendes Licht wie die seltsam abwartende Haltung Roms anläßlich der Wahl des Erzherzogs Anton Viktor zum Bischof von Münster.

Da die Reichsdeputation völlig außerstande war, die Entschädigungsfrage zu lösen, fiel Frankreich ein im Lunéviller Vertrag angedeutetes, aber nicht ausgesprochenes Schiedsrichteramt zu. Die außenpolitischen Voraussetzungen zur territorialen Umgestaltung und Auflösung des Reiches schuf es mit den Friedensschlüssen mit England (Präliminarien 1. 10. 1801; Definitivfriede zu Amiens 27. 3. 1802) und der Verständigung mit Rußland (8. 10. 1801; 11. 10. 1801), das als Garantiemacht des Westfälischen Friedens ein Mitspracherecht anmeldete. Den von den vermittelnden Großmächten Frankreich und Rußland vorgelegten Entschädigungsplan

nahm die Reichsdeputation am 23. November 1802 mit einigen Änderungen an. Das kaiserliche, durch russische Drohung herbeigeführte Ratifikations-Kommissions-Dekret (27. 4. 1803) erhob den Hauptschluß zum verbindlichen Reichsgrundgesetz, besiegelte damit das Schicksal der geistlichen Staaten, indem es die Entschädigung auf sie abwälzte und die Säkularisationen sanktionierte. Die Säkularisation, einschneidender in den Auswirkungen als die Reformation und der Westfälische Friede, „erschütterte den letzten Rest kaiserlicher Autorität, die stand und fiel mit den geistlichen Herrschaften, aus deren Emporkommen das Heilige Römische Reich nun einmal erwachsen und von deren Dasein es nicht zu lösen war“ [8]. Die Vereinigung von Schwert und Bischofsstab ist unmöglich gemacht, die Verflechtung von Kirche und Imperium getrennt, die Verfassung der deutschen Kirche zerschlagen bzw. in ein Provisorium überführt.

An einem nennenswerten Widerstand Roms und der geistlichen Fürsten gegen die Säkularisation hat es aus Ohnmacht und politischer Rücksichtnahme, aus Gleichgültigkeit und kurialistischer Antipathie gegen die Reichskirche fast gänzlich gefehlt. Rom konnte und wollte im Ernst die Säkularisation nicht verhindern, sie lediglich eingeschränkt wissen. Es verurteilte sie als Ungerechtigkeit und Gewaltakt, betrachtete sie jedoch nicht als Unglück für die Kirche und betonte gelegentlich ihre heilsamen Wirkungen. Geistlicherseits schreckte man vielfach vor Entschädigungsforderungen aus Kirchengut und Säkularisationen nicht zurück. Kurfürst-Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Trier hatte Absichten auf das Fürstbistum Konstanz und die Fürstabtei Kempten; der Mainzer Kurfürst Friedrich Karl von Erthal forderte als Entschädigung das Fürstbistum Fulda; Dalberg erklärte sich grundsätzlich mit der Säkularisation einverstanden; Wessenberg befürwortete eine Teilsäkularisation, die Malteser suchten sich an säkularisiertem Kirchengut schadlos zu halten. Die bittere Bemerkung des Ritters v. Lang trifft wohl nicht allzusehr daneben: „Die Bischöfe fanden sich geneigt, gleichwohl die Güter der Klöster preiszugeben; die Erzbischöfe glaubten, es könne zureichen, wenn man höchstens nur die Bistümer angreife und davon den geistlichen Kurfürsten zu einigem Trost auch eine kleine Vergrößerung zukommen lasse...; unter diesen endlich wollte Mainz in Gottes Namen zu allem ja sagen, wofern man dafür sorge, daß Mainz als ein deutscher Patriarch und Primas übrigbleibe, denn ohne einen Archicancellarius Imperii per Germaniam werde man das liebe deutsche Vaterland doch nicht wollen bestehen lassen.“

Bei den Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses (RDHS) ist zu unterscheiden 1. die politische oder reichsständische Säkularisation, die in der Zusprechung von geistlichen Entschädigungsterritorien als Landeshoheitsgebiete an neue, weltliche Landesherren besteht, aus der Oberlehens-

[8] *D. Schäfer*, Deutsche Gesch. II (Jena 1916) 271.

herrschaft des Kaisers begründet werden kann und den deutschen Mittelstaaten in erster Linie zugute kommt; 2. die vermögensrechtliche oder Güter-Säkularisation (§§ 34—36 RDHS), wonach „alle Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien zugleich mit den bischöflichen Domänen, alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster ... der freien und vollen Disposition des respektiven Landesherrn sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen" wurden, „unter dem bestimmten Vorbehalt der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen ... und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit".

Von Reichs wegen wurden durch den Reichsdeputationshauptschluß rechtsrheinisch säkularisiert sämtliche reichsunmittelbaren geistlichen Territorien (2 geistl. Kurstaaten, 1 Fürsterzbistum, 19 Fürstbistümer, zahlreiche Reichsabteien) mit Ausnahme der Territorien der Malteser und des Deutschen Ritterordens (aufgehoben 1809) sowie des aus geistlichen Restgebieten neugeschaffenen Kurerzkanzlerstaates unter K. Th. v. Dalberg, der eine Enklave vor allem im erweiterten bayerischen Staatsgebiet darstellte und nach der Ratifizierung des Pariser Friedens im wesentlichen dem Königreich Bayern einverleibt wurde. Der Reichsdeputationshauptschluß übertrug den Mainzer Erzstuhl nach Regensburg und vereinigte damit die Würden eines Kurfürsten, Reichserzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland. Säkularisiert wurden über 200 Klöster. Im Habsburgerreich ließ Franz II., unter dem sich eine gewisse kirchlich-politische Restauration abzuzeichnen begann, die der Säkularisation von 1781 entgangenen Klöster bestehen.

Bestehenbleiben sollte die bisherige Diözesaneinrichtung, bis „eine andere auf reichsgesetzlicher Art getroffen sey" (§ 62 RDHS). Bischöfe und Domkapitel sollten mit Pensionen bedacht, die geistliche Amtsausübung nicht behindert, die bisherige Religionsausübung, das heißt der konfessionelle Besitzstand „gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt" werden (§ 63 RDHS), doch war die konfessionspolitische Status-quo-Garantie eingeschränkt durch den Vorbehalt, daß es dem Landesherrn freistehe, bisher nicht zugelassene Bekenntnisse in seinem Land zu dulden und ihren Anhängern „den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten".

Das Entschädigungsgeschäft der Säkularisation war, aufs Ganze gesehen, ein Politikum, kein Rechtsgeschäft, wenn es auch durch den Reichsdeputationshauptschluß in ein reichsgrundgesetzliches Gewand gehüllt wurde. „Wenige unter den großen Staatsumwälzungen der neuen Geschichte erscheinen so häßlich, so gemein, so niedrig wie diese Fürstenrevolution von 1803" (Treitschke). Mit Entschädigungen durch Säkularisation bedacht wurden auch solche Fürsten, die linksrheinisch keine territorialen Verluste erlitten hatten, wie z. B. der Erzherzog von Toskana, der Herzog von Modena, der Erbstatthalter der Niederlande. Säkularisiertes geistliches Gebiet und Kir-

chengut kam außerdem an die Eidgenossenschaft, an die Reichsstadt Frankfurt u. a. Die Verluste standen häufig in keinem Verhältnis zu den Entschädigungen. Preußen z. B. erhielt durch die Säkularisation fünffachen Ersatz, Hessen-Darmstadt wurde achtfach, Baden zehnfach entschädigt.

Eine unmittelbare politische Folge der Säkularisation war, daß sich das Verhältnis von Katholiken und Protestanten im Reichstag zuungunsten der Katholiken verschob, zur Verdrängung Österreichs aus dem Reich ein entscheidender Schritt getan und mit der Vergrößerung Preußens, Bayerns, Württembergs, Badens sowie der beiden Hessen die künftige politische Entwicklung vorgezeichnet war. Mit der Säkularisation kamen die meisten der fast geschlossen katholischen geistlichen Staaten unter andersgläubige Herrschaft. Die protestantischen Mächte und der nichtkatholische Volksteil erhielten in Deutschland einen zahlenmäßigen, politischen und wirtschaftlichen Vorrang. Die typische Diasporasituation des katholischen Volksteils wurde begründet. Der Übergang zum paritätischen Staat vollzog sich nicht ohne starke Spannungen und harte Auseinandersetzungen.

Als Fürstenrevolution und staatliche Reformbestrebung führte die Säkularisation zur Beseitigung der Reichskirche, zum Ende des Reiches und des deutschen Mittelalters. Das Streben der überlebenden, in ihrem Umfang vergrößerten weltlichen Territorien ging auf Assimilierung der Grenzen der kirchlichen Organisation an die Staatsgrenzen, sei es durch Anschluß der säkularisierten Gebiete an die bereits bestehenden Landesbistümer, sei es durch Gründung eigener Landes- oder „Nationalbistümer". Nach dem RDHS sollte zwar eine neue Diözesaneinteilung durch Reichsgesetz geschaffen werden, aber ehe eine reichsgesetzlich-konkordatäre Grundlage geschaffen werden konnte, hörte das Reich mit Napoleons Machtspruch und der Niederlegung der Kaiserkrone durch Kaiser Franz II. zu bestehen auf. Die Neuordnung der deutschen Kirchenorganisation war damit, wenn nicht in Frage gestellt, so doch auf eine ferne Zukunft verschoben und in die Hand der einzelnen Territorien gelegt, denen die Verwaisung der Bischofsstühle und der Domkapitel nur in ihr spätabsolutistisch-bürokratisches Staatskirchentum passen konnte.

Bis zur Säkularisation hatten die Mittelpunkte der kirchlichen Verwaltung in reichsunmittelbarem, fürstbischöflichem Gebiet gelegen. Das Staatskirchentum weltlicher Regierungen hatte in der staatlichen Unabhängigkeit des Reichsepiskopats eine letzte Schranke. Nach der Säkularisation der geistlichen Staaten konnte in der bischofslosen Zeit der spätabsolutistische Staat seine Herrschaftsansprüche gegenüber der macht- und besitzlosen, in ihrer Organisation erschütterten Kirche leichter durchsetzen. Die fünfzehn Jahre zwischen dem Frieden von Lunéville und dem Beginn der großen Zirkumskriptionen sind die konkordatslose, bischofslose Zeit der neueren deutschen Kirchengeschichte. 1811 gab es in der deutschen Kirche insgesamt noch neun Bischöfe, die nicht residierenden, im Exil lebenden mitgerechnet,

fünf davon tief in den Siebenzig, Dalberg mit seinen 67 Jahren einer der jüngsten. „Wie lange noch", fragt Weihbischof Kolborn in einem Brief an Wessenberg zu Beginn des Jahres 1811, „können wir noch warten, ohne ganz ohne Bischöfe zu sein?" Die Domkapitel, ihrer Einkünfte weitgehend beraubt, lebten zerstreut in Stadt und Land. Nicht wenige Kapitulare hatten sich in die Stille und in das Dunkel des Privatlebens zurückgezogen, von den Zeitereignissen zermürbt und gedemütigt. Eine Regeneration der durchweg vergreisten Kapitel fand nicht statt, da die Sustentations- und Pensionsverpflichtungen der Staaten sich nur auf die ihrer reichsgesetzmäßigen Stellung enthobene Geistlichkeit, nicht aber auf deren Amtsnachfolger bezogen. Der deutschen Kirche drohte die Anarchie. Die kirchliche Führungsschicht des stiftsfähigen Adels hatten die Stürme der Zeit entwurzelt, in alle Winde zerstreut. Das Gefühl der Erniedrigung, das ärgerliche Mißtrauen Roms gegenüber den Aufklärern und Febronianern, Furcht und die Aussicht auf eine dunkle Zukunft führten zu Untätigkeit und Resignation. Was sich in die Konsistorien drängte, der Verwaltung der Restdiözesen sich bemächtigte, duckte sich gewöhnlich wie stumme Hunde unter dem Staatskirchentum[9]. Für einen beträchtlichen Teil der Ordensgeistlichkeit war die Überweisung in Sammelklöster („Krepierinstitute") keine gute Lösung. Die Vakanz der Bischofsstühle, das lässige oder vom Wunsch zur „Splendeur" der Fürsten bestimmte Suchen nach einem eigenen, möglichst einem „billigen" Bischof — um das Wort eines nassauisch-weilburgischen Ministers zu zitieren —, die Usurpationen der bischöflichen Rechte durch die Fürsten, die Ausdehnung der Souveränitätsrechte nicht bloß circa sacra, sondern in sacra waren nach dem Urteil des milden Augsburger Bischofs Clemens Wenzeslaus eine tödliche Gefahr für die Kirche. Sie abgewendet zu haben ist nicht zuletzt mit ein Verdienst des Fürstprimas K. Th. v. Dalberg.

Die Aufhebung der katholischen Universitäten, Bildungsanstalten und Orden wirkte sich äußerst nachteilig auf das Geistesleben des katholischen Volksteils aus. Nicht nur waren die Heranbildung des Priesternachwuchses und eine geordnete Seelsorge in Frage gestellt, auch die Verödung der stiftischen Kulturlandschaft Süddeutschlands und das „katholische Bildungsdefizit" nahmen hier ihren Anfang. Es fehlte fortan das Mäzenatentum des stiftsfähigen Adels, es fehlte die Möglichkeit zu sozialem, wirtschaftlichem und geistigem Aufstieg, die bisher mit dem Eintreten in die großen Klöster und reichen Abteien dem katholischen Volksteil gegeben war[10]. Eine bedauerliche Begleiterscheinung der Säkularisation stellten die Verschleuderung

[9] Selbst *I. H. v. Wessenberg*, dessen Schwäche gegenüber dem Staatskirchentum bekannt ist, spricht von der „Kriecherei", zu der ein abhängiger Klerus verleitet werde.

[10] Der gelehrte *Roman Zirngibl* aus St. Emmeram in Regensburg klagt: „Es hat ein französischer, preußisch-russischer Wink alle Stifter und Klöster Deutschlands zu Boden gestürzt. Die Kinder der gemeinen Älteren haben nur mehr allein eine Aussicht zum

von Kunstwerken, Bibliotheken, Handschriften und Archiven, die Zweckentfremdung und Profanierung kirchlicher Bauten dar. In Köln wurde über ein halbes Hundert Kirchen und Kapellen niedergerissen; in Trier wurden wertvollste Bibliotheksbestände als Heizmaterial verwendet[11]; überall wurde jählings die Tradition eines reichen künstlerischen Schaffens, einer beachtlichen wissenschaftlichen Leistung im katholischen Volksteil unterbrochen. Beachtlich waren auch die wirtschaftlichen Folgen der Säkularisation. Eine schon vor der Säkularisation einsetzende Vermögensumschichtung erreichte mit dem Verkauf der Kirchengüter ihren Höhepunkt.

Seit der Säkularisation hat die Kirche bis zur mühsam erkämpften Rechtsstellung und relativen Freiheit „statt des Zepters verlorener Landesherrlichkeit den Rohrstengel der Ohnmacht und die Dornenkrone der Dienstbarkeit" getragen (J. Görres). Heilsam indessen hat sie den Verlust eines fast tausendjährigen Ballasts, feudaler Mißstände, aristokratischer Exklusivität der Domkapitel und des Episkopats[12], eines zum Teil üppigen Nepotismus und des mit der reichskirchlichen Sonderstellung verbundenen Febronianismus erfahren. Fruchtbare Impulse und Kräfte aus religiös-kirchlicher Wurzel wurden frei in den bitteren Jahren nach der Säkularisation. Dem Bündnis von „Kirche und Volk" wurde der Boden bereitet. Nicht nur unter den napoleonischen Bischöfen, dem glaubenseifrigen Colmar in Mainz, unter Mannay in Trier, Berdolet in Aachen, begann neues kirchliches Leben emporzublühen, sondern auch in den schein-konstitutionellen Rheinbundstaaten. Die Vorstellung der kirchlichen Einheit und der päpstlichen Autorität wurde in der machtlosen, armen, vom Staatskirchentum bedrängten Kirche stärker. Der neuheranwachsende Klerus hatte „keine Heimat als die Kirche" (Treitschke). Der Kampf gegen Episkopalismus, Febronianismus, Staatskirchentum, Wessenbergianismus nahm schärfere Formen an. Der kirchliche Raum wurde sozusagen enger, von innen her in einer Kampfsituation aufgefüllt; sehr viel karger nimmt er sich im Vergleich zur alten Reichskirche aus. Die „Kirche war aber infolge der Säkulari-

Soldatenstand. Die gründliche Litteratur wird sich nach und nah verliehren, die nach den evangelischen Grundsätzen aufgeklärte Priester, und mit denselben die positive Religion wird abnehmen und am Ende wird aus unserm Vaterlande ein militärischer Staat nach dem Modell der altpreußischen und heßischen Staaten werden": *A. Kraus*, Die Briefe Roman Zirngibls von St. Emmeram in Regensburg (Regensburg 1965) 104. — Zur Frage des wirtschaftlichen und sozialen Aufstiegs vgl. neben den Arbeiten von *E. Krausen* die Untersuchung von *J. Salzgeber OSB*, Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter. Historisch-soziologische Studie (Münster 1967).

[11] *H. Raab*, Clemens Wenzeslaus und seine Zeit (1739—1812), I: Dynastie, Kirche und Reich im 18. Jh. (Freiburg 1962) 14 f; „Die Tatsache, daß die Säkularisation letztlich einen segensreichen geistig-religiösen Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche des 19. Jh. einleitet, wiegt jene (kulturellen) Verluste nicht auf" (*S. Reicke:* RGG ³V [1961] 1286).

[12] Beträchtlich war die Anzahl Bürgerlicher unter den Weihbischöfen. Das Bild der aristokratischen Reichskirche müßte differenziert und entzerrt werden.

sation moderner als der sie beherbergende Staat". Sie „konnte im 19. Jh. zum führenden Vorkämpfer eines außerstaatlichen und nicht auf Tageserfolge ausgerichteten Freiheitsraumes gegenüber der Staatsomnipotenz werden." [13]

25. Kapitel

Kirchliche Reunionsversuche

LITERATUR: *J. Beumer*, Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jh. Ausgewählte Texte (Bremen 1966); *C. W. Hering*, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit, 2 Bde (Leipzig 1836/38); *L. Cardauns*, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- u. Reformbestrebungen von 1538—1542 (Rom 1910); *Th. Schieder*, Kirchenspaltungen und Kirchenunionspläne: Wissenschaft in Geschichte und Unterricht 3 (1952) 591—605; *G. Menge*, Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben (Steyl 1921); *H. Weidemann*, Gerard Wolter Molanus, Abt zu Loccum (Göttingen 1925/29); *F. Ranft*, Das katholisch-protestantische Problem (Fulda 1947); *M. P. Fleischer*, Katholische und lutherische Ireniker, unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jh. (Göttingen - Frankfurt - Zürich 1968); *J. Müller*, Karl Ludwig und die Wiedervereinigung der Konfessionen: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 29 (1962) 130—179; *E. W. Zeeden*, Der ökumenische Gedanke in Veit Ludwig von Seckendorffs Historia Lutheranismi. Über die Idee einer religiösen Überwindung des intoleranten Konfessionalismus im späten 17. Jh.: Festschr. für Gerhard Ritter zu seinem 60. Geburtstag (Tübingen 1950); *H. Schüßler*, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums (Wiesbaden 1961); *A. L. Veit*, Kirchliche Reunionsbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn 1647—1673 (Freiburg 1910); *A. Ph. Brück*, Der Mainzer „Unionsplan" aus dem Jahre 1660: Jb. für das Bistum Mainz 8 (1960) 148—162; *H. Raab*, der „Discrete Catholische" des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels (1623—1693). Ein Beitrag zur Geschichte der Reunionsbemühungen und Toleranzbestrebungen im 17. Jh.: AMrhKG 12 (1960) 175—198; *ders.*: Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels (St. Goar 1964); *ders.*, Ernest, landgrave de Hesse-Rhinfels: DHGE XV (1963) 800—806; *H. Wamper*, Das Leben der Brüder Adrian u. Peter van Walenburch aus Rotterdam und ihr Wirken in der Erzdiözese Köln bis zum Jahre 1649 (Köln 1968); *P. Wiedeburg*, Der junge Leibniz, das Reich und Europa, 1. Tl: Mainz (Wiesbaden 1962); *F. X. Kieft*, Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands (Regensburg ²1925); *E. Benz*, Leibniz u. d. Wiedervereinigung der christlichen Kirchen: ZRGG 2 (1950) 97—113; *L. Winterswyl*, Gottfried Wilhelm Leibniz. Über die Reunion der Kirchen. Auswahl und Übersetzung (Freiburg 1939); *F. Gaquère*, Le dialoque irénique Bossuet - Leibniz. La réunion des Églises en échec (1691—1702) (Paris 1966); *M. Prechtl*, Friedens-Benehmen zwischen Bossuet, Leibniz und Molanus (1815); *Ph. Hiltebrandt*, Die kirchlichen Reunionsverhandlungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh. (Rom 1922); *H. Nottarp*, Zur „Communicatio in sacris cum haereticis" (Halle 1933); *S. J. T. Miller - J. P. Spielman jr.*, Cristóbal Rojas y Spinola, Cameralist and Irenicist (Philadelphia 1962); *H. Tüchle*, Neue Quellen zu den Reunionsverhandlungen des Bischofs Spinola und seines Nachfolgers: Einsicht und Glaube,

[13] *W. H. Struck*, Zur Säkularisation im Lande Nassau: Hess. Jb. für Landesgesch. 13 (1963) 309.

Festschr. für Gottlieb Söhngen (Freiburg 1962) 405—437; *H. Raab*, „De negotio Hannoveriano Religionis". Die Reunionsbemühungen des Bischofs Christoph de Rojas y Spinola im Urteil des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels: Volk Gottes. Festschr. für Joseph Höfer (Freiburg - Basel - Wien 1967) 395—417; *ders.*, „Ad reuniendos dissidentes". Zur Gesch. der kirchlichen Reunionsbestrebungen im ausgehenden 18. und im beginnenden 19. Jh.: Jb. für das Bistum Mainz 8 (1960) 128—147; *G. Richter*, Ein Fuldaer Plan zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in Deutschland: Fuldaer Geschichtsblätter 9 (1911) 1—7 17—32 57—64 184—252; *B. Menzel*, Der „Fuldaer Plan" zur Kirchenunion und der Braunauer Abt Stefan Rautenstrauch (1779—1783): Heimat und Volk. Festschr. für Prof. Wilhelm Wostry (Brünn 1937); *G. Pfeilschifter* (Hrsg.), Korrespondenz des Fürstabtes Martin II. Gerbert von St. Blasien, 2 Bde (Karlsruhe 1931—37); *J. Hörmann*, Beda Mayer von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit: Festgabe H. Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres (Freiburg 1917) 188—209; *J. B. Blößner*, Maximilian Prechtl, der letzte Abt des Benediktinerklosters Michelfeld (Kallmünz 1938). Die Oberpfalz 32, H. 6—7; *H. Graßl*, Ökumenisches Bayern: Festschr. für M. Spindler (München 1969) 529—552; *U. im Hof*, Die Helvetische Überbrückung des konfessionellen Gegensatzes. Zur Frage der Begegnung zwischen katholischer und reformierter Schweiz im 18. Jh.: Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag (Basel - Stuttgart 1969) 345—360; *G. A. Benrath*, Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz († 1680): ZGObrh 116 (1968) 187—252; *G. May*, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Paderborn 1969).

Die Aussicht auf eine Wiederherstellung der kirchlichen Einheit des Reiches war mit dem Ausgang des Dreißigjährigen Krieges, der zum Teil wenigstens als Konfessionskrieg geführt worden war, und mit den Bestimmungen des Westfälischen Friedens geschwunden [1]. Das Ärgernis der gespaltenen Christenheit war mit der Ausbildung des Konfessionsbewußtseins und der konfessionell geschlossenen Territorien größer geworden, doch gleichzeitig weniger anstößig mit dem Triumph der Politik im weitesten Sinne über die Theologie, mit dem Sieg der Staatsräson und der beginnenden Besinnung auch der deutschen Territorien von jenseitigen Zielen auf diesseitige Aufgaben. Die Distanzierung von den spezifisch religiös-kirchlichen Aufgaben begann im frühabsolutistischen Territorium im Zuge eines allgemeinen Säkularisierungsprozesses, in den führenden Schichten als Abkehr von dem theologischen Zank- und Streitgeist, als Indifferentismus und Skeptizismus. Rationalistische und materialistische Auffassungen gewannen an Boden. Friedrich von Logau brachte in seinem bekannten Distichon die Erfahrungen seiner Generation zum Ausdruck: „Luthrisch, Päbstisch und Calvinisch, diese Glauben alle drey / sind vorhanden; doch ist Zweiffel, wo das Christentum dann sey." [2] Das bittere Wort von der „Augsburgischen Confusion" ging um. Mühsam genug mußten die Religionsparteien ein friedliches Nebeneinander im Reich erst lernen. An Streitigkeiten der konfessionsverschiedenen Territorien untereinander, an Kon-

[1] IPO V, § 14: „Si vero, quod Deus prohibeat, de religionis dissidiis conveniri non possit, nihilominus haec conventio perpetua sit et pax duratura."

[2] *Fr. v. Logau*, Sämtliche Sinngedichte, hrsg. von *G. Eitner* (Tübingen 1872) 246.

fessionshaß fehlte es nicht. Die politisch-militärische Ohnmacht gegenüber dem Feind der Christenheit im Osten, den Feinden des Reiches im Norden und Westen, die Calamitas Imperii, wurde nicht zuletzt als Folge der konfessionellen Zerrissenheit empfunden. Reunionsprojekte und Reichsreformbestrebungen stehen daher seit der Mitte des 17. Jh. in gewisser Beziehung. Das trifft auch für die Opposition der Reichskirche gegen Rom sowie für den Pietismus und die Aufklärung zu. Reichspatriotische und episkopalistische, pietistische und aufklärerische Motive spielen neben- und nacheinander in der Geschichte der Reunionsversuche ebenso eine Rolle wie Indifferentismus, Leichtgläubigkeit, theologische Unkenntnis und materiellpolitische Interessen.

„Alle dogmatische Fragen", gesteht die philosophische Frau Bischofin von Osnabrück, Sophie von der Pfalz, „berühren mein Herz wenig." Religion ist ihr Gottes- und Nächstenliebe, alles andere „ein Haufen Pfapfengezänk, das bei den Fürsten stehet zu accordieren" [3]. Räsonable Leute stören sich nicht daran. Dennoch hat Sophie wie ihr religiös indifferenter Bruder, Kurfürst Karl Ludwig, der in Mannheim die Konkordienkirche baute und in der Kurpfalz „allerlei Religionen passieren" lassen wollte, Konversionsmöglichkeiten erörtert, z. B. mit ihrer Schwester Louise Hollandine, der Äbtissin von Maubuisson, und an Reunionsgeschäften ein massiv materiellpolitisches Interesse gezeigt [4].

Indifferentismus, Rationalismus, Materialismus einerseits, andererseits eine durch die Not des Dreißigjährigen Krieges vertiefte Religiosität,

[3] *E. Bodemann*, Briefe der Kurfürstin Sophie von Hannover an die Raugräfinnen und Raugrafen zu Pfalz = Publicationen aus den preuss. Staatsarchiven 37 (Leipzig 1888) 91; über Sophie von der Pfalz vgl. außer *Ph. Hiltebrandt*, Die kirchlichen Reunionsverhandlungen pass. auch *M. Knoop*, Kurfürstin Sophie von Hannover (Hildesheim 1964).

[4] Die Familie des „Winterkönigs", des Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, war konfessionell völlig zerrissen und nicht zuletzt aus diesem Grunde an den Religionsgesprächen beteiligt. Der älteste Sohn, der Kurfürst Karl Ludwig, war wie seine Schwester Elisabeth, die Fürstäbtissin von Herford, Freundin von Descartes, Labadie und William Penn, dem Namen nach reformiert, persönlich völlig indifferent und einer Konversion gegen den entsprechenden Gewinn (Säkularisation der Hochstifte Worms und Speyer) nicht abgeneigt. Seine Schwester Louise Hollandine war katholisch geworden und Äbtissin des Klosters Maubuisson bei Paris, wo Madame de Brinon den Briefwechsel zwischen Leibniz und Bossuet vermittelte. Sophie, die „philosophische" Tochter des Winterkönigs, Gemahlin des „Pseudobischofs" Ernst August von Osnabrück, war dem Namen nach noch lutherisch, aber gegen entsprechende Vorteile zur Konversion bereit. „Ich hoffe, alle Christen werden bald eins sein", schrieb sie der Raugräfin Louise. Zwei jüngere Brüder, Eduard, der 1645 Anna von Gonzaga heiratete, und Gustav Adolf, waren zur katholischen Kirche übergetreten. Anna von Gonzaga konnte ihre Tochter Benedicta Henriette mit dem zur katholischen Kirche konvertierten Herzog Johann Friedrich von Hannover verheiraten (1668) und auch die Ehe zwischen Elisabeth Charlotte von der Pfalz (Liselotte) und Herzog Philipp von Orléans vermitteln. Liselotte konvertierte nach der Unterzeichnung des Ehevertrags 1671 in Metz.

eschatologische und pietistische Strömungen, religiös-kirchliche und politische Motive sind bei den irenischen Bemühungen und Reunionsbestrebungen miteinander im Bunde. Toleranz wurde zu einem Gebot der Staatsklugheit in den konfessionell gemischten Territorien und im aufblühenden merkantilistischen Denken. Die Staatsräson begann sich über konfessionelle Grenzen und Vorurteile hinwegzusetzen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Glaubensspaltung und Reichsverfall, von kirchlicher Reunion, Reichsreform und europäischer Friedensordnung wurde gestellt.

Eine Brücke für die Reunion bildeten die im Luthertum weiterlebenden „Mitteldinge" (lateinischer Gesang, liturgische Gewänder, Kruzifixe, Ohrenbeichte, Stundengebet), vor allem aber das katholische Kirchenrecht, an dem in evangelischen Dom- und Kollegiatstiftern mit „bewundernswerter Zähigkeit"[5] festgehalten wurde. Zahlreiche historische Relikte wiesen ebenfalls auf eine Wiedervereinigung, wie etwa die Existenz konfessionell gemischter Kapitel in Straßburg, Lübeck, Osnabrück, die Beobachtung von Zölibatsbestimmungen in evangelischen Stiften, die Alternation im Hochstift Osnabrück und die Auswirkung der Volmarischen Liste etwa im Kirchspiel Goldenstedt, wo der Pastor katholisch, der Küster evangelisch war und die Evangelischen den katholischen Gottesdienst besuchten, bei dem die Lieder aus dem lutherischen Gesangbuch angestimmt wurden.

Die verschiedenen nach dem Westfälischen Frieden auf eine Wiedervereinigung tendierenden Strömungen flossen an dem durch Natur und Geschichte für eine Vermittlerrolle begünstigten Hof des ersten geistlichen Kurfürsten, des Reichserzkanzlers und Primas Germaniae, in Mainz zusammen. Johann Philipp von Schönborn, „der deutsche Salomo", sein aus Rotterdam stammender Weihbischof Peter van Walenburch, sein Minister Johann Christian von Boineburg, der die Rechte der Natio Germanica gegen die römische Kurie verteidigte, arbeiteten zusammen mit Irenikern und Reunionswilligen an Projekten für die Wiedervereinigung und förderten den Abbau der konfessionellen Gegensätze. Der sogenannte Mainzer Unionsplan von 1660 kann indessen weder von dem Kurfürsten noch von Boineburg oder Leibniz stammen[6], eher vielleicht ein Produkt des Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels sein. Als geistiger Makler seiner Zeit, als Freund Boineburgs sowie der Brüder Adrian und Peter van Walenburch schon aus ihrer Düsseldorfer Zeit hat dieser Fürst im innersten Kreis der Mainzer Reunionspolitiker gestanden und mit seinem weltweiten Briefwechsel, insbesondere mit Georg Calixt, Leibniz, Spener, Antoine Arnauld, Johannes Neercassel, dem Administrator der Diözese Utrecht, den reunions-

[5] *H. Nottarp*, Zur „Communicatio in sacris cum haereticis" (Halle 1933) 116; zu dem Problem auch *ders.*, Das katholische Kirchenwesen in der Grafschaft Ravensberg im 17. u. 18. Jh. (Paderborn 1961).

[6] *A. Ph. Brück*, Der Mainzer „Unionsplan" aus dem Jahre 1660: Jb. für das Bistum Mainz 8 (1960) 148—162.

willigen Welfenherzögen, den Nuntien in Köln, sowie durch zahlreiche eigene Schriften die Wiedervereinigungsbestrebungen seiner Zeit unterstützt[7].

Im Zusammenhang mit der eigenen Konversion brachte Landgraf Ernst, der in Wien die Vermittlungstheologie des Georg Witzel kennengelernt hatte, im Dezember 1651 auf seinem Schloß Rheinfels über St. Goar ein Religionsgespräch zustande zwischen den hessisch-darmstädtischen Theologen Eberhard Happel, Peter Haberkorn, Balthasar Menzer, einem Studienfreund Boineburgs, und dem berühmten Kapuziner Valerian Magni[8]. Als Fortsetzung ließ er 1652 Religionsgespräche zwischen seinem Beichtvater, dem Jesuiten Johannes Rosenthal, und Johannes Crocius in Kassel und im nächsten Jahr zwischen Rosenthal und Haberkorn in Gießen führen. Obwohl diese drei Religionsgespräche ergebnislos verliefen, ja unerquickliche literarische Fehden für den Landgrafen und eine Kampagne der Jesuiten gegen Valerian Magni nach sich zogen, weil dieser in Rheinfels die Unfehlbarkeit des Papstes als „ex solo sancto textu" nicht beweisbar erklärt habe, blieb die Wiedervereinigung der getrennten Christenheit sein erstes und wichtigstes Anliegen.

Der Zusammenhang mit erasmischem Geist und den Mainzer Reunionsbemühungen wird deutlich in den von den Brüdern Adrian und Peter van Walenburch verfaßten „Motiva Conversionis Ernesti Landgravii", vor allem aber in dem bekanntesten Werk des Landgrafen von Hessen-Rheinfels, dem „Discreten Catholischen"[9], das er nach seinem eigenen Zeugnis für alle Katholiken und Protestanten geschrieben hat, denen „der leidige Spalt der Christenheit rechtschaffen zu Herzen gehet". Leibniz, der den „Discreten Catholischen" schon in seiner Mainzer Zeit kennenlernte und entscheidende Anregungen für die eigenen Reunionsbemühungen daraus empfing, glaubte den Inhalt des Buches sehen zu dürfen einmal in der Mahnung an die Protestanten, daß sie verpflichtet seien, mit allen Kräften die Wiedervereinigung mit der römisch-katholischen Kirche zu suchen, zum anderen in der Aufforderung an die Katholiken, den Weg zur Reunion durch die Beseitigung von Mißbräuchen, durch eine wahre Reform zu ebnen.

Die Discretio, die kluge Unterscheidung im Sinne des rechten Maßes,

[7] Der Wiedervereinigung sollte u. a. auch das von Ernst herausgegebene „Christlich Catholische zu S. Goar uebliche Gesang-Buch" dienen. In den Pia vota et recta desideria nimmt die Bitte einen zentralen Platz ein: „Dass alle sowohl Orientalische, als auch den Protestierenden Secten zugethane Christen Menschen sich wieder zur Einigkeit der Catholischen Apostolischen Römischen Kirche begeben, und durch bessern Unterricht ihren Irrthumb erkennen."

[8] Zuletzt *G. Denzler*, Die Propagandakongregation in Rom und die Kirche in Deutschland im ersten Jahrzehnt nach dem Westfälischen Frieden (Paderborn 1969) 185—212.

[9] *H. Raab*, Der „Discrete Catholische" 175—198.

damit verbunden die Abstellung „mißständischer Unordnung", der Consensus quinquesaecularis, besonders die „discrete" Auffassung des päpstlichen Primats sind für Landgraf Ernst, für seine Mainzer Freunde, für seinen „mehr als lieben Leibniz", auf dessen Konversion er hofft, die Voraussetzungen der Wiedervereinigung. „Salomonis Witz und Jobs Geduld", Toleranz und brüderliche Liebe, Gottes Hilfe in einer „desperaten Sach" seien erforderlich, um sie herbeizuführen. Mit der kirchlichen Reform und der Wiedervereinigung werden dann — ein erster Schritt dazu wäre die Errichtung eines europäischen Schiedsgerichts in Luzern — eine neue, bessere politische Ordnung in Europa, der Friede in der Christianitas gesichert aufgerichtet werden können. Daß Landgraf Ernst indessen welterfahren und in der Geschichte der Reunionsversuche bewandert genug war, um die geringen Erfolgsaussichten der unionistischen Bemühungen richtig einzuschätzen, zeigt seine Stellungnahme zu den Plänen des Bischofs von Tina, Christoph de Rojas y Spinola.

Nach Mainz unter Johann Philipp von Schönborn waren im letzten Drittel des 17. Jh. die braunschweigisch-lüneburgischen Höfe aus politischen sowohl als konfessionellen, persönlichen wie weltanschaulichen Gründen der günstigste und empfänglichste Boden für Reunionsbemühungen. Herzog Johann Friedrich von Hannover († 1679), der 1650 in Rom zur katholischen Kirche übergetreten war — zu Unrecht will man darin einen Erfolg des späteren Kölner Weihbischofs Adrian van Walenburch sehen —, stand in engen Beziehungen zu den Konvertiten der reunionswilligen aula laboriosa des Mainzer Kurfürsten Johann Philipp. Der Übertritt von Leibniz in die Dienste des Herzogs von Hannover ist nicht ohne Mitwirkung des befreundeten Landgrafen von Hessen-Rheinfels erfolgt. Darüber hinaus hat dieser die Bemühungen um eine katholische Sukzession in Hannover unterstützt, damit man nicht die an Fürstenkonversionen anknüpfende Hoffnung auch dieses Mal in Rom aufgeben müsse, „di vedere un giorno ritornato al grembo della chiesa quella numerosissima e nobilissima Natione" [10].

Die Erfolgsaussichten für Reunionsverhandlungen in Hannover hat man jedoch, als auf den katholischen Herzog Johann Friedrich sein konfessionell indifferenter, nur an Machterweiterung interessierter jüngster Bruder Ernst August gefolgt war, weit überschätzt. Noch als Pseudobischof von Osnabrück, dann seit 1679 wiederholt als Herzog von Hannover stellte Ernst August in vage formulierten Angeboten seinen oder seiner Söhne Übertritt zum Katholizismus in Aussicht gegen die Säkularisation von Hildesheim und die Aufhebung der Alternation im Hochstift Osnabrück zugunsten seines Hauses. In den von Kaiser Leopold hauptsächlich aus politischen Gründen unterstützten, von Clemens X. und Innozenz XI. ermutigten

[10] Ernst von Hessen-Rheinfels an den Papst 13. 2. 1665; *H. Raab*, „De negotio Hannoveriano Religionis" 404.

Reunionsversuchen des Bischofs von Tina, Christoph de Rojas y Spinola, nahmen die Verhandlungen in Hannover 1683 einen besonderen Platz ein. Es kam dort in derselben Zeit, da im Osten die Türkengefahr bedrohlich anwuchs und im Westen immer wieder Gebiete durch die Reunionen verlorengingen, zu Begegnungen zwischen Spinola und dem Abt zu Loccum, Walter Molanus, dem jüngeren Calixt und Theodor Mayer. Ein fester Programmentwurf konnte erreicht werden. Von evangelischer Seite wurde zugestanden: Priesterzölibat unter Aufrechterhaltung der bestehenden Pastorenehen, Unfehlbarkeit der Konzilien, Anerkennung des Papstes als sichtbares Oberhaupt der Kirche, Gegenwart Christi in der Eucharistie, Unterwerfung unter ein künftiges Universalkonzil. Die von Molanus noch 1683 weiter angemeldeten Forderungen, der Widerstand der französischen Partei in Rom, die von einer kirchlichen Reunion eine Stärkung des Reiches befürchtete, schließlich die Unterordnung des „heiligen Anliegens" unter die welfische Machtpolitik ließen Spinolas Versuche scheitern. Man war, wie Landgraf Ernst in einem Brief an Spener und in seinen für Herzog Anton Ulrich von Wolfenbüttel und Leibniz bestimmten Denkschriften ausführte, „in principiis et suppositis noch viel und gar zu weit von einander", durch politische Interessen — theologische Fragen waren nach der Meinung des Hofes von Hannover nur Kleinigkeiten — noch allzusehr getrennt.

Erfolglos blieben die Bemühungen Spinolas, in Ungarn die konfessionellen Spannungen zu beseitigen[11], und auch die Hoffnungen, die sich an das zwischen seinem Nachfolger als Bischof von Wiener Neustadt, Franz Anton von Buchheim, Leibniz und Molanus 1698 ausgehandelte Unionsprojekt knüpften, gingen nicht in Erfüllung. Die Zurückhaltung Roms wurde deutlicher. Die von der Vertreibung der Hugenotten, der Religionsklausel des Rijswijker Friedens (1697) und der Aussicht auf die englische Thronfolge für Hannover mitbestimmte politische Situation war einer Wiedervereinigung nicht günstig[12].

Keinen nennenswerten Widerhall hatten die 1679 von Johann Friedrich Ignaz Karg von Bebenburg, dem späteren Kurkölnischen Obristkanzler und

[11] Beim Tod von Spinola dichtete Molanus: „In Te renatos vidimus pios Fratres / Doctosque Walenburgicos, decora aeterna / Germaniae nomenque dulce Cassandri, / Et quotquot uspiam fuere fautores / Concordiae sacrae Deoque dilectae" (*H. Weidemann*, Molanus II 173).

[12] *S. J. T. Miller - J. P. Spielman*, Cristóbal Rojas y Spinola 79: „Wenn alle Fürsten der Christenheit oder wenigstens so viele, wie Rojas 1683 unterstützten, ein paar Jahre lang dem Gedanken der kirchlichen Einheit treu geblieben wären und wenn vor allem Ludwig XIV. seinen dynastischen Eigennutz, seine verschlagene Außenpolitik, seine unersättliche Ruhmsucht und seine brutale Behandlung der Hugenotten dem Wohl der christlichen Welt untergeordnet hätte, dann wäre mit größter Wahrscheinlichkeit ein irenisches Klima, besonders in Deutschland, geschaffen worden, das zu einer Wiederherstellung der Einheit zwischen Rom und großen Gruppen deutscher Protestanten geführt hätte."

Abt von Saint-Michel au Péril de la Mer (Diözese Avranches), veröffentlichten „Friedreichen Gedanken über die Religionsvereinigung in Teutschland“ [13]. Irenisches und Polemisches verquickte sich bei dem Kapuziner Dionysius aus Werl, der 1686 seine „Via pacis“ herausbrachte [14]. Libertas ecclesiae Germanicae und Wiedervereinigung im Glauben durch die Restauration der „ursprünglichen“, vorhildebrandischen Kirchenverfassung waren die Ziele des protestantischen Kanonisten Johannes Schilter in seinen an die Declaratio Cleri Gallicani angelehnten sieben Büchern über die Freiheit der deutschen Kirche. Nach dem Zeugnis des Kurtrierischen Ministers J. G. v. Spangenberg, des Freundes und Mitarbeiters von Hontheim, sowie des Marschalls B. F. v. Zurlauben sind die febronianischen Ideen zum Teil wenigstens aus Schilters Werk geschöpft [15].

In Straßburg versuchte der Jesuit Jean Dez in seinen Predigten, vor allem aber in seinem von dem Konvertiten Ulrich Obrecht ins Deutsche übersetzten Werk „La Réunion des Protestants de Strasbourg à l'Église Romaine“ zu zeigen, daß der Wiedervereinigung nichts entgegenstehe und in der Confessio Augustana nichts Unkatholisches zu entdecken sei. Auf Widerstand im protestantischen Deutschland stießen die Reunionsvorschläge des Königsberger Professors Praetorius, insbesondere die Anerkennung des päpstlichen Primats, die er nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche in einem Vorwort seiner „Tuba pacis“ (1685) aussprach [15a]. Wie Praetorius verlor auch der Helmstedter Theologe Johann Fabricius seinen Lehrstuhl, da man ihn für das anläßlich der Konversion der Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel und ihrer Ehe mit Erzherzog Karl, dem

[13] Friedreiche Gedanken über die Religions Vereinigung in Teutschland aus dem Worte Gottes, Conciliis, Patribus, Kirchenhistorie zusammengetragen (Würzburg 1679). Das Buch war dem Fürstbischof Peter Philipp von Dernbach gewidmet. — Eine biographische Skizze Kargs (1648—1719), der eine rege, allerdings umstrittene politische Aktivität entfaltete und dem Jansenismus zum mindesten nahestand, bei *M. Braubach*, Kurkölnische Miniaturen (Münster 1954) 78—104; *L. Jadin*, L'Europe au début du XVIII[e] siècle. Correspondance du Baron Karg de Bebenbourg, Chancelier du Prince-Évêque de Liège Joseph Clément de Bavière, Archevêque Électeur de Cologne avec le Cardinal Paolucci, Secrétaire d'État (1700—1719), 2 Bde (Brüssel - Rom 1968).

[14] *Dionysius aus Werl*, Via pacis inter homines per Germaniam in fide dissidentes ... (Hildesii Saxonum 1686). — *A. Jacobs*, Die Rheinischen Kapuziner 1611—1725. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform (Münster i. W. 1933) 68 ff.

[15] *J. Schilter*, De libertate ecclesiarum Germaniae libri VII (Jena 1683). Vgl. *H. Raab*, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17.—19. Jh. (Wiesbaden 1957); *ders.*, „Ad reuniendos dissidentes“ 129 ff; Zurlauben an Martin Gerbert 19. 2. 1779: „Je sais de bonne source, que M. de Hontheim avoit puisé ses opinions „febroniennes“ dans l'ouvrage de Schilter sur „la puissance ecclésiastique d'Allemagne“ (*G. Pfeilschifter*, Korrespondenz II 411).

[15a] Vgl. hierzu auch die von dem streng kirchlichen Anton Josef Binterim (1779—1855) besorgte und kommentierte Übersetzung: „Des Matthäus Prätorius aus preußisch Memel, der lutherischen Gemeinde zu Nibbudz Predigers Aufruf zur Vereinigung an alle in Glaubenssachen im Occident von einander abweichende Kirchen (Aachen 1822).

späteren Kaiser, 1707 angefertigte Gutachten verantwortlich machte. Die Helmstedter Theologische Fakultät hatte darin festgestellt: „Wir sind überzeugt, daß die Katholiken mit den Protestanten übereinstimmen und daß die Streitigkeiten, die es unter ihnen gibt, nur auf Wortstreitigkeiten hinauslaufen. Der Grund der Religion befindet sich auch in der römisch-katholischen Kirche, und man kann dort rechtgläubig sein, rechtschaffen leben, gut sterben und die Seligkeit erlangen. Die Prinzessin von Wolfenbüttel kann deshalb zur Beförderung der beabsichtigten Ehe die katholische Religion annehmen." [16] Als „Abt von Königslutter" wirkte Fabricius jedoch weiter für den Gedanken einer kirchlichen Wiedervereinigung. Eine „Via ad pacem ecclesiasticam" veröffentlichte er 1704, und unter Berufung auf Cassander, Witzel und Bossuet stellte er die Unterschiede in den Lehrmeinungen zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten als geringfügig dar.

Bossuets „Exposition de la doctrine chrétienne" (1671), die zunächst der Zurückgewinnung der Hugenotten dienen sollte (vgl. Kap. 4), war ein Impuls für die Kontroverstheologie. Sieben Jahre später, 1678 begann er seine Korrespondenz mit Leibniz über die Wiedervereinigung. Als der Gedankenaustausch bald abriß, wurde er wieder angeknüpft von der Herzogin Sophie von Hannover, ihrer Schwester Louise Hollandine, der Äbtissin von Maubuisson, deren Sekretärin Mme de Brinon und ihrer Nichte Benedicta Henrietta, die nach dem Tod ihres Gemahls, des Herzogs Johann Friedrich von Hannover, sich nach Maubuisson zurückgezogen hatte. Parallel zu dem Gedankenaustausch mit Bossuet liefen Leibniz' Briefwechsel mit dem Konvertiten und Hofhistoriographen Ludwigs XIV., Pellisson, und, durch Ernst von Hessen-Rheinfels vermittelt, mit dem großen Jansenisten Antoine Arnauld. Pellissons „Réflexions sur les différends en matière de religion", Bossuets monumentale „Histoire des variations des Églises protestantes" (1688) und Arnaulds eiferndes Reformstreben konnten eine erfolgversprechende Ausgangsposition für Religionsgespräche markieren. Die Schwierigkeiten, denen sie begegnen mußten, waren dabei allein schon durch die Ambivalenz im Verhalten der wichtigsten Gesprächspartner hinreichend charakterisiert.

Im Grunde wollte Leibniz zuerst die religiöse Einheit als Voraussetzung einer auf das Christentum gegründeten europäischen Union hergestellt und dann erst, ähnlich wie in Basel, die dogmatischen Fragen durch ein zukünftiges rechtmäßiges Konzil gelöst wissen. Bossuet schlug den umgekehrten Weg vor. In den Mittelpunkt der Diskussion rückte zwangsläufig das Konzil von Trient. Leibniz sah darin das eigentliche Hindernis einer Reunion, Bossuet eine unaufgebbare Position. Vergeblich versuchte Leibniz, an-

[16] *C. W. Hering* a. a. O. II 303; *M. P. Fleischer* a. a. O. 53; hierzu auch Maximilian Prechtl, Abt von Michelfeld, s. unten Anm. 38.

knüpfend an die gallikanischen Vorbehalte, an die Verweigerung der Konzilsbestätigung von seiten Katharinas von Medici, Heinrichs IV. und an eine weitverbreitete Einstellung in der Reichskirche, vor allem im Erzstift Mainz, zu einer Ignorierung, wenn nicht gar Überprüfung und Verwerfung des Tridentinums, schließlich mit patriotischen Motiven vorzustoßen. Der Versuch scheiterte am Widerstand Bossuets, der mit dem Konzil von Trient zugleich die Unfehlbarkeit der Kirche verteidigte.

Die traditionelle Linie der konfessionellen Machtkämpfe tritt im ausgehenden 17. und im frühen 18. Jh. offensichtlich wieder stärker hervor, in England unter Wilhelm von Oranien, in Frankreich mit der Verfolgung der Hugenotten, im Reich mit dem pfälzischen Religionsstreit[17] und den „Vergeltungsmaßnahmen" protestantischer Territorien, in Schlesien mit den gegenreformatorischen Maßnahmen der Habsburger, schließlich auch in der Eidgenossenschaft mit den Toggenburger Wirren und dem zweiten Villmerger Krieg. In ihrer Ambivalenz zeigen diese Ereignisse auf der einen Seite ein erneutes Aufleben konfessioneller Gegensätze, auf der andern lassen sie jedoch eine auf Pazifikation, Toleranz und Parität gerichtete Entwicklung erkennen. Abbau des Konfessionalismus durch Aufklärung und Toleranz allein konnte jedoch keinen neuen Antrieb für die seit dem Scheitern der Gespräche zwischen Leibniz und Bossuet merklich schwächer gewordenen Reunionsbemühungen darstellen.

Einige Hoffnung knüpfte sich auf katholischer Seite immer wieder an die Konversionen protestantischer Fürsten, so bei Hontheim-Febronius, bei dem Benediktiner Karl von Piesport, der an den Reunionsbemühungen mit den Ostkirchen um die Jahrhundertmitte größtes Interesse bekundete und an dem Fuldaer Wiedervereinigungsplan maßgeblich beteiligt war.

Papst Benedikt XIV. brachte in seiner Jubiläumsbulle vom 5. Mai 1749 den Wunsch nach der Wiedervereinigung der getrennten Christenheit erneut zum Ausdruck. Kardinal Angelo Maria Quirini erörterte mit Johann Georg Schelhorn die Ansichten des Kardinals Reginald Pole zur Einheit der Kirche und mit Johann Rudolf Kiesling die Rechtfertigungslehre des Kardinals Contarini. Der Erzbischof von Wien, Johann Joseph von Trautson, unternahm bei seinem Amtsantritt Schritte für die Annäherung zwischen den Konfessionen.

Die Bemühungen um die Überwindung der „widernatürlichen Trennung" der Kleinen Kirche erreichten nach dem Utrechter Konzil von 1763 vor allem mit den Anstrengungen des Akolythen Gabriel Dupac de Bellegarde (1717—89)[18] bei den deutschen Fürstbischöfen, am Wiener Hof und in

[17] *H. Schmidt*, Kurfürst Karl Philipp von der Pfalz als Reichsfürst (Mannheim 1963) 114 ff; *M. Schaab*, Die Wiederherstellung des Katholizismus in der Kurpfalz im 17. und 18. Jh.: ZGOberh 114 (1966) 147—205.

[18] *E. Winter*, Der Josephinismus und seine Geschichte. Beiträge zur Geistesgeschichte Öster-

Rom einen Höhepunkt. Von Dupac de Bellegarde, der in der kanonistischen Tradition Van Espens stand — 1767 gab er dessen Lebensbeschreibung heraus — und von Antoine Arnauld zutiefst beeinflußt war, wurde die verklärte Vorstellung der Ecclesia primitiva, verbunden mit einem starken antirömischen Affekt, erneut reichskirchlichen Episkopalisten, Reformern und Reunionswilligen nahegebracht. Dupac de Bellegarde konnte die Unterstützung des hervorragenden Würzburger Kanonisten Johann Kaspar Barthel, des Fuldaer Benediktiners Karl von Piesport, den Beifall der Reformer in Mainz, Passau, Laibach und der jansenistisch-josephinisch gesinnten de Haën, Wittola, van Swieten in Wien finden.

Ob oder wieweit die Utrechter Auffassungen auf die Wiedervereinigungsgedanken von Febronius einen Einfluß ausgeübt haben, läßt sich mit einiger Sicherheit noch nicht sagen. Es liegt nahe, von Hontheims Studiengang, von älteren jansenistischen Verbindungen zwischen dem Erzstift Trier und den Niederlanden her sowie angesichts der recht starken Propaganda der Utrechter Kirche solche Einflüsse vorauszusetzen, doch ist ein Nachweis wegen der allgemeinen Verbreitung der wichtigsten Argumente für eine Reunion und der bisher unzulänglichen Erforschung von Dupacs weltweitem Briefwechsel schwierig. Der Utrechter Kleriker hat jedenfalls die febronianischen Streitigkeiten sowie die Widerrufsaffäre mit größtem Interesse verfolgt und ist von seinen Zeitgenossen immer wieder in den Zusammenhang mit dem Febronianismus und seinen Auswirkungen gerückt worden.

Die Wiedervereinigung, in der ursprünglichen Konzeption des Febronius das ausschließliche, dominierende Anliegen, in dem schließlich veröffentlichten Buch durch reichskirchenrechtliche Probleme merklich zurückgedrängt, sollte herbeigeführt werden durch die Abstellung der Gravamina und die Reduktion des päpstlichen Primats in die von der ursprünglichen Kirchenverfassung gezogenen, durch die Konzilien von Konstanz und Basel, die Concordata Nationis Germanicae neu umschriebenen Grenzen. Aus zwei Wurzeln läßt sich, von den Utrechter Einflüssen abgesehen, Hontheims Reunionsidee erklären: aus der reichskirchlich-reichspatriotischen Tradition und den persönlichen Anregungen, die er von seinem Freund und Mitarbei-

reichs 1740—1848 (Wien 1943) 112 ff; *W. Deinhardt*, Der Jansenismus in deutschen Landen (München 1929) 84 f; *V. Rodolico*, Gli amici e i tempi di Scipione di Ricci (Florenz 1920) 54—113; *G. Leclerc*, Zeger-Bernhard van Espen (1646—1728) et l'autorité ecclésiastique (Zürich 1964); *A. Ellemunter*, Antonio Eugenio Visconti (Graz - Köln 1963) 173 f; *L. Ceyssens*, L'affaire du Séminaire de Liège d'après l'historien janséniste G. du Pac de Bellegarde: Annales de la Commission communale de l'histoire de Liège 3 (1947) 603—762; *F. Kenninck*, Les idées religieuses en Autriche de 1767 à 1787. Correspondance du Dr. Wittola avec le Comte Dupac de Bellegarde: Revue internationale de Théologie 6 (1898) 308 ff 584 ff; *M. Vaussard*, L'epistolaria di G. M. Pujati con canonico Dupac de Bellegarde: Studi Veneziani 7 (1965) 443—488.

ter, dem Konvertiten Jakob Georg von Spangenberg[19], empfangen hat. Spangenberg blieb auch nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche von der spätmittelalterlich-pietistischen Christusmystik, vom Pietismus und der Brüderkirche, der sein jüngster Bruder August Gottlieb als Bischof vorstand, in seiner ganz persönlichen Frömmigkeit nachhaltig bestimmt. Als eine eigene Kreatur Gottes von Kindheit auf hat ihn der schwäbische Pietist Moser charakterisiert, und der Wiener Hofrat Adolf von Krufft hat ihn den einzigen Mitwisser der febronianischen Geheimnisse genannt. Spangenbergs eigene Lebenserfahrung und sein Reichspatriotismus, der die Mißstände in der Kirchenverfassung und die Calamitas Imperii schmerzlich empfinden mußte, ließen ihn eine Überbrückung der Konfessionsgegensätze wünschen und doch, zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen des „Febronius", den Fuldaer Wiedervereinigungsplan ablehnen.

Zweifellos hat Febronius, wie ihm auch die protestantischen Gegner seiner Reunionsidee, Walch, Bahrdt, C. G. Hofmann, aber auch der Heidelberger Jesuit J. Kleiner deutlich machten[20], das Trennende zwischen den Konfessionen viel zuwenig gesehen und das Gemeinsame aus einem antirömischen Affekt und einem ausgeprägten Reichspatriotismus heraus überschätzt. Hinzu kam seine „romantische", durch intensive historische Studien gestärkte Einstellung, die sich von dem Gegenbild einer abgelaufenen historischen Epoche idealisierter frühchristlicher und mittelalterlicher Verhältnisse die Lösung der Probleme der eigenen Zeit erhoffte. Aber selbst „wenn die römische Kirche die Gestalt bekommen sollte, welche Febronius (ihr) so mühsam verschaffen will und dabei der römisch-katholische Lehrbegriff und dessen ächte Quelle, die von Febronius so hoch gepriesene Tradition, unverändert bleiben"[21], ist die Vereinigung der getrennten Christen unmöglich. Nicht ganz so negativ beurteilte der Abt Jerusalem die Vorschläge des Febronius, und Friedrich Karl v. Moser, der in seinem „Patriotischen Archiv" die Reunionsprojekte von 1614 und 1640 sowie das Glaubens-

[19] *G. Reichel*, August Gottlieb Spangenberg, Bischof der Brüderkirche (Tübingen 1908). — Nuntius Oddi charakterisiert ihn in seiner Instruktion für Lucini, März 1760, als „di grandissima abilità, condotta e politica ed allievo del defonto Elettore di Treveri (Franz Georg von Schönborn) da cui ha succhiato tutte le massime. Questo è uomo difficile, per ottenersi la menoma cosa che riquardi la corte di Roma"; *L. Just*, Die westdeutschen Höfe um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Blick der Kölner Nuntiatur: AHVNrh 135 (1939) 64; *R. Reichert*, Johann Gertz (1744—1824). Ein katholischer Bibelwissenschaftler der Aufklärungszeit im Spiegel seiner Bibliothek: AMrhKG 18 (1966) 98; *H. Faas*, J. G. von Spangenberg: Kurtrierisches Jb. 8 (1968) 153—165.

[20] *H. Raab*, „Ad reuniendos dissidentes" 136 f.

[21] GGA 1765, 531; vgl. auch *Chr. W. F. Walch*, Geschichte des von Justino Febroni herausgegebenen Buchs und der darüber entstandenen Streitigkeiten: Neueste Religions-Geschichte I (Lemgo 1771) 189/190. — Negativ auch das Urteil von Christoph Birkmann, Senior bei St. Egidien in Nürnberg. *P. Schattenmann*, Georg Adam Michel, Generalsuperintendent in Oettingen und sein gelehrter Briefwechsel (Nürnberg 1962) 69 f.

bekenntnis Spangenbergs bekanntmachte, verteidigte den ehrlichen Reunionswillen Hontheims gegen Verdächtigungen. „Seine Unionsvorschläge aber werden so lange Träume bleiben, als er unseren cameralistisch-religiösen Protestantischen Fürsten nicht zeigen kann, daß sie dabey gewinnen. Eine Lotterie von hundert Abteyen würde eher ihren Beyfall finden." [22]

Ob der Reunionsplan für Febronius nur von nebensächlicher Bedeutung gewesen ist oder ob er nach einem Zeugnis Martin Gerberts „geglaubt, dem Frieden und der christlichen Einigkeit alles nur mögliche aufzuopfern" [23], ist noch nicht geklärt. Der Gedanke des Febronius, eine Reunion auf der Grundlage eines geläuterten Kirchenrechts und einer reformierten Kirchenverfassung anzustreben, begegnet am Kurtrierischen Hof 1771 in den Thesen des Referendars Betzel [24], bei dem Fuldaer Kanonisten Benedikt Oberhauser [25], Ulrich Mayr OSB aus Kaisheim und in der Programmschrift zu einer Kirchenvereinigung des P. Beda Mayr OSB von Donauwörth [26]. Zwar verurteilte der Trierer Kurfürst Clemens Wenzeslaus, den in Gesprächen mit den Kölner Nuntien die Beseitigung des Utrechter Schismas wiederholt beschäftigte, als Bischof von Augsburg Mayrs „scrittura scandalosa sul pretesto della reunione coi Protestanti", doch bezeichnete er selbst kurz darauf als eines der wichtigsten Anliegen in seinem berühmten, von Johann Michael Sailer mitverfaßten Hirtenbrief von 1780 die Rückführung der im „Glauben Getrennten in den einen Schafstall Christi" [27]. Er ist allerdings in diesem Hirtenbrief weit davon entfernt, einer Reunion durch eine Kompromißdogmatik oder einen Rückgriff auf febronianisches oder jansenistisch-reformkatholisches Gedankengut den Weg zu bereiten. „Die Lehre der Kirche ist immer ein und dieselbe gewesen", und der Papst hat als Stellvertreter Christi die Sorge für die Einheit der Kirche, für die Reinheit der Lehre. Bedenken gegen die Wiedervereinigung brachten in derselben Zeit vor das Religionsjournal des Exjesuiten Hermann Goldhagen, der Mainzer

[22] *F. K. v. Moser*, Patriotisches Archiv VI (1787) 361—389, VII (1787) 193—372; Von der Kirchenvereinigung. Ein Bedenken des Herrn Abts Jerusalem. Mit einem Vorbericht (o. O. 1772) 42.

[23] Gerbert an Petrus Böhm in Fulda, 6. 3. 1780 (*G. Pfeilschifter*, Korrespondenz II 500).

[24] *H. Raab*, „Ad reuniendos dissidentes" 138.

[25] Oberhauser, ein extremer Episkopalist, der sich in seiner Grabinschrift als „malleus Ultramontanorum" feiern ließ, war jedoch „nicht bereit wie einige Fuldaer Benediktiner zwei Jahrzehnte später, auch nur scheinbare Konzessionen auf Kosten des Glaubensgutes der Kirche einzuräumen". *W. A. Mühl*, Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734—1805) (Fulda 1961) 49; dasselbe gilt für den Salzburger Kanonisten Gregor Zallwein, einen führenden Episkopalisten der Reichskirche.

[26] *J. Hörmann*, Beda Mayr; *J. Beumer*, Auf dem Wege zur christlichen Einheit 203 f.

[27] Der Augsburger Hirtenbrief wurde ins Französische, Italienische und Lateinische übersetzt. 1843 erschien er nochmals unter dem Titel „Beweise der wahren Kirche. In zwei Theilen" im Verlag von Georg Joseph Manz, Regensburg.

Gymnasialprofessor Johann Kaspar Müller, schließlich auch die aufgeklärte Zeitschrift der Banzer Benediktiner, die stets ausführlich und durchaus wohlwollend über die Reunionsliteratur berichtete, nun aber mit Martin Gerbert von St. Blasien zu dem Schluß kam: eine Reunion der Kirchen ist nur möglich durch Rückkehr zur katholischen Kirche. Alle drei Teile katholisch oder ewig getrennt [28].

Von den zahlreichen mehr oder weniger erfolgreichen Reunionsversuchen aus dem letzten Drittel des 18. Jh. ist der Fuldaer Plan der bekannteste und eigenartigste. In dem aus Anlaß einer Konversion zur katholischen Kirche zwischen dem Fuldaer Benediktiner Karl von Piesport und Rudolph Wedekind, Professor in Göttingen und Pfarrer an der dortigen Liebfrauenkirche, geführten Briefwechsel ist schon 1768 die Gründung einer Gesellschaft „für die Vereinigung der streitenden Glaubensparteien" [29] vorgeschlagen worden. Obwohl Piesport als Episkopalist bereit war, in der Frage der päpstlichen Infallibilität „mit gutem Gewissen" nachzugeben, und Wedekind fast beschwor: „Wir wollen uns vergleichen; wir wollen transigieren", schlug dieser vor, den unfruchtbaren Gedankenaustausch abzubrechen, denn: „Schrift, Vernunft und Kirchenhistorie müssen nothwendig über Pabst und Concilium gehen" [30].

Ein Jahrzehnt später war jedoch durch die allgemeinen Toleranzbestrebungen der Zeit und die von der offenbarungsfeindlichen Aufklärung, der „haufenweise einreißenden Naturalisterei", drohende Gefahr die Situation für Reunionsgespräche günstiger geworden. Die Fermente einer „negativen" Einigung, die sich in der zunehmenden Angst vor weiteren von dem mißbrauchten „protestantischen Prinzip" drohenden Spaltungen und in der wachsenden Bewunderung der Widerstandskraft und Geschlossenheit der katholischen Kirche erkennen lassen, haben die Reunionsversuche im letzten Drittel des 18. Jh. sicher mitbestimmt. Schon beginnt sich, etwa in der Einleitung eines Fuldaer Benediktiners zu „Aurelius Augustinus, Von der Nutzbarkeit des Glaubens" (1771), jene Frontstellung abzuzeichnen, die ein Menschenalter später Adam Müller, Carl Ludwig v. Haller, dann in ihrem Gefolge Ludwig v. Gerlach oder Carl Maria v. Radowitz durch eine Wiedervereinigung oder Annäherung gläubiger Katholiken und Protestanten zur Verteidigung „der heiligsten Güter" gegen Revolution und Radikalismus zu errichten hoffen.

Aus der Zusammenarbeit von fünf Fuldaer Benediktinern unter dem Vorsitz von Petrus Böhm mit dem Professor am Carolinum zu Kassel, Johann Rudolph Piderit, ist 1778/79 der Plan zur Gründung einer privaten

[28] *W. Forster*, Die kirchliche Aufklärung bei den Benediktinern der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772—1798 herausgegebenen Zeitschrift: SM 64 (1952) 184 f.
[29] Piesport an Wedekind, 1768 (*Mühl*, Aufklärung in Fulda 70, Anm. 41).
[30] Wedekind an Piesport, 11. 11. 1768 (*H. Raab*, „Ad reuniendos dissidentes" 134).

Gesellschaft entstanden, mit der Aufgabe, einen Beitrag zur Reunion der getrennten Konfessionen zu leisten. Nach den von Piderit ausgearbeiteten Statuten[31] sollten in einem Kreis von zwölf Mitgliedern — sechs katholischen, drei reformierten, drei lutherischen Theologen — die Glaubenswahrheiten „in Aufrichtigkeit und christlicher Liebe diskutiert, Unterschiede festgestellt und die Möglichkeiten einer Annäherung untersucht werden.

Bedenken gegen den Fuldaer Plan meldete bereits früh der Mainzer Theologieprofessor Johann Schmitt an. Ablehnend reagierte in Mannheim der einflußreiche Kasimir Haeffelin. Sein Freund, der Abbé und Bibliothekar Maillot de la Treille, der als Gegner des Febronius und durch seine guten Beziehungen zu den Ultramontanen im Elsaß die kirchliche Abwehrfront von Straßburg bis Trier gegen die Neuerungen seiner Zeit festigen half, alarmierte Nuntius Garampi in Wien. Die Werbung der Reunionsgesellschaft in Trier, Koblenz, Köln, Erfurt hatte angesichts der negativen Reaktion der Höfe von Mannheim und Mainz keinen Erfolg. Selbst Spangenberg, von dem Hontheims Reunionsversuch stärkste Impulse erhalten hatte, lehnte den Plan ab, und der Trierer Bibelwissenschaftler Johann Gertz, dessen Zweifel an der Wirksamkeit einer so heterogen zusammengesetzten Gesellschaft immer stärker wurden[32], kündigte seine Mitarbeit im Januar 1782. An Stelle des Mainzer Theologen Schmitt konnte angeblich Stephan Alexander Würdtwein, der spätere Weihbischof von Worms, gewonnen werden. Der Fürstabt von St. Blasien, Martin II. Gerbert, lehnte eine Mitarbeit ab[33], und auch der aufgeklärte Braunauer Abt Stefan Rautenstrauch distanzierte sich von dem Plan, nachdem in der Wiener Realzeitung eine negative Rezension erschienen war und Kaiser Joseph II., Kaunitz und Kardinal Herzan nicht auf das Reunionsprojekt reagierten. Es bedurfte kaum noch eines päpstlichen Schreibens an Fürstbischof Heinrich VIII. von Bibra, um die Bestrebungen der Fuldaer Benediktiner zum Scheitern zu bringen. Zwar blieben diese, entgegen den Weisungen ihres Bischofs, mit ihren protestantischen Gesprächspartnern in Verbindung, doch konnten sich Lutheraner und Reformierte nicht auf gemeinsame Glaubenssätze einigen, und so verstummen seit Herbst 1782 die Nachrichten über den „Fuldaer Plan".

Gefördert wurde die Reunionsbereitschaft im letzten Drittel des 18. Jh. durch die Toleranzbestrebungen der Aufklärung und ihre Vorstellung einer verstehenden, verzeihenden Menschlichkeit. Mit den Mitteln einer mehr und mehr säkularisierten Bildung sollten die Unterschiede der Konfessionen

[31] Einleitung und Entwurf zum Versuch einer zwischen den streitigen Theilen im Römischen Reich vorzunehmenden Religionsvereinigung von verschiedenen Katholischen und Evangelischen Personen, welche sich zu dieser Absicht in eine Gesellschaft verabredet haben (Frankfurt-Leipzig 1781).

[32] *R. Reichert*, Johann Gertz 98 f.

[33] *G. Pfeilschifter*, Korrespondenz II 483 f 500 f 506 f; *G. Richter*, Wiedervereinigung 27 f.

auf die einfachen Grundzüge einer natürlichen Religion zurückgeführt werden. In seinen „Betrachtungen über das Universum“ [34] stellte Carl Theodor von Dalberg die Frage, ob nicht der Zeitpunkt gekommen sei, sich „der ursprünglichen Kirche“, der Vereinigung der „verschiedenen christlichen Religionspartheyen“ zu nähern. Christoph v. Schmid wünschte die Kontroverspredigten — nach josephinischem Vorbild wurden sie 1786 in den Erzstiftern Köln und Trier verboten — durch „Einigungspredigten“ ersetzt zu sehen, „um das christliche Volk zu überzeugen, daß wir in allen wesentlichen Stücken des Christentums einig sind“ [35].

Die interkonfessionelle Irenik des ausgehenden 18. Jh. erhielt vor allem durch den Exjesuiten Benedikt Stattler starke Impulse. In seiner „Demonstratio catholica“, die von Johann Michael Sailer mehrfach bearbeitet und herausgegeben wurde, vor allem aber in seinem 1781 veröffentlichten „Plan“ [36] trat er nachdrücklich für die Wiedervereinigung ein; nicht in der „Hitze der Disputation“, sondern nur „in Liebe“ sei dieses Ziel „der gemeinsamen Sehnsucht“ zu erreichen. Nur was Dogma ist, soll zur Annahme verpflichten, Schulmeinungen sollten zur Annahme freigestellt sein. Eine Bedingung allerdings stellte Stattler den Protestanten für den Fall einer Wiedervereinigung: „die demütige Unterwerfung unter das untrügliche Urteil der Kirche in jeder Glaubensfrage“. Stattlers „Kanones der Union“ wurden in Rom verurteilt, doch zog sich das Verfahren und die Veröffentlichung des Urteils bis 1796 hin, zumal der Bischof von Eichstätt sich für Stattler einsetzte.

In Stattlers Schüler Johann Michael Sailer (1751—1832) und unter seinen Anhängern in Dillingen und Augsburg, in der Schweiz und in Norddeutschland erreichte die irenische Stimmung einen Höhepunkt [36a]. In der umfassenden, aufopfernden, Christus nachahmenden Liebe sah Sailer den Weg zur Einheit der Kirche. Nur als Durchgangsstadien zu einer höheren Einheit deutete der romantische Philosoph Franz v. Baader die konfessionellen Spaltungen und brachte damit einen Gedanken in das Gespräch zwischen den Konfessionen, der bei Joseph Görres bis tief in seine Straßburger Zeit und vor allem bei Sebastian Drey wirksam gewesen ist. Mit Hilfe der „landesherrlichen Reformationsgewalt“ versuchte in Baden Johann Nikolaus Friedrich Bauer († 1813) einen Schritt zur Vereinigung

[34] *C. Th. v. Dalberg*, Betrachtungen über das Universum (Erfurt 1777).

[35] *Chr. v. Schmid*, Erinnerungen aus meinem Leben I, 6.

[36] *B. Stattler*, Plan zu der allein möglichen Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche und von den Grenzen dieser Möglichkeiten (München-Augsburg 1781); *F. X. Haimerl*, Die irenische Beeinflussung Johann Michael Sailers durch Benedikt Stattler: Jb. des Historischen Vereins Dillingen 52 (1950) 78—94; *H. Graßl*, Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765—1785 (München 1968) 84 ff.

[36a] *F. W. Kantzenbach*, Johann Michael Sailer und der ökumenische Gedanke (Nürnberg 1955).

der Konfessionen zu tun. An der Universität Heidelberg errichtete er eine Theologische Fakultät mit neun Professoren aller drei Konfessionen, doch schieden die Katholiken 1807 aus dieser Fakultät aus, um an die Universität Freiburg übernommen zu werden[37]. Aufklärerisch-nivellierende und irenische Vorstellungen verquicken sich in dem Wunsch nach Wiedervereinigung der getrennten Christenheit bei dem Fürstprimas Carl Theodor von Dalberg, seinem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg und ihren Freunden.

Politische und nationale Motive sind dagegen bei dem Versuch des Erzbischofs von Besançon im Spiel, die Kaiserkrönung Napoleons durch eine Reunion der Konfessionen zu verherrlichen. Wie sehr sie sich auch in Deutschland mit den aus der Aufklärung und älteren Wurzeln genährten Unionswünschen zu Beginn des 19. Jh. verbinden, zeigt nicht nur die leidenschaftliche Diskussion der Schriften von Claude Le Coz und Beaufort oder die Aufnahme der Geschichte der Wiedervereinigungsversuche von Mathieu Tabaraud (1808), sondern auch der Beitrag des letzten Abtes von Michelfeld, Maximilian Prechtl OSB, zur Überwindung der konfessionellen Spaltung[38]. „Aus der subjektiven Überzeugung, daß die Religionsumwälzung des 16. Jh. die nächste oder entferntere Ursache der meisten politischen und kirchlichen Stürme, einschlüssig (!) der letzten Säkularisation gewesen sei", versuchte er, „in der religiösen Vereinigung Deutschlands das vorzüglichste, wenn auch nicht das einzige Mittel und die Hauptbedingungen kräftigen Widerstandes gegen die erst im Werden begriffene Napoleonische Universalherrschaft" zu finden. Bei den Irenikern im preußisch konservativen Lager, im christlich germanischen Kreis, aber nicht nur dort allein, war das Streben nach konfessioneller Einigkeit hinfort aufs engste verbunden mit dem Streben nach nationaler Einheit. Schärfer als Radowitz und Diepenbrock hat der Historiker und konservative Politiker Heinrich Leo die Verquickung von religiöser Wiedervereinigung und nationaler Einheit im 19. Jh. gesehen: „Wer ein deutsches Reich will, der muß zuerst wieder eine einige feste Deutsche Kirche haben — das predigt die Geschichte nun seit sechs Jahrhunderten."[39]

[37] *G. A. Benrath*, Drei theologische Fakultäten in Heidelberg (1805—1807) und Karl Friedrichs Unionspolitik: Neue Heidelberger Jahrbücher NF 1952/53, 85—97.

[38] *M. Prechtl*, Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung (Sulzbach 1810); *ders.*, Gutachten der Helmstedter Universität bei der einer protestantischen Prinzessin angenommenen Annahme der katholischen Religion, beleuchtet von dem Verfasser der Friedensworte (Salzburg 1815); *ders.*, Friedensbenehmen zwischen Bossuet, Leibnitz und Molan für die Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten (Sulzbach 1815); vgl. *H. Raab*, „Ad reuniendos dissidentes" 145.

[39] *H.-J. Schoeps*, Das andere Preußen. Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. (Honnef ²1957) 199; zum Problem auch *E. Hannay*, Der Gedanke der Wiedervereinigung der Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung (Düsseldorf 1936).

26. Kapitel

Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert — Aufklärungstheologie und Pietismus

Katholische Theologie: ALLGEMEINE LITERATUR: *Grabmann* G 179—212; *Werner; Hurter* IV—V; *F. Stegmüller*, Barock, II. Theologie: LThK² I 1260—65; *L. Scheffczyk*, Aufklärung, III. Theologie: ebd. I 1063—66.
LITERATUR vgl. auch Lit. zu Kap. 18: *A. Anwander*, Die allgemeine Religionsgesch. im kath. Deutschland während der Aufklärung und der Romantik (Salzburg 1932); *M. Braubach*, Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland im Spiegel des Journal von und für Deutschland: HJ 54 (1934) 1—63 178—220; *W. Forster*, Die kirchliche Aufklärung der Abtei Banz im Spiegel ihrer von 1772—98 herausgegebenen Zeitschrift: SM 63 (1951) 172—233, 64 (1952) 110—233; *E. Tomek*, Kirchengesch. Österreichs, III: Die Zeit der Aufklärung und des Absolutismus (Innsbruck 1959); Laurens. Ein Beitrag zur deutschen und französischen Aufklärung (Berlin 1963); *E. Winter*, Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung (Berlin 1966); *G. Otruba*, Kirche und Kultur in Aufklärung und Barock: Jb. f. Landeskunde von Niederösterreich, NF 31 (1934) 238—266; *P. Kälin*, Die Aufklärung in Uri, Schwyz und Unterwalden im 18. Jahrhundert (Diss. Fribourg 1946); *H. Wagner*, Die Aufklärung im Erzstift Salzburg: Salzburger Universitätsreden 26 (Salzburg - München 1968); *A. Kraus*, Bürgerlicher Geist und Wissenschaft. Wissenschaftliches Leben im Zeitalter des Barock und der Aufklärung in Augsburg, Regensburg und Nürnberg: Arch. f. Kulturgesch. 49 (1967) 340—390; *G. Groß*, Trierer Geistesleben unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik 1750—1850 (Trier 1956) 15—110; *F. Wetzel*, Geschichte der kath. Presse Deutschlands im 18. Jahrhundert (Phil. Diss. Heidelberg 1913); *L. A. Veit*, Das Aufklärungsschrifttum des 18. Jahrhunderts und die deutsche Kirche (Görres-Gesellschaft Vereinsschrift) (Köln 1937); *G. Schwaiger*, Die Aufklärung in kath. Sicht: Concilium 3 (1967) 559—566. *B. Plongeron*, Recherches sur l'„Aufklärung" catholique en Europe occidentale (1770—1830): RHMC 16 (1969) 555—605; *R. van Dülmen*, Antijesuitismus und kath. Aufklärung in Deutschland: HJ 89 (1969) 52—80. Die Lit. zu einzelnen Theologen siehe: LThK² und in den ergänzenden hier folgenden Anmerkungen. — Systematische Theologie: *I. Müller*, Die Disentiser Barockscholastik: ZSKG 52 (1958) 1—26 150—182. — Moral: *J. Klein*, Ursprung und Grenzen der Kasuistik: Festschr. Fritz Tillmann (Düsseldorf 1950) 229—245; *H. Klomps*, Tradition und Fortschritt in der Moraltheologie. Die grundsätzliche Bedeutung der Kontroverse zwischen Jansenismus und Probabilismus (Köln 1963); *W. Martens*, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen moralischen Wochenschriften (Stuttgart 1968). — Pastoral: *A. Schrott*, Seelsorge im Wandel der Zeit (Graz 1949); *F. Dorfmann*, Die Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin (Wien-Leipzig 1910; Lit.); *R. Füglister*, Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin (Basel 1951); *H. Schuster*, Die Gesch. der Pastoraltheologie: Hdb. der Pastoraltheologie I (Freiburg i. Br. 1964) 40—92; *F. X. Arnold*, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge (Freiburg i. Br. 1949). — Katechetik: *J. Schmitt*, Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands (Diss. masch. München 1935); *L. Leutner*, Katechetik und Religionsunterricht in Österreich, 2 Bde (Wien 1955/59); *J. Rabas*, Katechetisches Erbe der Aufklärungszeit, kritisch dargestellt am Lehrbuch der christkathol. Religion von J. F. Batz. Bamberg 1799 (Freiburg i. Br. 1963). — Kirchengeschichte: *E. C. Scherer*, Gesch. und Kirchengesch. an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zur selbständigen Disziplin (Freiburg i. Br. 1927); *L. Scheffczyk*, F. L. Stolbergs „Gesch. der Religion Jesu Christi". Die Abwendung der kath. Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung ... (München 1952); *I. A. En-*

dres, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern (Stuttgart - Wien 1899); *G. Pfeilschifter*, Die sanktblasische Germania sacra (Kempten 1921); *A. Pérez Goyena*, Los orígines del estudio de la Historia eclesiástica en España: RF 79 (1927); *K. Zinke*, Zustände und Strömungen in der kath. Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungs-Zeitalters im deutschen Sprachgebiet (Diss. theol. Breslau 1933); *G. Heer*, Mabillon und die Schweizer Benediktinerklöster (St. Gallen 1938); *A. Walz*, Studi storiografici (Rom 1940) 40—72; *O. Köhler*, Der Gegenstand der Kirchengesch.: HJ 77 (1958) 254—269; *T. Stowikowski*, Les opinions sur l'enseignement de l'histoire en Pologne au XVIII[e] siècle et les conceptions didactiques de Joachim Lelewel (poln.) (Krakau 1960); *A. Kraus*, Grundzüge barocker Geschichtsschreibung: HJ 88 (1968) 54—77.

Das gelehrte Italien: *F. Venturi*, Le siècle des lumières en Italie. Cahiers d'histoire 5 (1960) 225—239; *ders.*, Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria (Turin 1969); *A. Prandi*, Religiosità e cultura nel '700 italiano (Bologna 1966).

Jansenismus in Italien. Synode von Pistoja 1786: QUELLEN: *E. Codignola*, Carsteggi di giansenisti liguri, 3 Bde (Florenz 1941/42). LITERATUR: *A. C. Jemolo*, Il giansenismo in Italia prima delle rivoluzioni (Bari 1928); *B. Matteucci*, Scipione de' Ricci (Brescia 1941); *E. Dammig*, Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII (Città del Vaticano 1945); *E. Codignola*, Il giansenismo toscano, 2 Bde (Florenz 1944); *ders.*, Illuministi, giacobini e giansenisti nell'Italia del '700 (Florenz 1947); *F. Valsecchi*, Le riforme dell'assolutismo illuminato negli Stati italiani 1748—1789 (Mailand 1953); *G. Quazza*, Il problema italiano alla vigilia della riforme 1720—1738 (Rom 1954); *P. de Leturia*, Il concetto di nazione italiana nel grande antigiansenista F. A. Zaccaria (1714—1795), secondo fonti dell'archivio di Loyola: Analecta Gregoriana 71 (1954) 231—257; *ders.*, Nuove ricerche sul giansenismo (Rom 1954); *B. Matteucci*, Il giansenismo (Rom 1954); *G. Candelero*, Storia dell'Italia moderna I. Le origini del Risorgimento 1700—1815 (Mailand 1956); *G. Quazza*, Le riforme in Piemonte nella prima metà del Settecento, 2 Bde (Modena 1957); *E. W. Cochrane*, Le riforme Leopoldine in Toscana nella corrispondenza degli invitati francesi 1766—1791, RSRis 45 (1958) 199—218; *M. Vaussard*, Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento (Paris 1959); *E. Passarin d'Entrèves*, La riforma „giansenista" della Chiesa e la lotta anticuriale in Italia nella seconda metà del Settecento: Riv. Storica Italiana 71 (1959) 209—234; *F. Catalano*, Illuministi e giacobini del '700 italiano (Mailand 1959); *M. Vaussard*, Correspondance Scipione de' Ricci - Henri Grégoire (1796—1807) (Florenz - Paris 1963); *A. Wandruszka*, Leopold II., 2 Bde (Wien 1963/65); *G. König*, Rom und die toskanische Kirchenpolitik 1765—1790 (Phil. Diss. Köln 1964); *A. Wandruszka - F. Diaz - L. Dal Pane - M. Rosa*, L'opera di Pietro Leopoldo, granduca di Toscana: Rassegna storica toscana 11 (1965) 179—300; *C. Caristia*, Riflessi politici di giansenismo italiano (Neapel 1965); *P. C. Cannarozzi*, I collaboratori giansenisti di Pietro Leopoldo, granduca di Toscana: Rassegna storica toscana 12 (1966) 5—59; *F. Diaz*, Francesco Maria Gianni. Dalla burocrazia alla politica sotto Pietro Leopoldo di Toscana (Mailand 1966); *M. Rosa*, Riformatori e ribelli nell '700 religioso italiano (Bari 1969); *Ch. A. Belton*, Church Reform in 18th Century Italy (The Synod of Pistoia, 1786) (Den Haag 1969).

Evangelische Theologie: QUELLEN: *W. Philipp*, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (Göttingen 1957) [Texte].

LITERATUR: *E. Hirsch*, Gesch. der neueren evangelischen Theologie, 5 Bde (Gütersloh [3]1964); *W. Kantzenbach*, Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung (Gütersloh 1965); *A. Schlingensiepe-Pogge*, Das Sozialethos der lutherischen Aufklärungstheologie am Vorabend der industriellen Revolution (Göttingen - Berlin - Frankfurt 1967); *H. Hubschmid*, Gott, Mensch und Welt in der schweizerischen Aufklärung. Eine Untersuchung über Optimismus und Fortschrittsgedanken bei Joh. Jak. Scheuchzer, Joh. Heinrich Tschudi, Joh. Jak. Bodmer und Jakob Iselin (Diss. Phil. I Bern, Affoltern a. A. 1950); *R. Bruch*, Das Verhältnis zwischen der kath. und prot. Moraltheologie zur Zeit der Auf-

klärung: Festschrift Lorenz Jäger (Paderborn 1962) 278—292; *W. Nigg*, Die Kirchengeschichtsschreibung (München 1934) [Der Titel ist irreführend, weil die kath. Kirchengeschichtsschreibung bewußt außer acht gelassen wird, weil sie zum modernen Problem nichts beitrage]; *A. Klempt*, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jh. (Göttingen 1960) [wichtig wegen der Beachtung der prot. Theologie]; *P. Meinhold*, Gesch. der kirchlichen Historiographie, 2 Bde (Freiburg - München 1967) [Quellen und Darstellung].

Universitäten: LITERATUR: *K. Goldmann*, Verzeichnis der Hochschulen (Neustadt an der Aisch 1967; enthält genaues Verzeichnis aller Matrikel und Matrikelausgaben); Les universités européennes du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle. Aspects et problèmes. Actes du colloque int. à l'occasion du 6. centenaire de l'Univ. Jagelonne de Cracovie 6—8 mai 1964 (Genf 1967); *E. C. Scherer*, Gesch. und Kirchengesch. an den deutschen Universitäten (Freiburg i. Br. 1927); *R. Haaß*, Die geistige Haltung der katholischen Universitäten Deutschlands im 18. Jh. (Freiburg i. Br. 1952) (berücksichtigt nur Deutschland in den Grenzen von 1919 und untersucht die Stellung zur aufkommenden neuen Philosophie). Lit. unter den einzelnen Universitäten; *M. Andrés*, Las facultades de teología en las universidades españolas (1396—1868): RET 28 (1968) 319—358; *H. Jedin*, Ein nicht realisierter Universitätsgründungsplan im 16. Jh.: Festschr. L. Brandt (Köln 1969) 405—415 (Beginn der Konfessionalisierung). — Bonn: *M. Braubach*, Die erste Bonner Universität (Bonn 1947); *ders.*, Rheinische Aufklärung. Neue Funde zur Gesch. der 1. Bonner Universität: AHVNrh 149/150 (1950/51) 74—180, 151/152 (1952) 257—348. — Dillingen: *A. Biglmaier - F. Zoepfl*, Stadt und Universität Dillingen (Dillingen 1950). — Freiburg: *E. Säger*, Die Vertretung der Kirchengesch. in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jh.: Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 1 (1952); *P. Diepgen - E. Th. Nauck*, Die Freiburger Medizinische Fakultät in der österreichischen Zeit: ebd. 16 (1957); *E. W. Zeeden*, Die Freiburger Philosophische Fakultät im Umbruch des 18. Jh.: ebd. 17 (1957) 9—139; *E. Zentgraf* (Hrsg.), Aus der Geschichte der Naturwissenschaften an der Universität Freiburg: ebd. 18 (1957); *W. Müller*, Fünfhundert Jahre theologische Promotion an der Universität Freiburg: ebd. 19 (1957); *Th. Kurrus*, Die Jesuiten an der Universität Freiburg 1620—1773, I: ebd. 21 (1963); *C. Schott*, Rat und Spruch der Juristenfakultät Freiburg i. Br.: ebd. 30 (1965); *Th. Kurrus*, Zur Einführung der Experimentalphysik durch die Jesuiten an der Universität Freiburg: ebd. 33 (1966) 119—124; *F. Biesenbach*, Die Entwicklung der Nationalökonomie an der Universität Freiburg 1768—1896: ebd. 36 (1969). — Fulda: *W. A. Mühl*, Die Aufklärung an der Universität Fulda mit besonderer Berücksichtigung der philosophischen und juristischen Fakultät (1734—1805) (Fulda 1961). — Graz: *J. Matl*, Die Bedeutung der Universität Graz für die kulturelle Entwicklung des europäischen Ostens: Festschr. Universität Graz (Graz 1936) 167—226; *A. Posch*, Die Bedeutung der Grazer theologischen Fakultät für den Südosten der ehemaligen Monarchie in der Zeit von 1773 bis 1827: ebd. 105—119; *ders.*, Die kirchliche Aufklärung in Graz und an der Grazer Hochschule: Festschrift der Universität Graz (1937). — Ingolstadt: *R. Obermeier*, Die Universität Ingolstadt (Ingolstadt 1959). — Innsbruck: Forschungen zur Innsbrucker Universitätsgesch. (Innsbruck 1960 ff); *A. Haidacher*, Ein Gnadenstreit zwischen dem Stifte Wilten und der Universität Innsbruck aus dem Beginn des 18. Jh.: APraem 31 (1955) 100—135 193—226; *A. Mitterbacher*, Der Einfluß der Aufklärung an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1790—1823) (Innsbruck 1962); *F. Huter*, Die Anfänge der Innsbrucker Juristenfakultät (1671—1686): ZSavRGgerm 85 (1968) 223—247; *G. Mraz*, Gesch. der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von ihrer Gründung bis zum Jahre 1740 (Innsbruck 1968); Die Matrikel der Universität Innsbruck 3. Teil Matricula Universitatis I 1755/56—1763/64, bearb. v. *E. Weiler* (Innsbruck 1968). — Löwen: *J. Wils*, L'université de Louvain à travers 5 siècles (Brüssel 1927); *R. Guelluye*, L'évolution des méthodes de théologie à Louvain d'Érasme à Jansenius: RHE 37 (1941)

31—144; *L. van der Essen*, L'université de Louvain 1425—1940 (Brüssel 1945); *F. Claeys Bouuaert*, L'ancienne université de Louvain (Löwen 1956). — Mainz: Beiträge zur Gesch. der Universität Mainz (Wiesbaden 1955 ff); *A. Ph. Brück*, Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jh. (Wiesbaden 1955); *L. Just*, Die alte Universität Mainz 1477—1798 (Wiesbaden 1957); *L. Just - H. Mathy*, Die Universität Mainz (Mainz 1965). — Münster: *E. Hegel*, Die katholisch-theologische Fakultät Münster in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1773 bis 1961 (Münster 1961). — Olmütz: *G. Deutsch*, Die theologische Fakultät Olmütz (Brünn 1885). — Osnabrück: *Ch. Riepe*, Gesch. der Universität Osnabrück (Osnabrück 1965). — Paderborn: *K. Honselmann*, Die philosophisch-theologische Akademie in Paderborn und ihr Stiftungsvermögen (Paderborn 1954). — Prag: *R. Schreiber*, Studien zur Gesch. der Karls-Universität zu Prag (Freilassing - Salzburg 1954). — Salzburg: *A. Kalb*, Präsidium und Professorenkolleg der Benediktineruniv. Salzburg 1617—1743: Mitt. der Ges. für Salzburger Landeskunde 102 (1962) 117—166; *M. Kaindl-Hoenig - K. H. Ritschel*, Die Salzburger Universität 1622—1964 (Salzburg 1964). — Wien: *A. Wappler*, Gesch. der theologischen Fakultät der k. k. Universität zu Wien (Wien 1884); *R. Meister*, Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens, 2 Bde (Wien 1963).

Akademien: LITERATUR: Vor allem: *A. Kraus*, Vernunft und Geschichte. Die Bedeutung der deutschen Akademien für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft im späten 18. Jh. (Freiburg - Basel - Wien 1963; mit ausführlicher Lit.); *M. Maylender*, Storia delle Accademie d'Italia, 5 Bde (Bologna - Turin 1926/30); *V. Castañada y Alcover*, La Real Academia de la Historia 1735—1930 (Madrid 1930); *E. W. Cochrane*, Tradition and Enlightenment in the Tuscan Academies (Rom 1961); *L. Hammermayer*, Die Benediktiner und die Akademiebewegung im katholischen Deutschland (1720—1770): SM 70 (1959) 45—146; *ders.*, Europäische Akademiebewegung und italienische Aufklärung: HJ 81 (1962) 247—263; *P. Fuchs*, Palatinus Illustratus. Die historische Forschung an der kurpfälzischen Akademie der Wissenschaften (Mannheim 1963); *R. Rurup*, Die deutsche Geschichtswissenschaft im 18. Jh.: ZGObrh 113 (1965) 231—261.

Schulwesen: LITERATUR: *J. Rößler*, Die kirchliche Aufklärung unter dem Speierer Fürstbischof August von Limburg-Stirum: Mitt. des hist. Vereins der Pfalz 34/35 (1915) 1—160; *A. Messer*, Die Reform des Schulwesens im Kurfürstentum Mainz unter Emmerich Joseph 1763—1774 (Mainz 1897); *P. Mauel*, Das Volksschulwesen des Hochstiftes Speyer im 18. Jh. 3.—4. Jahrb. des Vereins für christl. Erziehungswissenschaft 1910/11; *H. Hardewig*, Die Tätigkeit des Freiherrn Franz von Fürstenberg für die Schulen des Fürstbistums Münster (Hildesheim 1912); *E. Jehle*, Das niedere Schulwesen unter Limburg-Stirum (Freiburg i. Br. 1923); *N. Konrad*, Franz Ludwig von Erthal. Ein Organisator der Volksschule der Aufklärung (Düsseldorf 1932); *M. Schmidt*, Die Aufklärung im Fürstbistum Passau (Diss. München 1933): Vh. des hist. Vereins für Nordbayern 67/68 (1934, 1935); *W. Roeßler*, Die Entstehung des modernen Erziehungswesens in Deutschland (Stuttgart 1961); *E. Schumacher*, Das kölnische Westfalen im Zeitalter der Aufklärung (Phil. Diss. masch. Bonn 1952); *A. Ph. Brück*, Kurmainzer Schulgeschichte. Texte. Berichte. Memoranden (Wiesbaden 1960); *M. Renner*, Fuldaer Einfluß auf die Würzburger Schulreform Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal: ZBLG 28 (1965) 368—391; *H. Flurschütz*, Die Verwaltung des Hochstiftes Würzburg unter Franz Ludwig von Erthal 1779—95 (Würzburg 1965); *H. M. Elzer* (Hrsg.), Zwei Schriften der Kurmainzer Schulreform von 1770—1784 (Frankfurt - Berlin - Bonn - München 1967).

Katholische Theologie

In der Theologiegeschichte wird die Zeit von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jh. als eine Zeit des Niedergangs der Scholastik angesehen; Grabmann (192) spricht von einer Epigonenzeit. Das von früheren Generationen Erarbeitete wird fleißig in Kompendien und Lehrbüchern gesammelt und vorgetragen, aber wenig Neues hinzugefügt. Und doch ist die Zeit für einen weitgespannten Blick auf die Theologie nicht ohne Eigenart. Schon die Tatsache, daß sich die Moral von der Dogmatik getrennt hat, deutet auf ein Wachstum hin. Sie steht stark unter den Erfordernissen seelsorgerlicher Praxis und baut — anknüpfend an mittelalterliche Beichthandbücher und nicht ohne Einfluß kanonistischer Tendenzen — eine Kasuslehre aus, die die Entscheidungen in konkreten Fällen erleichtern will. Dadurch wird die Verwirklichung des Christlichen zwar weithin entpersonalisiert, und man mag bedauern, daß es zu solchen Erscheinungen wie dem Laxismus, dem Moralstreit um Probabilismus und Probabiliorismus gekommen ist; und doch steht ein mächtiger Versuch dahinter, mit Problemen des Alltags fertig zu werden. Auch wird mögliche Weiterentwicklung ethischer Normen sichtbar. Daneben läuft der große Aufbruch zur historischen Forschung, der grundlegend gerade im Bereich der katholischen Theologie geleistet wird. Es wurden durch die barocken Geschichtsschreiber, weil ihnen alle Fakten von Bedeutung sind, eine ungeheuere Materialfülle ausgebreitet, aber eben doch auch jene Methoden gefunden, von denen noch heute die Geschichtswissenschaft lebt. Und schließlich ist die Aufklärung im Feld der Theologie Anregerin für neue Zweige theologischer Wissenschaft, wie der der Bibelwissenschaften, der Religionswissenschaft und der Pastoraltheologie mit ihren Untergliederungen, der Liturgik, der Katechetik und der Homiletik. Es fällt nicht schwer, hinter diesen Erscheinungen ein Gemeinsames zu sehen: es nimmt die theologische Spekulation ab, aber das konkrete kirchliche Leben wird entschlossener in die theologische Erkenntnis aufgenommen. Die gesamte Situation führt darüber hinaus vor neue Möglichkeiten theologischen Ansatzes, der sich nicht mehr auf jene Grundlagen beschränkt, die aus der Antike oder den Gedanken des Mittelalters kommen.

Natürlich ist die spekulative Theologie nicht ganz erloschen; es sind noch manche Namen nennenswert. Aber keiner läßt sich mehr mit den großen Theologen des Mittelalters oder den Spaniern des späten 16. oder beginnenden 17. Jh. (s. Bd IV 562—573) vergleichen. Noch standen die alten theologischen Schulen einander gegenüber. Den Thomismus vertraten die Benediktiner von Salzburg wie Paul Mezger (1637—1702) oder Ludwig Babenstuber (1660—1715), Dominikaner wie Kard. Vincenzo Ludovico Gotti (1664—1742), Hyacinth Drouin (1680—1740) oder Bernardo Maria de Rossi (1687—1775); unter den Jesuiten wäre vor allem der Spanier Kard. Álvaro Cienfuegos (1657—1739) wegen seiner besonderen Meß-

opferlehre zu nennen; vier Mitglieder der Gesellschaft Jesu, Professoren der Universität Würzburg, schrieben unter Berücksichtigung der positiv-theologischen und der spekulativen Elemente 1766—77 eine beachtliche „Theologia Wirceburgensis", deren Anliegen in ähnlicher Weise auch der Spanier Joh. Bapt. Genér SJ (1711—81) in seinem fast gleichzeitig erscheinenden Werk vertrat. In etwa eine augustinische Theologie trug in Salzburg August Reding (1625—92), der spätere Abt von Einsiedeln, vor, während Enrico Noris und Giovanni Laurenzio Berti (1696—1766) als Hauptvertreter der jüngeren Augustinerschule zu gelten haben. Der Franziskaner Claude Frasien (1620—1711) war, sosehr er auf Aristoteles fußte, Skotist. Die Kapuzinertheologen gingen im allgemeinen auf Bonaventura zurück. Erneut flammte das Interesse an Raimundus Lullus auf: Ivo Salzinger (1669 bis 1728) in Mainz regte die Neuausgabe seiner Werke an (1721—42)[1]; in Mainz verweilte zuerst auch der bedeutendste Lullist des Jahrhunderts, Antonio Raymundo Pascual y Flexas (1708—91), bevor er Jahrzehnte hindurch in Palma di Mallorca wirkte. Aus der in vielen Werken vertretenen Kontroverstheologie mag auf des Konvertiten Johannes Scheffler, der als Angelus Silesius ein unvergängliches dichterisches religiöses Werk schuf, „Ecclesiologia" (1677) hingewiesen sein. Eine erste Apologie in deutscher Sprache brachte Beda Mayr OSB 1787—89 heraus: „Verteidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit". Schon der Titel zeigt, daß Apologie längst nicht mehr allein im Kampf der Konfessionen erfüllt werden konnte.

Eine moraltheologische Frage hat teilweise das 17. Jh. sehr aufgewühlt: Der Probabilismus bietet für den Fall, daß dem Bestehen eines Moralgesetzes ein ernsthafter Zweifel begegnet, die Möglichkeit der freien Entscheidung an, wenn für diese probable Gründe sprechen. Eine strengere Auffassung verlangt probablere Gründe (Probabiliorismus, Tutiorismus), eine weiche läßt auch schwache Gründe zu (Laxismus). Die systematische Grundlage des Probabilismus geht auf Bartholomäus de Medina OP (1577) zurück (vgl. Bd IV 565). Er wurde viel von Dominikanern und Jesuiten vertreten. Gegen ihn und alle Weisen des Laxismus kämpften die Jansenisten, besonders auch Blaise Pascal (vgl. Kap. 3 und 6). Wenn 1665 und 1666 Alexander VII. den Laxismus verurteilte und ebenso 1679 Innozenz XI. (vgl. Kap. 3), so wandte sich Alexander VIII. 1690 gegen den Tutiorismus.

Schon das praktische Bedürfnis hat die Schriften zur neu herauskristallisierten Moraltheologie zahlenmäßig sehr anwachsen lassen: sowohl die Zahl der Autoren wie auch manche unter ihnen in der Zahl der Auflagen. Nur wenige seien genannt[2], so die Moraltheologie des Martin Bonacina (1624) oder des Jesuiten Paul Laymann (1625, vgl. Bd IV 580); die „Resolutiones

[1] Zum Mainzer Lullismus vgl. *A. Th. Brück:* Jb. des Bistums Mainz 4 (1949) 314—338.
[2] Zu den französischen Moralisten vgl. Kap. 6.

morales" des Theatiners Antonio Diana (1629—59) boten etwa 6000 Rechts- und Gewissensfälle und wurden in späteren Auflagen je nachdem systematisch oder alphabetisch durchgeordnet, um den Benutzern leichter zu dienen. Der Zisterzienser Juan Caramuel y Lobkowitz (1641) und der Jesuit Ambrosio de Escobar Mendoza (1644 und 1652) brachten besonders laxe Auffassungen in ihren Moraltheologien vor und wurden entsprechend namentlich von Pascal angegriffen (vgl. Kap. 3 und 6). Hermann Busenbaums SJ „Medulla theologiae moralis" (1645) war ganz der Praxis zugewandt, während das weitverbreitete Werk (1692) des Franziskaners Anaklet Reiffenstuel, des „Klassikers der praktischen Theologie", klar auf die Trennung von Recht und Moral achtete. Der angesehenste und auch noch für eineinhalb Jahrhunderte wirksame Moraltheologe wurde Alfons von Liguori (1696—1787), dessen „Theologia moralis" (1748) sich an Busenbaum anschließt; er war ausgleichend, Äquiprobabilist, ganz erfüllt von dem Gedanken an die göttliche Barmherzigkeit; sein „Homo apostolicus" (1757) ist vorwiegend nach der kasuistischen Methode aufgebaut. Zur Entwicklung eines episkopalistischen Kirchenrechtes vgl. Kap. 22.

Obgleich auch die große Zeit ergriffener Mystik vorüber war und niemand mehr wirkte wie eine Teresa von Ávila oder ein Johannes vom Kreuz, so ist das Jahrhundert einer in barocken Formen bewegten Religiosität, in dem im protestantischen Bereich sich ein umfassender Pietismus ausgebildet hat, nicht ohne Zeugnis tiefen religiösen Lebens und aszetischer Disziplin. Von Jean Eudes (1601—80) und Jean Jacques Olier (1608—57) war schon die Rede (Kap. 1). Die aszetischen Schriften des Zisterzienserkardinals Johannes Bona (1609—74), der auch ein bedeutender Liturgieforscher war, wie „De sacrificio missae" (1658) und „Cursus vitae spiritualis" (1674) und andere, erfuhren weite Verbreitung. Der heilige Louis Marie Grignion de Montfort (1673—1716) war selbst einer der ganz großen und weit wirkenden Missionare; unter seinen aszetischen Schriften war der „Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge" der tiefste und verbreitetste. Die Schriften des Jesuiten Jean-Pierre Caussade (1675—1751), so die „Instructions spirituelles" (1741), wurden gerade im 20. Jh. erneut beachtet. Dominik Schramms OSB (1723—97) „Institutiones theologiae mysticae" (1774) suchen den Anschluß an die Aufklärung.

Die einschneidende Veränderung des geistigen Lebens, die wir mit dem Wort „Aufklärung" kennzeichnen (vgl. Kap. 18)[3], konnte natürlich auch nicht an der Konzeption der systematischen Theologie ohne Wirkung vorübergehen. Die cartesianischen Gedanken und die eines Leibniz, dargeboten in der rationalistischen Form des Christian Wolff, dessen Philosophie bis

[3] Die Beurteilung der katholischen Aufklärung in Deutschland hat Anfang des 20. Jh. durch Sebastian Merkle eine bemerkenswerte Wende zum Positiven und zu einer genaueren Differenzierung erfahren; vgl. *S. Merkle*, Ausgewählte Reden und Aufsätze (Würzburg 1965) bes. 361—441.

Kant bei den protestantischen Denkern der Zeit vorherrschend war, aber auch ab 1740 in katholischen Kreisen immer wieder eklektizistisch benutzt wurde, mußten der überlieferten spekulativen Theologie konfrontiert werden. Verhältnismäßig radikal unternahm dies Ulrich Weiß OSB (1713—63, „Liber de emendatione intellectus humani" 1747). Der Augustiner Eusebius Amort (1692—1775) [4], ein fruchtbarer Schriftsteller, auch naturwissenschaftlich interessiert, historisch kritisch arbeitend, benützte intensiv die Schrift; Tradition mit Neuem verbindend, gebrauchte er eine vereinfachte scholastische Methode. Als Moraltheologe war er Äquiprobabilist und stand Alfons von Liguori nahe. Simpert Schwarzhueber OSB (1727—95) [5] schrieb noch 1768 seine thomistische „Ethica"; im „Praktisch-katholischen Religionshandbuch für nachdenkende Christen" (1784/85) versuchte er, weniger glücklich als Amort, Altes mit Neuem zu verbinden. Sehr fruchtbar und von universaler Konzeption war das Werk des Ingolstädter Jesuiten Benedikt Stattler (1728—97) [6], des Lehrers Johann Michael Sailers. Trotz seines schwerfälligen Stils sind seine „Demonstratio evangelica" (1770) und „Demonstratio catholica" (1775) schon ihrer strengen Methode wegen hervorzuheben. 1788 schrieb er einen „Anti-Kant". Am Ende kirchlichen Zensuren verfallen, blieb er wenig mehr beachtet und ist erst wieder neuerdings besonders geschätzt. Engelbert Klüpfel OESA (1733—1811), Dogmatiker in Freiburg, war in seinen unscholastischen „Institutiones theologiae dogmaticae" (1789) kein Rationalist, aber ein Vorkämpfer der geschichtlichen Theologie. Es gab aber auch ausgesprochene Rationalisten, wie die Mainzer Professoren Johann Lorenz Isenbiehl (1744—1818, Exeget, „Neuer Versuch über die Weissagung von Emmanuel", 1778), und Felix Anton Blau (1754—1798, Dogmatiker) und den Würzburger Franz Berg (1753—1821), voll Skeptizismus, trotz seiner antikantianischen Haltung.

In einer Verbindung des kantianischen kategorischen Imperativs mit dem biblischen Liebesgebot suchte hingegen Sebastian Mutschelle SJ (1749—1800) eine spekulative Neubegründung der Moraltheologie. Nach der Verurteilung des Jakob Danzer OSB (1743—96) wegen seiner „Anleitung zur christlichen Moral" (1787) wurde an der Salzburger Universität noch einmal die Scholastik herrschend. Der Exeget Thaddäus Anton Dereser (1757—1827) [7] wirkte in die Breite durch sein „Erbauungsbuch für alle Christen auf alle Tage des Kirchenjahres" (1792). Der Liturgiker Vitus

[4] *G. Rückert*, Eusebius Amort und das bayer. Geistesleben im 18. Jh. (München 1956); *O. Schaffner*, Eusebius Amort 1692—1775 als Moraltheologe (Paderborn 1963).

[5] *A. Teleman*, Der Benediktiner Simpert Schwarzhueber 1727—1795, Prof. in Salzburg, als Moraltheologe. Seine Beziehungen zur Moraltheologie des Protestanten Gottfried Leß, zum Salzburger Moraltheologen Jakob Dauser und Ignaz von Fellani (Regensburg 1961).

[6] *F. Scholz*, Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre (Freiburg i. Br. 1957).

[7] *E. Hegel*, Thaddäus Anton Dereser und sein Verhältnis zum Karmeliterorden: JKölGV 36/37 (1961/62) 157—172.

Anton Winter (1754—1814)[8] brachte 1813 ein „Deutsches kath. ausübendes Ritual" heraus, das wohl am meisten den rationalistischen Geist der Zeit offenbart. Es gab aber auch wirksame Gegner des eingedrungenen Rationalismus, so Hermann Goldhagen SJ (1718—94) mit dem von den Mainzer Professoren herausgegebenen „Religionsjournal" (1776/94); der Würzburger Franz Oberthür (1745—1831)[9] war zwar ein Gegner der Scholastik, aber sehr für eine biblische Theologie. Gregor Zirkel (1762 bis 1817), zuerst Kantianer, wird zum Vertreter eines positiven Katholizismus (seit 1802 Weihbischof von Würzburg). Aegidius Jais OSB (1750 bis 1822)[10] bot in „Das Wichtigste für Eltern, Lehrer und Seelsorger" (1786) die beste Sexualpädagogik der Aufklärungszeit. Er sollte mit Johann Michael Sailer den Rationalismus der Aufklärung überwinden helfen.

Der Aufbruch zu neuen Bereichen theologischer Wissenschaft, zum Ausbau der Kirchengeschichte[11], hat schon an der Wende vom 16. zum 17. Jh. begonnen (Bd IV 573—582). Es war vor allem Frankreich, das in der Maurinerkongregation die führenden Kräfte auf dem Weg zum historischen Forschen überhaupt zur Verfügung stellte, allen voran Mabillon (s. Kap. 6). Auch im 18. Jh. blühte in Frankreich die Kirchengeschichte unvermindert. Während die „Selecta historiae ecclesiasticae capita" (1676/86) des Dominikaners Alexander Natalis[12], die erste umfassende Kirchengeschichte der Neuzeit, noch teilweise in polemischen und apologetischen Gedanken geschrieben wurde, war die vielübersetzte „Histoire ecclésiastique" (1691/1720) des Weltpriesters Claude Fleury (1640—1723) unter dem Einfluß Mabillons und Tillemonts quellennah und in gefälligem Stil verfaßt; sie war von weitreichender historiographischer Wirkung, ihrer gallikanischen Tendenz wegen nicht ohne Widerspruch aufgenommen. Neben diesen Werken kirchengeschichtlicher Darstellung ging die Arbeit an den Quellen weiter: Nachdem schon 1671—72 der Jesuit Philippe Labbé (1607—67) „Sacrosancta Concilia" mit wertvollen Anmerkungen herausgegeben hatte, war es sein Ordensbruder Jean Hardouin (1646—1729), der in seiner „Conciliorum collectio regia maxima" (1714/15) eine zuverlässigere Konzilienedition vorlegte als Mansi. Schon Jacques Goar OP (1601—53) hat die Byzantinistik begründen helfen, der sich auch Charles Dufresne Sieur Du Cange (1610—88) verschrieb, dem wir allerdings vor allem das heute noch auch für die Kirchengeschichte unentbehrliche „Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis" (1678) verdanken. Der Kleriker Eusèbe Renaudot (1648—1720) veröffentlichte 1715/16 seine „Liturgiarum Orien-

[8] *A. Vierbach*, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter (München 1929).

[9] O. *Volk* u. a., Professor Franz Oberthür. Persönlichkeit und Werk (Neustadt a. d. Aisch 1966).

[10] *H. Dussler*, P. Aegidius Jais von Benediktbeuren 1750—1822: SM 69 (1958) 214—235.

[11] Zur Geschichtsauffassung vgl. Kap. 18.

[12] *A. Hänggi*, Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (Fribourg 1955).

talium Collectio". Unter den Maurinern wären aber besonders noch folgende Namen zu nennen: Gabriel Gerberon (1628—1711) als Anreger der so umstrittenen Augustinusausgabe, Acherys und Mabillons Schüler Edmond Martène (1654—1739) mit seinem „Commentar zur Regel des heiligen Benedikt" (1690) und Arbeiten zur Liturgik. Auf exegetischem Gebiet ist Augustin Calmets (1672—1757) „Dictionnaire historique... de la Bible" (1719) und vor allem Pierre Sabatiers (1683—1742) grundlegende Arbeit zur Vetus Latina zu nennen: „Bibliorum sacrorum versiones antiquae" (1743/49). In der Patristik legte Pierre Coustant (1654—1721) eine Hilariusausgabe (1693) vor, Remy Ceillier (1688—1761) [13] schuf aber eine umfassende „Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques (1729/63).

In den Niederlanden arbeitete Daniel Papebroch SJ (1628—1714) an den „Acta Sanctorum" des Johannes Bollandus (Bd IV 579) beharrlich weiter. In ihnen wurden ältere und jüngere Quellen unterschieden. Papebroch gab der Hagiographie Prinzipien und Methoden und der gesamten Diplomatik äußerst kritische Regeln, die sich in ihrer Schärfe nicht voll behaupten konnten. Der Löwener Augustinereremit Christian Lupus (1612 bis 81) wandte sich auch den Provinzialkonzilien zu: „Synodorum Generalium ac Provincialium decreta et canones" (1665). Die Mauriner wirkten äußerst intensiv auf die wissenschaftlichen Bestrebungen der süddeutschen Benediktiner. Der erste große Vermittler war Bernhard Pez [14] (1683—1735, Melk, unter Mithilfe seines Bruders Hieronymus [1685—1762]). Seine grundlegenden Werke sind: „Bibliotheca Benedictino-Mauriana" (1716), „Bibliotheca ascetica antiquo-nova" (1723/40) und „Thesaurus anecdotorum novissimus" (1721/29). Wissenschaftsgeschichtlich bedeutsamer war die Bemühung des Abtes von Göttweig Gottfried Bessel (1672—1749); sein Prodromus zum „Chronicon Gottwicense" (1732) bietet eine erste allgemeine deutsche Diplomatik. Mit Pez und Bessel arbeitete Magnoald Ziegelbauer [15] (1689—1750) aus Zwiefalten an einer Quellenedition zur Geschichte des Benediktinerordens. Anselm Desing (1699—1772), später Abt von Ensdorf, wirkt an der Salzburger Benediktineruniversität im Sinne der Mauriner; dort las auch Frobenius Forster (1709—91), der als Abt von St. Emmeram in Regensburg dieses Kloster zu einer hohen Blüte in den Wissenschaften führte; seine „Alkuin"-Ausgabe (1777) erlangte europäisches Ansehen. Der St. Blasianer Marquart Herrgott (1694—1762) war persönlich zur Schulung bei den Maurinern; nach seiner „Vetus disciplina Monastica" (1726) wid-

[13] *J. Villerot-Reboul,* Dom Remi Ceillier et le prieur de Flavigny-sur-Moselle 1733—61: AE 1959 5e sér X 161—172.

[14] *H. Hantsch,* Bernhard Pez und Abt Berthold Dietmayr: MIÖG 71 (1963) 128—139; *G. Heer,* Bernhard Pez von Melk OSB (1683—1735) in seinen Beziehungen zu den Schweizer Klöstern: Festschr. Vasella (Freiburg/Schweiz 1964) 403—455.

[15] *I. Stricher,* Les rétractions du mariologue bénédictin Dom Magnoald Ziegelbauer: EThL 35 (1959) 59—76.

mete er sich Arbeiten zur Geschichte des Erzhauses Österreich. Aber durch ihn wurde St. Blasien ein Mittelpunkt historischer Studien. Martin Gerbert (1720—93), seit 1764 Abt, wurde durch seine liturgischen und musikgeschichtlichen Arbeiten der angesehenste dieser Schwarzwälder Benediktiner; seine Werke sind heute noch unentbehrlich: „Iter alemannicum" (1765), „De cantu et musica sacra" (1774), „Monumenta veteris liturgicae Alemanniae" (1777—79), „Scriptores ecclesiastici de musica sacra" (1784). Sein bedeutendster Wurf war aber die Organisierung der Herausgabe einer „Germania sacra", das Anliegen des Wiener Jesuiten Markus Hansiz (1683—1766, „Germania sacra" 1727/58) aufnehmend, das für den Bereich der Konzilien der Kölner Jesuit Joseph Hartzheim (1694—1762) durch die Edition der „Concilia Germaniae" (1759/63) bedient hatte. Die sanktblasische „Germania sacra" erschien 1790/1803 in acht Bänden[16], das so verheißungsvolle Werk wurde durch die Säkularisation erstickt. — Aus dem rheinischen Raum sind vor anderen zu nennen der Luxemburger Johann Friedrich Schannat (1683—1739), der enge Beziehungen zu den Maurinern unterhielt und seinerseits zu den „Concilia Germaniae" Vorarbeiten geleistet hat, und Stephan Alexander Würdtwein[17] (1722—96), der in zwei Reihen „Subsidia diplomatica" eine Fülle von Quellenmaterial zugänglich machte. Zu Italien vgl. S. 582—584.

Die neue theologische Disziplin der Pastoraltheologie, die auch zunächst praktische Theologie hieß — zum Teil übernahm die Pastoraltheologie praktische Gebiete, denen bisher die Moraltheologie zu Diensten war —, entstand aus wenig eigentlich theologischen Gedanken: sie war vom Welt- und Menschenbild des gesunden Menschenverstandes geformt und verwendete Bibel und Väter zu „nützlichen Bemerkungen über die uneigennützige Amtsversehung eines Seelsorgers". Ihr fehlte ein pneumatischer Kirchenbegriff. Erst Sailer griff nach biblischen Grundlagen und suchte echte Christozentrik. Die ersten Pastoraltheologien (F. Chr. Pitroff 1778, Franz Giftschütz 1785, Carl Schwarzel 1799, Dominik Gollowitz 1803, A. Reichenberger, M. Fingerlos 1805) sind ohne wirkliche Theologie. Schon der Grundgedanke des Hirten, der einer zu führenden Herde gegenübersteht, war unzulänglich, erst recht, wenn der Seelsorger nur als „Religionsdiener" und die Pastoral als Beschreibung seiner Amtspflichten verstanden wurde. Dieser zu schwache Ansatz konnte erst von dem echteren Kirchenbegriff der Tübinger Schule her (Anton Graf 1841) überwunden werden.

Auch die der Pastoral zugeordneten Einzeldisziplinen kamen nicht zu einer wirklich wissenschaftlichen Theologie. Die älteste, die Liturgik, war zwar seit dem 17. Jh. mit einer Fülle von Quellen beschenkt (s. oben), ohne sie

[16] 1862 wurde noch einmal ein vorbereiteter Band in Druck gebracht.

[17] *H. Raab*, Christian Frh. v. Eberstein und Stephan Alex. Würdtwein: AMrhKG (1955) 378—387.

entsprechend zu verwerten. Die Katechetik, die radikal gegen die bisherige reine Memoriermethode der Christenlehre vorging, hat trotz der verhältnismäßig guten Ansätze bei Johann Ignaz v. Felbiger (1724—88; er gab auch 1767 eine erste deutsche kath. Schulbibel heraus) und Michael Ignaz Schmidt (1736—94, „Methodus tradendi prima elementa religionis..." 1769) auch erst durch Johann Joseph Augustin Gruber 1832 eine theologische Grundlage erhalten. In der Homiletik wurde der Exjesuit Ignaz Wurz (1727—84) mit seiner „Anleitung zur geistlichen Beredsamkeit" (Wien 1775) der bedeutendste Homiletiker in deutscher Sprache; er fußte ganz auf den großen französischen Vorbildern Bossuet, Bourdaloue, Massillon und de la Rue. Zur Wissenschaft wurde die Homiletik aber erst im 19. Jahrhundert.

Das 18. Jh. hat übrigens auch zeitweise den Gedanken einer Pastoralmedizin ausgebildet (im protestantischen Bereich M. A. Alberti 1732 [Halle] und G. M. Matthiae 1734 [Göttingen], im katholischen F. E. Cangiamilia 1751 [Mailand]); gegen Ende des Jahrhunderts wurde sie aber durch die Vorstellung einer medicina ruralis überdeckt, nach der der Landgeistliche auch für ein notwendiges Aushelfen als Arzt auf dem Lande vorgebildet werden müsse, soweit es dort an einem solchen mangelt.

Das gelehrte Italien

Während in der nachtridentinischen Theologie die große spekulative Potenz in Spanien lag, hat man die ersten Schritte zu einer historischen Theologie in Italien vollzogen. Die Herausforderung der Magdeburger Centurien hat Baronius (Bd I 34, IV 578) beantwortet und auch in Italien seine wichtigsten Fortsetzer (Raynald und Laderchi) gefunden. Der Venezianer Sarpi wandte sich jüngsten Ereignissen zu: seine Geschichte des Tridentinums gibt sich sehr nüchtern, ist aber voll antipäpstlicher Tendenz (Bd IV 578); Pallavicino bemühte sich, das Gegenbild herauszuschälen. In Bosio (Bd I 35, IV 576) erstand ein erster christlicher Archäologe; Lippomani (Bd IV 579) schuf einen Vorläufer der „Acta Sanctorum". Der Franziskaner Lucas Wadding (1588—1657) war zwar ein Ire, doch lebte er 40 Jahre in Rom; in seinen „Annales" (1627/54) und „Scriptores Ordinis Minorum" (1650) legte er erstmals eine wissenschaftlich fundierte Ordensgeschichte vor. Des Zisterziensers Ferdinando Ughellis (1594—1670) „Italia sacra" (1644/62), die nach Diözesen aufgegliedert wurde, war die erste Kirchengeschichte dieser Art und Vorbild u. a. für die „Gallia christiana" und Gerberts „Germania sacra". Diese Form der Historiographie ist ein besonders eindrückliches Zeugnis dafür, wie gerade die katholische Kirchengeschichtsschreibung sich der Geschichte der Institutionen verpflichtet weiß. Kardinal Enrico Noris, Augustinereremit (1631—1704), gilt als Vater der jüngeren Augustinerschule; er war nicht nur Historiker, sondern auch in den erregten Fragen seiner Tage um die Auslegung der augustinischen Gnadenlehre sehr enga-

giert; doch ist seine „Historia Pelagiana" (1673) für die Dogmengeschichte eine hervorragende Leistung. Der Theatinerkardinal Joseph Maria Tommasi (1649—1713) hat im Gebiet der Patristik und Liturgiegeschichte umfangreiche Quellensammlungen vorgelegt: „Codices Sacramentorum" 1680, „Responsalia et Antiphonaria" 1686, „Antiqui libri Missarum" 1691 und „Institutiones theologicae antiquorum Patrum" 1709/12. Mit dem Syrer Josef Simonius Assemani (1687—1768) öffnete sich ein fruchtbarer Zugang nach dem christlichen Osten; er machte die Vaticana zum Sammelbecken orientalischer Quellen und erschloß diese Schätze in seiner „Bibliotheca Orientalis" (1719/28) und der „Bibliotheca juris Orientalis" (1762/66). Wichtig war auch seine Ephräm-Edition (1732/46). Von höchstem Ansehen — und dies nicht nur auf dem Boden der Geschichtsschreibung — war Ludovico Antonio Muratori[18] (1672—1750); seine Quellenveröffentlichungen zur Geschichte des italienischen Mittelalters („Rerum italicarum scriptores" 1723/51 und „Antiquitates italici medii aevi" 1738/43) sind unentbehrlich für Italien wie die hundert Jahre später beginnenden „Monumenta Germaniae Historica" für Deutschland. Die Brüder Pietro (1698—1769) und Girolamo (1702—81) Ballerini veröffentlichten neben anderem die Werke Leos des Großen (1753/57). Der gelehrte Kanonist Prosper Lambertini (1675—1758), der als Benedikt XIV. den Papstthron einnahm und begreiflicherweise wissenschaftliche Unternehmen gerne ermunterte, war zu den Themen seiner beiden Hauptwerke aus der eigenen Praxis gekommen: als Promotor fidei in Kanonisationsprozessen zu „De servorum Dei beatificatione" 1734/38 und als Erzbischof von Bologna zu „De Synodo dioecesana" 1755. Der mit gar vielem beschäftigte Scipio Maffei (1675—1755) edierte 1730 die Werke des Hilarius. In Giuseppe Bianchini (1704—64) treffen wir wieder einen Editor liturgischer Quellen: er gab 1735 das „Sacramentarium Leonianum" heraus; in seinem „Evangeliarium quadruplex" 1749 ergänzte er aber Sabatiers Arbeiten zur Itala. Der Kanonist Lucius Ferraris (OMin, † 1763) schuf ein vielgebrauchtes Lexikon: „Prompta bibliotheca canonica" (1746). Der Dominikanerkardinal Giuseppe Agostino Orsi (1692—1761) gab für die ersten sechs Jahrhunderte der Kirchengeschichte eine zusammenfassende Darstellung in seiner sich von Fleury absetzenden „Istoria ecclesiastica" (1747/62), während Giovanni Domenico Mansi (1692—1769) wieder zu den großen Editoren gehörte: seine Konziliensammlung in zwei Reihen (1748—1752 und 1759 bis 1798) ist bis heute unentbehrlich. Der Dominikaner Thomas M. Mamachi (1713—92) wurde bahnbrechend für die Erforschung des christlichen Altertums: „Origines et antiquitates christianae" (1749/55); doch begann er auch Arbeiten zur Ordensgeschichte: „Annales Ordinis Praedicatorum" 1756. Von den beiden jüngeren Assemani gab Joseph Alois (1710—82) den

[18] *S. Bertelli*, Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori (Neapel 1960).

„Codex liturgicus ecclesiae universae" (1749/66) heraus, während Stefan Evodius (1711—82) mit seinem Onkel den vatikanischen Manuskriptenkatalog edierte (1756/59). Der auch in der Archäologie bewanderte Jesuit Francesco Antonio Zaccaria (1714—92) schrieb eine „Storia letteraria d'Italia" (1750/59); ähnlich zwanzig Jahre später sein Ordensbruder Girolamo Tiraboschi (1731—94) eine „Storia della letteratura italiana", die aber zugleich eine Kulturgeschichte bot. Nicht unerwähnt sein darf die geduldige Arbeit des hochsinnigen Präfekten des Vatikanischen Archivs, Kardinals Giuseppe Garampi, dessen 124 Bände „Schedulae" heute noch die Schätze dieses Archivs erschließen. Nimmt man hinzu, daß in Giambattista Vico (s. Kap. 18) der größte Geschichtsphilosoph dieses Jahrhunderts gefunden werden muß, so sieht man wohl, daß neben dem namentlich für die Entwicklung der Geschichtswissenschaft so wichtigen, hell aufleuchtenden französischen Licht (Seite 109—114) die italienische Leistung bestehen kann. Sie zeichnet sich besonders durch eine breite Fächerung ihrer Ansätze aus[19].

Jansenismus in Italien. Die Synode von Pistoja 1786

Während Italien besonders im Bereich der historischen Theologie viel eigene Initiative entwickelte, empfing der in Italien nicht wenig verbreitete Jansenismus eindeutig allen Anstoß von außen, aus Frankreich und aus Utrecht. Es waren aber nur kleine Gruppen Gebildeter, die sich solchen Gedanken öffneten, in den einzelnen Städten oft mit charakteristischen Unterschieden, so im päpstlichen Rom Vertreter augustinischer Gedanken mit scharf antijesuitischer Tendenz, in Pavia (Pietro Tamburini), in Genua (Vincenzo Palmieri), in Turin, Mailand, Venedig und Neapel. Eine besondere Ausprägung erfuhr der Jansenismus in einer überraschenden Spätphase in der habsburgisch regierten Toskana und verband sich dort mit gallikanischen und regalistischen Vorstellungen zu einer Aufsehen erregenden Aktivität. Großherzog Peter Leopold (1765—1790), der jüngere Bruder Kaiser Josephs II. und sein Nachfolger auf dem Kaiserthron (Leopold II. 1790—1792), reformierte, ähnlich wie sein Bruder, im Bereich der Verwaltung, der Wirtschaft, der Universität und des Strafrechtes. Eine besondere Sorge wandte er dem kirchlichen Bereich zu, in dem ihm vor allem der Jansenist Scipione de' Ricci beistand. 1780 verschaffte er diesem die vereinigten Bistümer Prato und Pistoja, so daß nun auch ein Bischof entschlossen die Reformaktionen unterstützte. Sie ruhten auf einer geringen theologischen Basis, die am ehesten bei Quesnel zu suchen ist, griffen aber um so mehr ins Praktische: Aufhebung der Inquisition, Konzentration der Stiftungsmessen zugunsten armer Priester, Pfründeausgleich, Pfarrkonkurs, Residenzpflicht der Pfarrer, Studium in bischöflichen Seminarien statt in Ordensschulen, Predigtgebot, Unterricht

[19] Zur interpretierenden Kirchengesch. in Italien vgl. *A. Noger-Weidner*, Die Aufklärung in Oberitalien (München 1957).

der Jugend, Übersetzung des Missale, Kommunion in der Messe, Brevierreform, Revision der Heiligenviten, Profeßalter erst mit 24 Jahren, Ablehnung der Privatmessen, des Herz-Jesu-Kultes, der Ablässe, der Exerzitien und der Volksmissionen, aber Stärkung des Pfarrbewußtseins. Die Urkirche wurde als Vorbild empfunden, die Unfehlbarkeit der Kirche ruhe auf der Gesamtheit der Gläubigen, nicht beim Papsttum, hingegen komme die Jurisdiktion der Bischöfe von Jesus selbst. Die gallikanischen Artikel wurden wie Glaubenssätze angesehen. Durch eine auf den 18. 9. 1786 nach Pistoja einberufene Diözesansynode wurden von den Geistlichen entsprechende Artikel bestätigt. Man edierte die Akten der Synode sofort und ließ sie internatio-nal verbreiten. Aber nur drei weitere toskanische Bischöfe bekannten sich zu gleichen Grundsätzen, so daß sich die 1787 in Florenz tagende Nationalsynode mit überwiegender Mehrheit ablehnend verhielt. Auch war der Widerstand im Volke groß. Der Weggang des Großherzogs brachte die Reformen rasch zum Erliegen; Ricci mußte 1791 auf sein Bischofsamt verzichten. Pius VI. verurteilte am 28. 8. 1794 in der Bulle „Auctorem fidei" 85 der auf der Synode aufgestellten Sätze, im Grade der Verurteilung sehr differenzierend. Ricci unterwarf sich 1805. Trotz des raschen Sieges des Papsttums über diese letzte Auswirkung des Jansenismus sieht man heute die Bedeutung dieser Bewegung gerade für Italien in neuem Licht: sie bereitete in dem völlig katholischen Land dem Risorgimento einen Weg, in dem sich viele daran gewöhnten, trotz einer antikurialen Haltung ernst religiöse Wege zu suchen, die katholischer zu sein schienen als die von der Kurie proklamierten.

Evangelische Theologie

Die protestantische Theologie und durch sie die Universitäten bzw. Hohen Schulen hatten nach dem Wegfall einer lehramtlichen Funktion der Kirchenleitungen eine tiefreichende Bedeutung, die im Rahmen dieses Werkes nur kurz angesprochen werden kann (vgl. vor allem das Standardwerk von E. Hirsch). Sie wurde zunächst geformt von der altprotestantischen Orthodoxie, die in ihren beiden Strömungen, der lutherischen und der reformierten, die durch Luther vollzogene Abkehr von der Philosophie überwand. Nach dem Vorgang Melanchthons wurde Aristoteles erneut Grundlage des Denkens und dadurch auch viele Querverbindungen zu Thomas und auch Suárez möglich. Bei allen Richtungskämpfen im einzelnen und der Kanonisierung der Reformatoren wurde die Wichtigkeit der Heiligen Schrift schon durch die Ausbildung des Gedankens der Verbalinspiration — in dem Bestreben, die Schrift gegenüber der Tradition herauszuheben — betont. Zugleich verlieh aber die seit Gerhard (1582—1637) angewandte analytische Methode dem systematischen Denken größeres Gewicht im Vergleich zur Schrift. Auch haben Konzeptionen wie die Föderaltheologie (Coccius) oder die Theologie des Reiches Gottes vom Einzelwort der Schrift den

Blick auf den Gesamtsinn göttlicher Offenbarung und göttlichen Erbarmens gelenkt. Zudem gewann die Schätzung einer natürlichen Theologie Raum. Die Sicherheit der Orthodoxie wurde von zwei geistigen Bewegungen erschüttert: vom Pietismus und von der Aufklärung. Für diese war grundlegend die philosophische Entwicklung in England, durch die der sogenannte Deismus entwickelt wurde. Die namhaftesten Vertreter bekämpften zwar überlieferte Kirchenlehre und Kirchentum, hielten aber an der Einheit von Vernunft und Offenbarung fest. Deren Aussage wurde aber auf einige Grundwahrheiten zusammengezogen. Herbert of Cherbury erhoffte sich davon eine neue Begründung des Glaubens, den er aber nun ausschließlich anthropologisch sah. Locke hat in einem gemäßigten theologischen Rationalismus noch die Messiaswürde Jesu anerkannt und Beglaubigung durch Wunder zum Erweis göttlicher Offenbarung akzeptiert. Offenbarung ist ihm nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Sie gibt bessere Sehschärfe. Für den einzelnen begründet Locke vor allem das Recht, selbst zu denken und selbst zu handeln. Das Christentum wird ihm vielfach zur Ethik. Ein kämpferischer Deismus wurde von John Toland vertreten, der den Kanon der Schrift angreift und die Offenbarung nicht durch Wunder, sondern durch die Vernünftigkeit ihres Inhaltes erwiesen sieht; ebenso Anthony Collins, Thomas Woolston und der ausgereifteste Deist, Matthew Tindal (1730), für den die Offenbarung Bekanntmachung der natürlichen Religion ist. Die deistische „Sturmflut" (Hirsch) hatte scharfe Reaktionen zur Folge, die aber bei den besten Vertretern Samuel Clarke und Joseph Butler nur vom Boden eines rationalen Supranaturalismus aus erfolgen konnten. David Hume kritisiert auch die Sicherheit des Deismus. Dessen Wirkung war in Frankreich oder Deutschland größer als in seiner Heimat (vgl. Kap. 18).

In Deutschland begann eine noch auf bisherigen Grundlagen beharrende Übergangstheologie (Baumgarten, Buddeus, Mosheim u. a.) das Moralisch-Praktische hervorzuheben. Bei vielen wird die von Wolff vorgetragene Philosophie wichtige Grundlage. Bedeutung gewinnt die von dem Engländer Robert Boyle zuerst vertretene Physikotheologie, in der das Wirken Gottes in der weiten Schöpfung für die theologischen Überlegungen bereitet wird — ein Versuch, die von Kopernikus bewirkte Ablösung der diesseitigen Welt vom theologischen Denken aufzufangen. Entschieden unter dem Einfluß der Aufklärung stehen die sogenannten Neologen (Ernesti, Spalding u. a.). Glaube und Religion werden von der Theologie geschieden (Semler), Bibel und Dogma voneinander abgegrenzt. Die Schrift wird als menschlich-geschichtliches Zeugnis der Offenbarung begriffen und ist wichtig, wo sie zur geistlichen Förderung dient. Michaelis († 1791) vertritt eine dogmenfreie Bibelerklärung und bahnt damit der historisch-kritischen Behandlung der Bibel den Weg. Der christliche Glaube wird auf das für wesentlich Gehaltene reduziert, wobei Offenbarung und Wundercharakter noch anerkannt werden. Die bisher sehr scharf betriebene konfessionelle Polemik tritt zurück.

Gegen Ende des 18. Jh. gewann ein extremer Rationalismus in der protestantischen Theologie bei einigen immer größeren Raum. Der radikale Bibelkritiker Reimarus ist durch G. E. Lessings[20] Verteidigung besonders bekannt geworden. Lessing selbst löste bei seiner Verteidigung der natürlichen Religion den Glauben an Offenbarung und Wunder auf, so daß die dogmatischen Grundlagen verlorengingen, Sündenfall und Erlösung als Heilstatsachen aus dem Blick verschwinden. Aber für ihn führt die Offenbarung über die Natur hinaus; die Bibel ist zwar nicht Offenbarung, jedoch Bekenntnis der Offenbarung, die als Wirken Gottes in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" immer deutlicher begriffen werden kann. Ein Grenzfall ist etwa Bahrdt, wo das Christentum nur noch als ein großangelegter Betrug erscheint.

Durchaus verbunden mit der Aufklärung, aber in seiner überwiegenden Innerkirchlichkeit eher wirksamer in der evangelischen Theologie und Spiritualität war der Pietismus. Im Luthertum ging er aus von Ph. I. Spener (1635—1705) und dessen Hauptwerk, den „Pia Desideria" (1675), seit denen die Orthodoxie und die Kirchenleitungen der zunehmenden Kritik religiös-individueller Innerlichkeit ausgesetzt waren. Daß die im Pietismus ausgebildete Subjektivität keinen Widerspruch zur gesellschaftlichen Wirksamkeit bedeutete, sie vielmehr nachhaltig förderte, zeigt Speners Schüler A. H. Francke (1663—1727), der Halle zu einem Zentrum des Pietismus machte. Seine „Stiftungen" (u. a. Waisenhaus, Paedagogicum) und seine Zuwendung zur christlichen Mission in Indien sowie zur Diasporaseelsorge charakterisieren sein Lebenswerk. Der gleiche missionarische Geist beseelte N. L. Zinzendorf (1700—1760), der vom Halleschen Pietismus herkommt und 1722 die „Herrnhuter Brüdergemeine" gründete, eine selbständige, aber dem Augsburger Bekenntnis folgende Gemeinschaft. Radikaler als Zinzendorfs Ekklesiologie (die Kirchen als „Tropen") ist der geschichtliche Kirchenbegriff G. Arnolds (vgl. unten). Der Pietismus des 18. Jahrhunderts lebte in der „Erweckungsbewegung" weiter. Der reformierte Pietismus entstammt dem Puritanismus des 17. Jahrhunderts und entwickelte in den Niederlanden eigene Gemeinden. Am Niederrhein schrieb G. Tersteegen (1697—1769) seine Kirchenlieder und Predigten[21] (vgl. S. 596).

Die Entwicklung der evangelischen Kirchengeschichte, die zwar nicht nur im deutschen Raum, hier aber besonders nachdrücklich erfolgt, war nicht

[20] Lessing griff seit 1774 in die theologische Auseinandersetzung ein. Für ihn führt die Offenbarung über die Natur hinaus; aber die Bibel ist nicht Offenbarung, sondern Bekenntnis der Offenbarung; das Christentum sei älter als die Bibel. Es ist ihm besonders angelegen, das Wirken Gottes zur Erziehung des Menschengeschlechtes zu erkennen (vgl. Kap. 18).

[21] *A. Ritschl*, Gesch. des Pietismus, 3 Bände (Bonn 1880—1886); *H. Bornkamm*, Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum (Gießen 1926); *M. Beyer-Fröhlich* (Hrsg.), Pietismus und Rationalismus (Leipzig 1933); O. *Söhngen* (Hrsg.), Die bleibende Bedeutung des Pietismus (Berlin 1960).

so sehr akzentuiert in der Erarbeitung neuer Methoden und dem Aufbau der Quellenkritik oder in der Bereitstellung großer Materialfülle wie auf katholischer Seite, sondern in neuen Ansätzen zur Gesamtkonzeption. Die Verfallsidee als Grundlage der Kirchengeschichte, die die Magdeburger Centurien (Bd IV 577) beherrscht hatte, war natürlich auch bei den Täufern und in allem mystischen Spiritualismus herrschend und konnte sich so weit steigern, daß alle Kirchen, auch die protestantischen, nichts anderem als dem sündigen Babel glichen. Auch des altorthodoxen Adam Rechenbergs „Summarium" (1697) ist noch von der Theorie des Verfalls geprägt, der allerdings bei ihm mit der Reformation sich in die Umkehr wendet. Von höchster Bedeutung wurde Gottfried Arnolds „Unpartheische Kirchen- und Ketzerhistorie" (1699). Dieses Pietisten quellenmäßig sehr sorgfältig erarbeitetes Werk entinstitutionalisiert die Kirchengeschichte und fragt vor allem nach dem aus der Wiedergeburt erwachsenen christlichen Glauben. Von hier aus wird die Form alles Gegebenen in ständiger Bewegung gesehen, so daß die Auffassung der Geschichte als Geschichte der Menschenbildung von seinem Ansatz aus möglich wird. Johann Lorenz von Mosheim, der ohne Arnold nicht denkbar ist, erstrebt eine „pragmatische", das heißt den Tatsachen entsprechende, undogmatische Kirchengeschichtsdarstellung (1726) und gliedert die Kirchengeschichte aus der Theologie aus. Johann Salomo Semler öffnet den aufklärerischen Vorstellungen entsprechend die Kirchengeschichte der Idee des Fortschritts (1667—69), während der rationalistische Ludwig Spittler seine Kirchengeschichte (1782) wie die Geschichte eines Staates schreibt, radikal säkularisiert. Weithin wirksame Werke verfaßten die rationalen Supernaturalisten Johann Matthias Schöckh (1768/1812, 45 Bände, viel auch auf katholischen Universitäten gebraucht) und Gottlieb Jakob Planck (1803/09).

Die ersten Ansätze zur Dogmengeschichte führten um 1800 zu mehreren ersten Darstellungen dieses Themas. Auch noch andere neue theologische Disziplinen verdanken der Aufklärung ihre Konsolidierung: so die Konfessionskunde (besonders durch Planck 1796) und die Biblische Theologie, die durch die Forderung Philipp Gablers (1787), es sei die Entwicklung der biblischen Ideen zu beachten, einen wesentlichen Anstoß empfing. Die Bibelwissenschaft überhaupt hat am frühesten im Bereich des Alten Testaments einen Auftrieb erfahren (schon durch den Oratorianer Richard Simon 1678; vgl. S. 112). Zur Einleitungswissenschaft ist auf Michaelis (1750) zu verweisen; Semlers Kanongeschichte (1771/75) wurde grundlegend.

Eine hier nicht zu leistende Würdigung der protestantischen Theologie in diesem Zeitraum wird zu beachten haben, daß neben Platitüden, die es in Menge auch innerhalb der zeitgenössischen katholischen, der konservativen wie der aufklärerischen Theologie gibt, der redliche Versuch unternommen wird, den christlichen Glauben und die moderne Rationalität nicht auseinanderfallen zu lassen.

Katholische Universitäten

Gewöhnlich sieht man in der Geschichte der Universitäten nach ihren ersten großen Anfängen im 13. Jh. eine fruchtbare Wiederbelebung durch den Geist des Humanismus und ein Aufblühen in Spanien, dann aber eine lange Zeit der Sterilität, bis im 19. Jh. ein neuer Aufschwung einsetzt. Daß aber in der Zwischenzeit die Universität ihre eigene Entwicklung hat, wird meist nicht bedacht. Dem Charakter des konfessionellen Zeitalters entsprechend, von Fürsten bzw. Bischöfen mit klarer Zweckbestimmung gegründet oder wiederbelebt, standen sie zumeist, geprägt von der ihnen aufgetragenen Zielsetzung, im Kampfe der Konfessionen, gleich ob es sich um Neugründungen handelte oder nicht. Dies galt für die Protestanten in gleicher Weise (so die sächsischen Universitäten Wittenberg und Leipzig, die pfälzische Universität in Heidelberg, die württembergische in Tübingen oder die schweizerische in Basel, die Neugründung Philipps von Hessen 1527 in Marburg, die 1605 reformiert wurde, worauf Hessen-Darmstadt 1607 eine lutherische Universität in Gießen eröffnete, oder die Neugründung Calvins in Genf 1559) wie für die Katholiken (die österreichischen Universitäten in Wien und Freiburg, die bayerische in Ingolstadt, die niederländische in Löwen, die bischöfliche in Trier und Mainz und die städtische Universität in Köln).

Katholische Neugründungen und Wiederbelebungen vollziehen sich im allgemeinen immer in der Art, daß dem neuen und nun so wirksamen Lehr- und Erziehungsorden (vgl. Bd IV 476–598), der Gesellschaft Jesu, ein großer Teil, wenn nicht alle Lehrstühle der theologischen Fakultät übergeben wurden, doch aber auch die der philosophischen Fakultät; denn bei dieser lag immer noch die grundlegende Bildung aller Studenten, auch wenn sie nach Absolvierung dieser Vorbereitung eines der „höheren" Studien in Theologie, Jura oder Medizin wählten. Oft wurde eine Universität nur mit Philosophie und Theologie begonnen und erst nach Jahrzehnten oder in viel späteren Zeiten durch die anderen beiden Fakultäten ergänzt. Seit der Mitte des 16. Jh. laufen solche Übergaben an den Jesuitenorden, zuerst 1548 in Ingolstadt, 1551 in Wien (zunächst nur wenige Lehrstühle, in größerer Zahl 1623), 1561 in Trier und im Jahre danach in Mainz. An die vom Augsburger Bischof in Dillingen jüngst (1551) gegründete Universität wurden 1563 Jesuiten berufen. Dillingen erlangte weit über die Grenzen des Bistums hinaus Bedeutung, eine viel größere aber Ingolstadt. Die vom Bischof in Olmütz 1581 gegründete Universität stand von vornherein in klarer gegenreformatorischer Zweckbestimmung, ebenso die 1585 errichtete österreichische Landesuniversität in Graz, die auch für Kärnten, ja in den Auswirkungen bis nach Belgrad und Polen Bedeutung gewann. In beiden Universitäten waren von Anfang an die Jesuiten als Professoren. Auch für den Bischof von Würzburg, Julius Echter von Mespelbrunn, der nicht in

allem mit den Jesuiten konform war, kam bei der Neugründung seiner Universität (1582) nur die Gesellschaft Jesu in Frage. Ähnlich ging es bei der Gründung der Universität Paderborn 1614 und der von der Kriegssituation begünstigten Gründung in Osnabrück 1629, die aber durch die Wende des Krieges schon nach vier Jahren wieder zerschlagen wurde. 1620 hatte der österreichische Landesherr auch nach Freiburg im Breisgau den Jesuitenorden gebracht und ihm die philosophische Fakultät und die Hälfte der theologischen Lehrstühle eingeräumt. Als 1654 die Landesherrschaft in Prag die Gewalt über die bis dahin protestantische Universität gewann, wurden auch hier Jesuiten eingesetzt. Eine weitere österreichische Universitätsgründung mit dem nach dem Schulmonopol strebenden Orden war 1669 in Innsbruck möglich, eine letzte 1702 in Breslau, wo ein seit 1635 bestehendes Jesuitengymnasium in eine Hohe Schule verändert wurde. In Erfurt, einer kurmainzischen Universität, die aber auch protestantische Professoren zulassen mußte, war es nur möglich, einen einzigen Lehrstuhl der Gesellschaft Jesu vorzubehalten. Als die wittelsbachsche Pfalz-Neuburger Linie 1685 die Kurpfalz übernahm, konnte sie zwar das reformierte Bekenntnis des Landes nicht verändern, begünstigte aber den Katholizismus allenthalben. Auch die Universität Heidelberg machte dabei keine Ausnahme: seit 1706 sind auch Jesuiten im Lehrkörper vertreten, und neben der calvinischen wird auch katholische Theologie gelesen. Von Jesuiten frei blieben nur wenige katholische Universitäten: Köln, die aber trotzdem immer eine ausgesprochen konservative Richtung behielt, und Löwen; an dieser Universität waren die Auseinandersetzungen um den Jansenismus besonders heftig, und im beginnenden 18. Jh. wurde der Episkopalismus hervorragend vertreten (van Espen). Eine ganz eigene Prägung erhielt die bischöfliche Gründung in Salzburg (1617); sie wurde dem Benediktinerorden übergeben (vgl. Bd IV 602), der seine besten Kräfte aus süddeutschen Klöstern als Professoren dieser Universität zur Verfügung stellte und selbst nicht wenige seiner jungen Mönche dort bilden ließ. Bestens wurden an ihr die thomistischen und kanonistischen Fächer gepflegt; schon im 17. Jh. wurde in Salzburg Geschichte besonders gut vorgetragen. Als der Abt von Fulda 1734 eine neue Universität gründete und als Lehrer zur Hälfte Benediktiner, die meist in Salzburg gebildet waren, zur anderen Hälfte aber Jesuiten bestellte, zeigte sich in den auftretenden Spannungen, wie wenig die Haltung der einen und die der anderen einander glichen.

Nun waren aber inzwischen auch geistige Veränderungen vor sich gegangen, denen das starre System der Jesuiten, die nach der unveränderten Ratio studiorum von 1599 (Bd IV 580 598) unterrichteten, wenig entgegenkam. Zunächst war das Verlangen nach Einführung der Geschichte, die an den evangelischen Universitäten schon längst gelehrt wurde und in deren Erforschung nun gerade der Benediktinerorden, aber auch der Jesuitenorden so Grundlegendes geleistet hatte (s. o.), nicht mehr abzuwehren. Da die

Jesuiten meist Inhaber aller Lehrstühle der philosophischen Fakultäten waren, mußten sie sich schließlich Anfang des 18. Jh. nolens volens diesem Fache widmen. Wichtig wurde aber auch die Aufnahme der neugestellten naturwissenschaftlichen Probleme und der neuen Methoden experimentaler Praxis. Es benötigte eine Zeit, bis man sich von der Vorstellung löste, als ob über Aristoteles hinaus keine neue Erkenntnis möglich wäre. Aber schließlich haben um die Jahrhundertmitte gerade im Jesuitenorden die unmittelbare Beobachtung und das Experiment auch genügend Raum gewonnen. In der Astronomie sind Jesuiten sogar führend geworden. Das Festhalten an der aristotelisch-thomistischen Philosophie, die zwar schon durch Suárez und, ihm folgend, durch Gregor von Valencia gewandelt war, bildete auch das große Hindernis, sich den cartesianischen Gedanken zu öffnen oder sich gar mit einer Leibnizschen oder einer Wolffschen Philosophie auseinanderzusetzen. Aber um 1740 ist allenthalben zu beobachten, daß das unbeirrte Festhalten an der bisherigen Tradition nicht mehr angeht. Zunächst hilft man sich mit einer Art Eklektizismus, bis schließlich die modernen Gedanken nach 30 Jahren allgemein beherrschend werden. Um die Mitte der fünfziger Jahre versucht doch auch ein Bertold Hauser SJ (Dillingen) mit scholastischen Prinzipien ein neues Weltbild zu gewinnen; ähnlich in anderer Art Joseph Mangold SJ (Ingolstadt). In der bedeutendsten Weise knüpft Benedikt Stattler SJ, der Lehrer Sailers, an Leibniz und Wolff an. Lange bildete die Praxis der Gesellschaft Jesu, ihre Patres in raschem Wechsel von einer Universität, Kolleg oder Seminar zum anderen zu versetzen und den Vortrag der Philosophie — in ganz mittelalterlicher Art — nur als Durchgangsstation der jeweils eigenen Ausbildung anzusehen, das größte Hindernis dafür, daß sich ernst zu nehmende Vertreter eines bestimmten Faches entwickeln konnten. Die in Würzburg 1731 erstrebte Ausbildung von Fachprofessoren war zunächst nur in der Jurisprudenz und der Medizin möglich.

In den letzten Jahren vor der großen durch die Französische Revolution markierten Wende ist es deutschen Bischöfen noch einmal in drei Fällen gelungen, eine Universität in ihren Hochstiften zu eröffnen: Als der Jesuitenorden 1773 aufgelöst wurde, hat man für die beiden in Bamberg seit 1648 von ihm eingerichteten Fakultäten die Erweiterung zu einer Universität erreicht. 1780 wurde in Münster auf Betreiben des überragenden Generalvikars Franz von Fürstenberg eine neue Universität eröffnet, die sowohl den aufgeschlossenen wie auch tiefreligiösen Geist des Initiators auf den Weg mitbekam. Die Stiftung einer Akademie in Bonn (1777), der Residenzstadt des Kölner Erzbischofs, die 1786 den Universitätsrang erhielt, war schon aufs klarste im Gedanken an eine tüchtige Heranbildung der Staatsbeamten vollzogen, eindeutig in der durch die Aufklärung nahegelegten Abzweckung.

Die Universitäten, auch die in bischöflichen Territorien, waren immer

mehr zu Landesuniversitäten geworden und hatten den Zwecken der Beamtenbildung zu dienen, in deren Umkreis auch der den Staatszwecken immer mehr verpflichtete Klerus gehörte. Der sprechendste Ausdruck dieser Situation ist in der theresianisch-josephinischen Universitätsreform zu finden, die die Universität ihres Charakters einer freien Stiftung in aller Form beraubt und sie zur Staatsanstalt verändert. Jetzt erst wird von allen, die in österreichischen Landen eine Pfarrei erlangen wollen, ein volles theologisches Studium verlangt, das im einzelnen nachgewiesen werden muß und über dessen Erfolg im Examen geprüft wird. Der Josephinismus dehnt diese Vorschriften auch auf den Regularklerus aus, dessen Klosterstudien aufgehoben werden. Alle haben an den Universitäten zu studieren und werden während ihrer Studienzeit in den neu errichteten Generalseminaren aufgenommen. Diese haben sich allerdings nicht halten können (1783—90). Auch inhaltlich erfuhr das theologische Studium eine wesentliche Bereicherung. Waren bisher die Dogmatik, seit dem 17. Jh. auch die Kasuslehre der Moral, Kontroverstheologie und Heilige Schrift gelehrt worden, so fügte der Rautenstrauchsche Studienplan[22] der österreichischen Regierung (1774) eine Ausweitung der Skripturavorlesung durch Einführung in die orientalischen Sprachen hinzu, als neue Fächer Kirchengeschichte (mit Patristik) und Pastoral. Daß Kirchenrecht nur im Sinne eines Staatskirchenrechts vorgetragen wurde, versteht sich von selbst. Dieser Studienplan mit seiner Hinwendung zu biblischen, historischen und praktischen Fächern hat sich im ganzen deutschen Sprachgebiet durchgesetzt und ist in seiner Grundstruktur bis in unsere Tage gültig geblieben. Auch die Methoden des Unterrichts haben sich geändert: von dem ermüdenden Diktieren ging man zum Gebrauch von Lehrbüchern über, wobei man sich nicht scheute, gelegentlich protestantische zu verwenden, wenn noch keine katholischen zur Hand waren. Die Unterrichtssprache wurde im allgemeinen Deutsch statt des überlieferten Lateins. Der strenge Konfessionalismus der Universitäten lockerte sich da und dort — in Erfurt und Heidelberg war er sowieso nicht möglich —, seit 1746 gab es in Mainz auch protestantische Studenten (ähnlich in Würzburg), seit der Mainzer Universitätsreform von 1784 unter Kurfürst Friedrich Karl von Erthal (Kurator Benzel-Sternau[23]) auch protestantische Professoren, die nun in Freiburg seit dem Toleranzedikt Josephs II. ebenfalls möglich wurden.

Hatte diese ausgeprägte Staatsuniversität ihren stärksten Ausdruck in der 1694 gegründeten Universität Halle gewonnen, so ist die 1737 begon-

[22] *J. Müller*, Der pastoraltheologisch-didaktische Ansatz in Franz Stephan Rautenstrauchs „Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen" (Wien 1969; Lit.); *Beda Franz Menzel*, Abt Franz Stephan Rautenstrauch von Brevna-Braunau. Herkunft, Umwelt und Wirkungskreis. Königstein/Taunus. 1969.

[23] *H. W. Jung*, Anselm Franz von Benzel im Dienst der Kurfürsten von Mainz (Wiesbaden 1966).

nene Universität Göttingen die Trägerin des zukunftsträchtigen Geistes geworden (Kap. 18). An ihr war es möglich, das Ideal einer freien, keiner Weisung und keinem Zweck verpflichteten Wissenschaft zu entwickeln, die sich nur durch die Frage nach der Wahrheit bestimmen läßt und sich an keine Tradition mehr bindet. Von hier aus mußten viele Anstöße zu mehr oder weniger radikaler „Aufklärung" ausgehen, die auch auf die katholischen Universitäten wirkten. Oft hat sich ein neuer Geist in Zeitschriften manifestiert, so in den ausgesprochen aufgeklärten „Religionsjournal" (Mainz) und „Der Freimütige" (Freiburg) oder dem gemäßigten „Journal von und für Deutschland" (Fulda) und der „Mainzer Monatsschrift". Um 1790 ist nicht selten die kantische Philosophie vertreten worden, so in Fulda, Bamberg und Heidelberg. Aus den Schrecken der Revolution heraus kamen auch Gegenströmungen zum Zug, die Maßnahmen gegen zu rationalistische Professoren veranlaßten. Am bekanntesten sind die Dillinger Ereignisse, Aktionen gegen Sailer und Zimmer; ähnliches geschah in Mainz und auch in Freiburg. In Würzburg gelang eine sehr angesehene Form aufgeschlossenen Universitätslebens unter tatkräftiger Förderung des Fürstbischofs Franz Ludwig von Erthal.

Akademien

Während die Universitäten durch die Umwandlung in Staatsanstalten immer eindeutiger auf die Ausbildung von Staatsdienern (in Deutschland einschließlich des Klerus) festgelegt wurden, bildeten sich neue Zusammenschlüsse zur Förderung der Forschung, die *Akademien*. Schon die italienische Renaissance hat solche meist verhältnismäßig lose Zusammenschlüsse, „Akademien" für Literatur und Künste, gekannt. Jetzt benützten die Bestrebungen, ernstem Forschen im Bereich der Naturwissenschaften, der Geschichte oder der Philosophie — nicht der Theologie — den Weg zu bahnen, die Formen des Vortrags vor Sachkennern, der Themenstellung durch Ausbreitung von Prüfungen, der Kritik eingegangener Arbeiten, der Veröffentlichungen der Verhandlungen und Abhandlungen, der Herausgabe historischer Quellen unter jeweils abgegrenzter Thematik. Eine erste Erscheinung dieser Art war schon die römische Accademia dei Lincei (1603), deren Forschungen beispielgebend waren. 1635 nimmt Richelieu den Akademiegedanken auf (vgl. Kap. 18): die Akademie wird Staatsanstalt mit nationaler Akzentuierung. Colberts Gründung von 1662 (Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres) wird von größter Bedeutung, da sie sehr stark historisch ausgerichtet ist und — nicht zuletzt in intensiver Zusammenarbeit mit den Maurinern — zu einer Fülle von Publikationen kommt, während die meisten provinzialen französischen Akademien, die sich im Laufe des 18. Jh. bilden, die gefertigten Arbeiten ungedruckt in den Biblio-

theken unwirksam ließen. Eine private Akademiegründung 1645 in London, die 1663 als Royal Society eröffnet wurde (vgl. Kap. 18), war naturwissenschaftlichem Forschen gewidmet; in ihr publizierte Newton seine Entdeckungen. Den Akademiegedanken griff Leibniz früh auf, konnte aber erst 1700 zur Gründung einer Akademie im preußischen Berlin verhelfen. Erst nach der Jahrhundertmitte fanden solche staatlichen Institutionen Nachfolger: 1752 im hannoverschen Göttingen, 1753 in Erfurt, jenem Außenposten des mainzischen Kurstaates in protestantischer Umgebung, 1759 in München, der Hauptstadt des katholischen Kurbayern, am meisten betrieben von dem italienische Vorbilder kennenden Juristen Johann Georg Lori, 1763 im kurpfälzischen Mannheim, dessen Fürstenhaus katholisch war, dessen Lande aber meist den calvinischen Glauben bekannten, wo vor allem der angesehenste protestantische Historiker, der Straßburger Schöpflin, zur Verwirklichung half. Im habsburgischen Bereich hat sich auf die Dauer nur eine Akademiegründung behaupten können[24], die von Prag (1770 privat eröffnet, 1784 staatlich anerkannt); sie widmete sich besonders jenen Fragen, die sich durch das sich mehr und mehr konsolidierende Selbstbewußtsein der Tschechen aufdrängten: der eigenen Frühgeschichte und der slawischen Sprache. Während in den norddeutschen Akademien die Pflege der Naturwissenschaften prävalierte, kamen die geschichtlichen Forschungen vor allem in der Mannheimer und der Münchener Akademie zum Zuge, die beide gerade dadurch zu großem Ansehen gelangten. In Mannheim, unter der Leitung des Sekretärs und Schöpflinschülers Andreas Lamey, konzentrierte man sich besonders auf vier Themen, in München, wo eine besonders lebhafte Mitarbeit aus dem Lande auffällt und wo die Akademie als außerordentlich lebendig charakterisiert werden kann, gelang seit der Gewinnung des protestantischen Elsässers Christian Friedrich Pfeffel (in den Jahren 1763—68) die beste Arbeitsorganisation: Es begann die Herausgabe der „Monumenta Boica", die, wenn auch zunächst noch nicht recht befriedigend, aber schließlich mit steigender Zuverlässigkeit eine Fülle von Material zugänglich machten, bis zum heutigen Tag fortgesetzt.

Die Themen dieser historischen Arbeiten waren vorwiegend aus der mittelalterlichen Geschichte und hatten schon dadurch ein Gegengewicht gegen die gängige Zeitauffassung geschaffen, die gerne im Mittelalter nur Finsternis, in der lichtvollen Zeit der Aufklärung aber nur Helle sehen wollte. Die sich von landesherrlicher Abhängigkeit aufdrängende Neigung zu einer tendenziösen Geschichtsauffassung wurde bald überwunden und rücksichtslose Kritik angesetzt und so schon eine Reihe von höchst wirksamen und lange hingeschleppten mittelalterlichen Fälschungen aufgedeckt. Wenn auch die Kirchengeschichte thematisch nicht gesucht war, wurden doch die

[24] Zur Akademie von Olmütz (1746—51) vgl. *J. Hemmerle:* Stifter-Jahrbuch 5 (1957) 79—101.

namentlich im kirchlichen Bereich geborgenen frühen Quellen zugänglich gemacht und so viel Vorarbeit zur Geschichte kirchlicher Institutionen geleistet. Das entscheidendste war die Verbreitung und Vertiefung der von den Maurinern übernommenen Methode. Nicht die Universitäten des 18. Jh. haben historische Methode gelehrt, sondern die Arbeit der Akademien hat zu ihrer Einbürgerung geholfen. Das ist vornehmlich in Frankreich durch die Académie des Inscriptions und in Deutschland geschehen, da durch die Drucklegung nicht nur das Material zugänglich wurde, sondern auch die Methode seiner Bearbeitung sichtbar und wirksam blieb. Dadurch wurde die der Vereinigung mögliche Zusammenarbeit und die damit gegebene Befruchtung über den unmittelbaren Kreis der Akademiemitglieder hinausgetragen. Man mag vermissen, daß die Akademien die ihnen gegebene Kohärenz einer größeren Zahl von Forschern nicht zu umfassenderen Unternehmungen nützten. Nur München hat in dieser Richtung Ansätze entwickelt. Doch fehlte im allgemeinen eine zielstrebige Planung.

Man spricht heute gelegentlich von Akademiebewegung des 17. und 18. Jh. und begreift darunter auch all die lockeren Formen wissenschaftlicher Gesellschaften und Verbindungen, die der Zeit eigen sind. Solche kennt auch die Schweiz[25]. Man darf aber dann auch die vielfältige Zusammenarbeit im Kreise der Benediktinerklöster, unter denen das Bestreben, eine eigene Akademie zu bilden, eine Zeitlang angelaufen war, dahin rechnen, namentlich wenn sie sich nach dem Vorbild der Mauriner zu einem solch umfassenden Arbeitsprogramm wie der sanktblasischen „Germania sacra" Martin Gerberts zusammenfanden, die über ganz Deutschland hinweg eine urkundlich genau begründete Geschichte der einzelnen Diözesen intendierte.

In Italien hat das Istituto delle Scienze im päpstlichen Bologna (gegr. 1712) die Naturwissenschaften sehr gut gepflegt, vergleichbar mit den toskanischen Akademien; Rom erhielt durch den gelehrten Benedikt XIV. leistungsfähige Akademien für Kirchengeschichte (1741), für Geschichte des alten Rom (1744) und für Liturgiegeschichte (1748). Für Spanien maßgebend wurde die Akademie in Madrid (gegr. 1735), die sich nur historischen Forschungen widmete; ihr Ziel war die Erarbeitung eines geographisch-historischen Lexikons, das tatsächlich seit 1802 erscheinen konnte; daneben war ihr größtes Unternehmen die España Sagrada, deren erste Bände der Augustiner Enrique Flórez herausgab. Die Madrider Akademie war beherrschender Mittelpunkt einer sich weit ausbreitenden, vielfältigen Forschung.

[25] *R. Reinhardt:* ZSKG 61 (1967) 341—350.

Schulwesen

Die durch den Buchdruck angebotene Möglichkeit, die Kenntnis des Lesens (und Schreibens) weit zu verbreiten, hat die Reformation von der Forderung einer persönlichen Begegnung mit der Heiligen Schrift her vor allem genutzt. Wenn anfänglich der Küster angehalten war, dem Pfarrer im Unterricht des Katechismus beizustehen, war schon ein Keim zu einem weitgestreuten Aufbau der Schulen gelegt. Erste Schulordnungen liegen in Württemberg (1558) und Kursachsen (1580) vor. Der Gedanke, Schulen überall einzuführen, wird 1612 in Frankfurt formuliert; Schulpflicht für alle ist schon 1598 in Straßburg vorgesehen und wird 1607 in Anhalt, 1619 in Weimar, 1642 in Gotha, 1647 in Braunschweig, 1649 in Württemberg gefordert. Dabei war immer die Schwierigkeit, auf dem Lande auch in dem Sommerhalbjahr Unterricht durchführen zu können. Der Pietismus half nicht nur zu einem Katechismusverständnis, sondern auch zur Verbreitung der seit Bucer in Hessen üblichen Konfirmation als Taufbestärkung und Abendmahlsvorbereitung: sie setzte sich Anfang des 18. Jh. mehr und mehr durch (1722 Württemberg, 1723 Kursachsen, 1736 Dänemark, 1817 Lübeck, 1832 Hamburg) und gab der Schule ein konkretes Ziel.

Der in der pietistischen Erweckungsbewegung führende Theologe August Hermann Francke (1663—1727) hat durch seine Schulgründungen prinzipiell die standesmäßige Gebundenheit des Bildungswesens durchstoßen und sich in Deutschland erstmals um die Ausbildung der Lehrer gekümmert[26]. Johann Bernhard Basedow (1724—94), Rationalist und von Rousseauschen Gedanken erfüllt, gründete 1774 in Dessau ein Internat (Philanthropinum) ohne kirchliche Bindungen, das weithin vorbildlich wurde.

Auch in den katholischen Landen breitete sich die Schule immer weiter aus; die Visitationsberichte des 17. Jh. zeigen, wie sehr die Bischöfe sich um ihre Einführung bemühten. Wenn sie eine Kontrolle bei der Anstellung der Lehrer ausüben wollten, so galt diese vor allem der Versicherung ihrer Rechtgläubigkeit. Fénelons „Traité de l'éducation des filles" (1687) hatte auch in Deutschland eine beachtliche Wirkung. In der zweiten Hälfte des 18. Jh. ergingen ebenfalls in den katholischen Staaten Schulordnungen, nicht zuletzt in den verschiedenen Fürstbistümern und Fürstabteien, die sich z. T. mit besonderer Umsicht der so sehr vernachlässigten Lehrerbildung annahmen (Schullehrerakademie Mainz 1771, Lehrerseminar St. Urban Luzern 1777, Bistum Fulda 1781). Besonders beispielhaft war das Wirken des Abtes Joh. Ignaz v. Felbiger zu Sagan im preußisch gewordenen Schlesien 1765 („Plan der neuen Schuleinrichtung", 1770), der 1774 von Maria Theresia nach Wien berufen wurde; er unterschied Trivial-, Haupt- und Normalschulen, führte Klassenunterricht anstelle des Einzelunterrichts ein

[26] Johann Baptist de la Salle gründete schon 1684 in Reims ein Lehrerseminar.

und ordnete den Religionsunterricht als planmäßiges Schulfach ein, während bisher die religiöse Unterweisung der Kinder einfach über den religiösen Lesestoff (Katechismus) des allgemeinen Unterrichts geschah. In Westdeutschland wurde auf Veranlassung des Generalvikars von Fürstenberg-Münster Bernard Overberg der Organisator der katholischen Volksschule. Seine „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht" erschien 1793. Der große pädagogische Elan der Aufklärungszeit half den Lehrerstand als solchen schaffen, endlich eine einigermaßen finanzielle Sicherung für ihn bereiten, ihm eine richtige Ausbildung geben und ihn von den örtlichen Instanzen lösen. Dabei war es noch selbstverständlich, daß die Schule in den Lebensbereich der jeweiligen Konfession gehörte und für den Lehrer eine enge Verbindung mit den gottesdienstlichen Funktionen (Küster und Organistenamt) bestehen blieb.

27. Kapitel

Liturgie und Volksfrömmigkeit. Neue Orden

LITERATUR: Liturgie: *A. L. Mayer*, Liturgie, Aufklärung und Klassizismus: JLW 9 (1929) 67—127; *A. Vierbach*, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter. Ein Beitrag zur Gesch. der Aufklärung (München 1929); *J. Schöttl*, Kirchliche Reformen des Salzburger Erzbischofs Hieronymus v. Colloredo im Zeitalter der Aufklärung (Hirschenhausen 1939); *W. Trapp*, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung (Regensburg 1940); *A. L. Mayer*, Liturgie und Barock: JLW 15 (1941) 67—154; *P. Salmon*, L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire. Paris 1959; *J. A. Jungmann*, Liturgisches Leben im Barock: *J. A. Jungmann*, Erbe und Pastorale Gegenwart (Innsbruck-Wien-München 1960) 108—119; *ders.*, Liturgische Erneuerung zwischen Barock und Gegenwart: LJ 12 (1962) 1—15; *A.-G. Martimort*, Hdb. der Liturgiewissenschaft I (Freiburg-Basel-Wien 1963); *B. Fischer*, Das Rituale Romanum (1614—1964): TThZ 73 (1964) 257—271; *W. Müller*, Wessenberg in heutiger Sicht: ZSKG 58 (1964) 293—308; *Th. Klauser*, Kleine abendländische Liturgiegeschichte (Bonn 1965); *A. Häußling*, Die Systematik der Väterlesungen in den Benediktinischen Reformbrevieren Frankreichs von 1777 und 1787: ALW 9 (1966) 418—424; *A. Kurzeja*, Die Etappen in der Entwicklung des Stundengebets in der Trierer Kirche: TThZ 77 (1968) 104—119.

Volksfrömmigkeit: *H. Schnell*, Der bairische Barock. Die volkliche, die geschichtliche und religiöse Grundlage (München 1936); *H. Hoffmann*, Die Frömmigkeit der deutschen Aufklärung, Zs. f. Theol. u. Kirche 16 (1906) 234—250; *J. Hacker*, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern von der Aufklärungszeit bis zur Gegenwart: MthSt (H) II. 1 (1950); *K. Berger*, Barock und Aufklärung im geistl. Lied (Marburg 1951); *I. Müller*, Barocke Geistigkeit einer Benediktinerabtei: ZSKG 49 (1955) 257—287; *L. A. Veit-L. Lenhart*, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (Freiburg i. Br. 1956); *A. Coreth*, Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich (Wien 1959); *A. Angyal*, Die slawische Barockwelt (Leipzig 1961); *P. Hankamer*, Deutsche Gegenreformation und deutscher Barock. Die deutsche Lit. im Zeitraum des 17. Jh. (Stuttgart ^{3}1964); *R. Alewyn* (Hrsg.), Deutsche Barockforschung (Köln-Berlin ^{2}1966); *E. Krausen*, Die Verehrung römischer Katakombenheiliger in Altbayern im Zeitalter des Barock: Bayer. Jb. für Volkskunde 67 (1966) 37—47; *B. Hubensteiner*, Vom Geist des Barock, Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern (München 1967);

B. Goy, Aufklärung und Volksfrömmigkeit in den Bistümern Würzburg und Bamberg (Würzburg 1969).

P r e d i g t : *L. Signer*, Zur Forschungsgesch. der kath. Barockpredigt: Kirche und Kanzel XII (Paderborn 1929) 235—248; *Ch. Schreiber*, Aufklärung und Frömmigkeit. Die katholische Predigt im deutschen Aufklärungszeitalter (München 1940); *B. v. Mehr*, Das Predigtwesen in Köln u. Rheinischen Kapuzinerprovinzen im 17. und 18. Jh. (Rom 1945); *B. Dreher*, Die Osterpredigt. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Freiburg i. Br. 1951); *G. Lohmaier*, Bayerische Barockpredigt (München 1961); *L. Intorp*, Die westfälische Barockpredigt (Diss. Mainz 1962); *E. Moser-Rath*, Predigtmärlein der Barockzeit (Berlin 1964); *R. Krause*, Die Predigt der späten deutschen Aufklärung 1770—1805 (Stuttgart 1965). *J. B. Schneyer*, Wesenszüge des Barock in den Titeln seiner Predigtbücher: MThZ 19 (1968) 295—310.

O r d e n s l e b e n vgl. *Heimbucher; M. Escobar*, Ordini e Congregazioni religiose, 2 Bde (Turin 1951/53); *M. Vettori*, Die Tertiar-Schulschwestern in Süd- und Nordtirol. Ihr Werden und Wirken 1700—1955: Schlern-Schriften 141 (Innsbruck 1955); *Ph. Hofmeister*, Die Verfassung der Benediktinerkongregationen: SM 66 (1955) 5—27; *M. De Meulemeester*, Origines de la Congrégation du Très Saint Rédempteur (Löwen 1957); *I. Gautier*, Les Messieurs de Saint-Sulpice (Paris 1957); *L. J. Lekai*, Geschichte und Wirken der weißen Mönche (Köln 1958); *M. de Meulemeester*, Histoire sommaire de la Congrégation du T. S. Rédempteur (Löwen ²1959); *Ph. Schmitz*, Gesch. des Benediktinerordens IV [von Trient bis 1500] (Einsiedeln 1960); *M. de Ch. Guendré*, Histoire de l'ordre des Ursulines en France, II: Les monastères d'Ursulines sous l'Ancien régime (Paris 1960); *C. Almeras*, S. Pablo de la Cruz, fundator de los Pasionistos (Bilbao 1960); *K. Zähringer*, Die Schulbrüder des hl. Joh. Bapt. de La Salle (Freiburg/Schweiz 1962); *Ch. Gérin*, Les Augustins en France avant 1789: AAug 24 (1961) 242—261; *S. Leussen*, La Trappe. Schets van ontstaan en ontwikkeling 1664—1898 (Tilburg 1965); *J. Salzgeber*, Die Klöster Einsiedeln und St. Gallen im Barockzeitalter (Münster 1967); *O. Gregorio - A. Sampers*, Documenti interno alla regula della Congregazione de SS. Redentore 1725—1749 SHCSR 16 (1968) 1—270; *Alberto de la Virgen del Carmen*, Historia de la reforma Teresiana 1562—1962 (Madrid 1969); Atlas geographicus ordinis FF. MM. Capuccinorum (Rom 1968); *A. Vernaschi*, Una istituzione originale. Le figlie della Carità di S. Vincenzo de' Paoli (Rom 1968); *M.-P. Desaing*, Die Ursulinen (Freiburg/Schweiz 1968); *G. Russotto*, San Giovanni di Dio e il suo ordine ospedaliero, 2 Bde (Rom 1969); *Cl. Catena*, Le Carmelitane. Storia e spiritualità (Rom 1969); *M. Arneth*, Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des 17. Jh. (Würzburg 1970).

Liturgie

Nachdem das Tridentinum die Weichen dafür gestellt hatte, die Liturgie in der ganzen katholischen Kirche, von Auswüchsen gereinigt, einheitlich zu gestalten, hatten die nächsten fünf Jahrzehnte die nötigen Darreichungen dazu erarbeitet; das Breviarium Romanum war 1568 erschienen, das Missale Romanum 1570 (Bd IV 523), das Martyrologium Romanum 1584 (Bd IV 579), das Pontificale Romanum 1596 und das Caerimoniale Episcoporum 1600. Den Abschluß bildete das Rituale Romanum 1614 (Bd IV 590), das den Ritus der Sakramentenspendung und der Sakramentalien enthielt, aber nicht bindend war, sondern mehr als Modell dargeboten wurde, so daß sich die sehr vielfältigen Diözesanritualien daneben behaupten konnten und mit ihnen auch die Möglichkeit, zum Teil die Volkssprache anzuwenden. Wo allerdings die Überlieferung wie in den Missionen keine

solche Eigengestaltungen zur Verfügung hatte, da wirkte sich auch in diesem Bereich die uniformierende Kraft der zentralistisch erarbeiteten liturgischen Bücher aus.

In der Liturgiegeschichte erweisen sich die nach 1614 folgenden drei Jahrhunderte bis auf die Reformen unter Pius X. als Jahrhunderte des „liturgischen Stillstandes" (Klauser). Denn die geringen „Verbesserungen" z. B. des Breviers unter Urban VIII. (Bd IV 661) sind unbedeutend und wirken pedantisch. Eine unter Benedikt XIV. vorbereitete Reform kam nicht zum Zug. Der mächtige Vorstoß der aufbrechenden historischen Forschung gerade im Bereich der Liturgie vermittelte zwar eine reiche Begegnung mit den Gestaltungen der früheren Zeiten und namentlich auch mit dem Reichtum der östlichen Liturgien, blieb aber ohne jede Rückwirkung auf die eigene, starr und unbeweglich gewordene Weise, den offiziellen Gottesdienst zu feiern. Sowohl für das Brevier wie auch für das Missale hatte das Tridentinum die Möglichkeit angeboten, überlieferte Formen beizubehalten, wenn eine Tradition nachgewiesen werden konnte, die älter als 200 Jahre war. Nicht überall, wo diese Voraussetzung gegeben war, hat man den uniformierenden Kräften gegenüber sich auf die Dauer behauptet und doch das Eigengut — mit Ausnahme der diözesaneigenen Feste — mehr und mehr aufgegeben [1]. In Frankreich war die Bejahung der überlieferten gallikanischen Eigenheit zu groß, als daß ähnliches sich hätte dort vollziehen können. Ja gerade in der Zeit eines betonten Gallikanismus kirchenrechtlicher Art hat man sich dort das Recht, Altüberliefertes beizubehalten, dahin erweitert, es auch weiterzuentwickeln, natürlich unter dem Einfluß zeitgemäßer Gedanken. So entstanden in Frankreich neue Breviere (Cluny 1686, Paris 1736 [für den Säkularklerus], St-Vanne 1777 und eine Art Weiterbildung des letzteren St-Maur 1787), die auch dann eingeführt wurden, wenn die römische Liturgie schon angenommen war. Ihr Charakteristikum ist eine intensive Pflege der Schriftlesung, vor allem aber auch der Väterlesungen; natürlich ist ihnen auch eine stark moralisierende Tendenz eigen, die dem aufgeklärten Geist entspricht. Beachtlich ist, daß das Pariser Brevier das ganze Psalterium auf eine Woche verteilt unter Verwendung von neun Psalmen in der Matutin und daß es die Sonntage und die Ferialoffizien der Fastenzeit wieder in ihre alten Rechte einsetzte — zwei Momente, die die römische Brevierreform von 1911 voll übernahm. Westdeutsche Diözesen versäumten nicht, auch ihrerseits neue Breviere herauszugeben, die sich den Ideen der gallikanischen Breviere nicht verschlossen (Trier 1748, Köln 1780). Martin II. Gerbert übernahm das Brevier von St-Vanne sofort bei seinem Erscheinen für St. Blasien [2]. Im ganzen blieb aber — abgesehen

[1] So in Mainz das eigene Missale 1698, vgl. *H. Reifenberg*, Messe und Missalien im Bistum Mainz (Münster i. W. 1960).

[2] Über die Einführung des Mauriner Breviers von 1787 im Jahre 1842 in Ungarn vgl. ALW 8 (1963) 79—84.

vom Festkalender, der eine ständige Vermehrung der Heiligenfeste brachte und die Feier des Herrenjahres immer mehr zudeckte — die Liturgie unverändert. Die Intensivität des liturgischen Lebens schien sich in dem genauesten Ausbau der reichlich kommentierten Rubriken festzufahren. Rechtsformalismus und Kasuistik drängten vor an Stelle des inneren liturgischen Lebens.

Die seit dem Mittelalter bestehende Kluft zwischen Liturgie und gläubigem Volk wurde nicht überwunden, sondern hat sich weiter vertieft. Die Liturgie war eine Klerusliturgie geworden und berührte das Volk nur insoweit, als sie ihm zum Schauspiel dienen konnte. Die heilige Messe war nicht mehr ein mitvollziehbares Geschehen; die Predigt war aus ihr entfernt, in gleicher Weise die Kommunion isoliert als eigene Andacht. Die Messe war nur noch die feierliche Gegenwärtigsetzung des eucharistischen Herrn, dessen Realpräsenz im Sakrament in der stärksten Weise betont wurde. Der feierlichste Gottesdienst war das Amt vor ausgesetztem Allerheiligsten, in dem gleich anfangs der eucharistische Segen erteilt wurde, den man nach der Sequenz und am Schluß noch einmal wiederholte. Der Altar war zentralisiert auf den Aussetzungsthron über dem Tabernakel — dieser war an Stelle des Sakramentenschreins in der Chorwand durch das Rituale von 1614 vorgeschrieben worden —, auf dem die nunmehr als Sonne gebildete Monstranz erhoben stand. Vor ihr taten der Klerus und die Ministranten einen geradezu höfisch gestalteten Dienst. Diese barocke Zeit verstand es aber, aus dem Gottesdienst eine festliche Angelegenheit zu machen, durch die Pracht des Gotteshauses, in dem alle Künste der Architektur, der Malerei und der Plastik einen gesamtkunstwerklichen Rahmen von großer und freudvoller Feierlichkeit anbot, gesteigert durch die Vielfalt der liturgischen Gewänder und die immer fülliger werdende Musik. Sowenig das liturgische Wort und der einzelne Vollzug mehr aufgenommen wurden, das Bewußtsein eines großen Mysteriums und der Wille zur Anbetung waren noch eindeutig vorhanden.

Es ist nicht verwunderlich, daß bei der starken Diskrepanz zwischen dem offiziellen kirchlichen Gottesdienst und der für das Volk faßbaren Frömmigkeit, dieses die außerliturgischen Formen intensiv pflegte. Die dafür passende Organisation war immer noch zumeist die Bruderschaft (vgl. Bd IV 592—593). Sie sammelte, belebt durch immer wieder neu auftretende Frömmigkeitswellen, unter wechselnden Titeln (Rosenkranz, Herz-Jesu, Vom guten Tod, Sebastian u. a.) ihre Mitglieder oft von weither, rief sie zu Bruderschaftsfesten mit reichen Prozessionen und stiftete Altäre ihrer Titel. Die Zahl der Bruderschaften nahm stark zu. Auch die von den Jesuiten geförderten marianischen Kongregationen (vgl. Bd IV 593) vermehrten sich sehr. Seit 1751 begannen auch solche für Mädchen und Frauen eingerichtet zu werden; bisher waren sie nur für Jünglinge und Männer; sie wurden (anders als die Bruderschaften der Barockzeit) nach Ständen gegliedert: für Studenten, für Bürger, für Priester u. a. Gerade die Bruderschaften

organisierten oft die großen Wallfahrten. Das Wallfahrtswesen erlebte eine Hochblüte (vgl. Bd IV 493). Neue, besonders marianische Wallfahrten kamen auf. Neben den bedeutenden Wallfahrtsorten, zu denen u. U. die Pilger gruppenweise in tagelangen Fußmärschen wallten, entstanden viele kleine örtliche Heiligtümer, die aus nächster Umgebung aufgesucht wurden. Die Beliebtheit des heiligen Hauses in Loreto (vgl. Bd IV 593) spiegelt sich in den vielen Loretokapellen wider, die meist vor Städten errichtet wurden und Kopien des italienischen Heiligtums darstellen wollen. Die Reliquienverehrung empfing einen großen, ja geradezu übermäßigen Auftrieb. Hinter gläsernen Tafeln oder Pyramiden wurden sie gesammelt und zur Schau gestellt, einzelne zu ganzen bekleideten Gebeinfiguren ergänzt und in gläsernen Särgen geborgen, auf den Altar oder unter die Mensa gestellt, in den Prozessionen mitgeführt. Eine große Rolle spielten dabei die sogenannten Katakombenheiligen: Gebeine, die aus römischen Katakomben entnommen wurden, trotz beigebrachter Authentik von höchst zweifelhafter Herkunft, meist mit frei erfundenen Namen bedacht, feierlich eingeholt und oft zum Mitpatron einer Kirche erhoben [3].

Das Verlangen, Ablässe gewinnen zu können, war außerordentlich gesteigert. Dabei verleitete die zeitgemäße Sucht, sich an hohen Zahlen zu berauschen, dazu, nicht nur viele Möglichkeiten zu suchen, einen vollkommenen Ablaß zu gewinnen, sondern auch unvollkommene für Tausende und Abertausende von Jahren. Mitgliedschaft in bestimmten Bruderschaften, die ihrerseits zu einer Teilhabe an den Ablaßprivilegien anderer gelangt waren, verschafften solche Angebotsmöglichkeiten, die man je nachdem säuberlich in Kalendern zusammengestellt fand; aus ihnen war zu ersehen, wie viele Ablässe man jeden Tag gewinnen konnte [4]. Beliebt waren daneben aber die Ablaßfeste, zu denen, vor allem an Wallfahrtsorten oder Klosterkirchen, zur Verkündigung besonderer Ablässe die Gläubigen zusammenströmten, um nach Empfang des Bußsakramentes und der heiligen Kommunion Ablässe zu gewinnen. Die Intensivierung der Volksmission, die man gelegentlich unter großem barockem Aufwand mit Bußprozessionen, bei denen u. U. Hunderte von Kreuzen geschleppt wurden, veranstaltet hat, ging parallel mit einer Art Beichtbewegung, durch die man zur öfteren Beichte veranlassen wollte. Die starke, vor allem durch die Jesuiten verbreitete Verehrung des heiligen Johannes Nepomuk (1729 heiliggesprochen) als Martyrer des Beichtgeheimnisses ist aus einem solchen Zusammenhang zu verstehen; sein Bild schmückte bald viele Straßen und Brücken und war häufig in den Kirchen zu finden.

Daß bei nicht wenigen sich in die volksnahen Frömmigkeitsübungen abergläubische Vorstellungen mengten, ist außer Zweifel. Namentlich wurde der

[3] LThK² VIII 711.

[4] *W. Müller,* Ein Gnadenkalender der Rosenkranzbruderschaft: FreibDiözArch 88 (1968) 359—379.

Gebrauch der Sakramentalien oft dadurch verfälscht. Viel noch heute mitgeschleppter Aberglaube hat in der Barockzeit eine religiöse Form gehabt; ja, die Zeit stand überhaupt noch abergläubischen Vorstellungen allzu nahe. Man muß nur daran denken, daß der Hexenwahn erst im Abklingen war (vgl. Bd IV 678); noch immer loderten da und dort Brände um solch unglücklich Beschuldigte und brachten sie qualvoll zu Tode. Letzte Hexenverbrennungen waren 1749 in Würzburg, 1751 in Endingen a. Kaiserstuhl, 1775 in Kempten, 1782 in Glarus und 1793 in Posen.

Die Predigten der Barockzeit bargen in sich die Gefahr, sich zu sehr in Effektvollem zu verlieren und nach Äußerlichkeiten zu haschen. Oft waren sie zuwenig auf die Schrift begründet. Nicht wenige sind aber durchaus voll religiöser Tiefe, voll Lebenserfahrung und volksnahe wie die des Kapuziners Prokop von Templin (1609—80) in Österreich, des Augustinereremiten Abraham a Santa Clara (1644—1709), voll sprachschöpferischer Fabulierkunst und treffsicherem Witz, besonders am Wiener Hof wirkend, und des portugiesischen Jesuiten Antonio Vieira (1608—97), eines hinreißenden Predigers. 1760 fanden die Auswüchse der Barockpredigt einen überlegenen Satiriker in Josef de Isla SJ (1703—81), der durch seinen Gerundio-Roman ihre Schwächen so bloßstellte, daß er wesentlich dazu half, sie von der Kanzel zu entfernen.

In einer Zeit, in der nun doch ein nicht geringer Teil der Gläubigen zu lesen verstand, konnten sich Literaturformen ausbilden, die sehr in die Breite wirkten. Dazu gehörte auf evangelischer Seite Johann Arnds „Vier Bücher vom wahren Christentum" (1605), katholischerseits eine „Hauspostille" (1690) des Prämonstratensers Leonhard Goffiné (1648—1719) und das mannigfaltige Schrifttum des Kapuziners Martin von Cochem (1634—1712), besonders seine „Meßerklärung" und das „Leben und Leiden Jesu Christi" (1677)[5].

Welch eine religiöse Kraft aber trotz dem zweifelsohne geübten Anthropozentrismus in diesen Jahrhunderten steckt, offenbart sich in den Werken der Kunst. Die Stilmittel der bildenden Kunst des Barock wurden in Italien ausgebildet und nun als Zeichen eines lebendigen Glaubens an die Nähe göttlicher Gnade besonders in den katholisch gebliebenen Landen verwendet zur Gestaltung vollendeter Bauten, in denen in vielfacher Weise der Ausgriff ins Übernatürliche angedeutet wird. Es offenbart sich ein heiterer, siegessicherer, großzügiger und weltbejahender Geist, der einen großen Reichtum vielfältiger theologischer Programme zu gestalten vermag. Mehrfach ist eine bestimmte Art des Volkstums besonders intensiv angesprochen wie die der romanischen Völker oder des bayerisch-österreichischen Stammes. Das lutherische Christentum — das calvinische blieb kunstfeindlich, auch im Bereich der Musik (Kirchen ohne Bild, lange ohne

[5] *L. Signer*, Martin von Cochem, ein großer Geist des rheinischen Barock (Wiesbaden 1963).

Orgel) — hat die Tiefe religiöser Bewegung in einem nach Text und Melodie sehr wertvollen Kirchenlied und in unvergänglichen Werken religiöser Musik ausgeprägt: in den Passionen, Chorälen und Kantaten eines Heinrich Schütz (1585—1672), eines Johann Sebastian Bach (1685—1750), den Oratorien eines Georg Friedrich Händel (1685—1759). Auf katholischer Seite wären schließlich die großen Meßkompositionen und Oratorien eines Franz Joseph Haydn (1732—1809) und die Messen Wolfgang Amadeus Mozarts (1756—91) zu nennen. Bachs große h-Moll-Messe, die er für den katholischen Hof in Dresden komponierte, zeigt, wie sehr sich die Konfessionen im Tiefsten berühren können. Beethovens geistliche Musik gehört schon einer anderen Zeit an.

Diese überschäumende und recht vielgestaltige Breite der Äußerungen religiösen Lebens mußte einmal eine Begrenzung und eine Reduzierung erfahren. Es waren die weltlichen Regierungen, die in der immer mehr das ganze menschliche Leben umfassenden Fürsorge des Staates eine zunehmende Rolle spielten und nun aus ökonomischen Gesichtspunkten eine Einschränkung der Feiertage forderten. (Sie waren schon 1642 von Urban VIII. auf 34 beschränkt worden.) Spanien machte damit den Anfang, das schon unter Benedikt XIII. für 17 (Heiligen-)Feste die Einführung von Halbfeiertagen erreichte, an denen zwar die Pflicht, die Messe zu besuchen, weiterbestand, aber das Arbeitsverbot aufgehoben wurde. 1748 wurde die gleiche Regelung für beide Sizilien, 1753 für Österreich getroffen. Clemens XIV. hob diese Halbfeiertage ganz auf. Ähnliche Feiertagsbeschränkungen beantragten auch Hochstifte (z. B. Würzburg und Bamberg 1770, Mainz 1763—74), Bayern und Preußen 1772, Spanien 1791. Diese Maßnahmen waren beim Volk im allgemeinen wenig beliebt und konnten oft nur mit staatlicher Gewalt oder erst nach langer Zeit voll durchgeführt werden. Wenn aufgehobene Feiertage auf den vorhergehenden oder nachfolgenden Sonntag verschoben wurden, ging von dieser Reduzierung erst recht eine Verunklarung des Sonntages als Tag des Herren aus.

Das Beschneiden des allzuvielen Festens war für einen sich wandelnden Zeitgeist nur ein erster Anfang, wurde doch immer mehr das Viele und das Vielerlei als unwesentlich und störende Ablenkung empfunden. Man strebte nach schlichter Einfachheit, in der allein das Erhabene zur Erscheinung kommen könne; die „edle Einfalt", ein „geläutertes, reines Prinzip", allein war noch gefragt. Man versuchte, das Wesentliche vom „Zufälligen" zu trennen, um im gleichen Atemzug das letztere als entbehrlich, ja als etwas zu erklären, was als Hindernis weggeräumt werden müsse oder was zumindest ohne Schaden zu vernachlässigen wäre. Der Ansatz einer solchen Unterscheidung war sicherlich nicht fehl am Platze; wurde doch nur so der Weg frei, das so vielfach Verdeckte wieder klarer zu sehen. Der Kampf setzte ein gegen die vielen Prozessionen und Umzüge, die Wallfahrten nach allen möglichen kleinen und großen Gnadenorten, die vielerlei Bruderschaften,

die oft mit abergläubischen Erwartungen unterlaufenen Benediktionen. Besonders erschien die Anwendung des Exorzismus überlebt, dessen Gebrauch die Bischöfe nun häufig von einer speziellen Erlaubnis durch den Ordinarius abhängig machten. Der immer und immer wieder getätigte eucharistische Segen wurde als Übertreibung empfunden. Gegenüber der so verwirrenden Fülle der verschiedensten Formen der Heiligenverehrung sollte wieder die Christusfrömmigkeit betont werden. In die Spätzeit dieser aufgeklärten Vorstellungen gehört auch eine intensivere Beschäftigung mit der Heiligen Schrift.

Dieser Umbruch, so tiefgreifend er im letzten war, geschah nicht auf einmal und auf verschiedenen Gebieten mit beachtlicher Phasenverschiebung. Der Hirtenbrief des Wiener Fürst-Erzbischofs Trautson vom 1. Januar 1752, dessen Formulierungen weit über seine Diözese hinaus richtungweisend empfunden wurden, erschien zu einer Zeit, in der die barocke Kunst eben in ihr letztes formsicheres, wenn auch verspieltes Stadium des Rokoko eingetreten war. Als 1768 das Kloster St. Blasien abbrannte, entschloß sich Martin Gerbert zu dem Wiederaufbau durch d'Ixnard in Form eines klassischen Rundtempels, der bis weithin nach Norddeutschland wegen seiner erhabenen Ruhe bewundert wurde. Die Maßnahmen Kaiser Josephs II. (1780—90) wirkten als Höhepunkt aufgeklärten Tuns im kirchlichen Raum und wurden nicht nur vielfach in seiner Zeit kopiert, sondern auch Vorbild für die Haltung des Staatskirchentums in der ersten Hälfte des 19. Jh. Wie sehr auch kirchliche Kreise konform gingen, zeigt der Hirtenbrief des Salzburger Fürsterzbischofs Colloredo vom 29. Januar 1782. Die Synode von Pistoia hat gerade in liturgischer Beziehung eine Reihe von guten Gedanken entwickelt, die erst heute zum Zuge kommen. Und doch erregte das „moderne" Mainzer Gesangbuch von 1787 erbitterten Streit. Der Versuch, ein Rituale in der Landessprache vorzulegen, setzt erst mit dem Rituale C. Schwarzels um die Jahrhundertwende ein und schließt ab mit dem Rituale Wessenbergs von 1831. Auch das Wirken des bedeutendsten Reformliturgikers der Aufklärung, des Vitus Anton Winter, in Ingolstadt bzw. Landshut fällt schon in das neue Jahrhundert.

Die Aufklärung empfand den Zwiespalt zwischen Liturgie und Volk durchaus und versuchte, ihn zu überbrücken einerseits durch ein Zurückschneiden der Eigenwege der Volksfrömmigkeit, andererseits durch eine Verbindung der Gläubigen mit dem liturgischen Geschehen. Dabei ist das Bestreben, die Predigt wieder in die Messe hereinzunehmen, beachtlich, ebenso die Bemühung, die Kommunion mit der Messe zu verbinden. Natürlich lag es nahe, durch Übersetzung der Liturgie in die Landessprache, also durch Aufgabe des unverstandenen Lateins als liturgischer Sprache, den allgemeinen Zugang zur Liturgie zu öffnen. Man wagte dies im allgemeinen nur für die Sakramentenspendung und die Benediktionen, auch für neue Feiern wie Erstkommunion oder die Einsetzung eines Pfarrers, für die

Feier der Messe nur sporadisch, auch noch nicht unter Wessenberg[6], der seine in diesem Punkt vorpreschenden Freunde zurückhielt. Er versuchte zunächst, die Teilnahme des Volkes durch eine Art Betsingmesse zu erreichen, wobei er für die Zeiten des Kirchenjahres viele wechselnde Texte anbot (Konstanzer Gesangbuch 1812). Daß man etwas anderes neben dem Geschehen der Messe her bete, wie z. B. den üblichen Rosenkranz, wurde sehr verpönt. Auch wurden Nebenmessen abgeschafft, die bisher während der Hauptmesse herliefen. Am liebsten sah man überhaupt nur einen Altar in der Kirche.

Die Grundidee des aufgeklärten Gottesdienstes war eine eminent seelsorgliche: der Pfarrer, der die Seinen kennt — es galt als etwas Ungehöriges, aus der Pfarrei „auszulaufen", zu einem Kloster, einer Wallfahrt, einer fremden Bruderschaft —, kümmert sich im wahrsten Sinn des Wortes um sie, er bricht ihnen nach überlegtem Plan das Brot des göttlichen Wortes und unterrichtet sie in allem, was ihnen nötig ist. Der Gottesdienst ist so zu gestalten, daß er erbaulich wirkt und die Teilnehmenden bessert. In ihm haben sich alle als Brüder des gemeinsamen Vaters, der im Himmel ist, zu erkennen. Hier ist die wahre Bruderschaft, die als einzige noch zugelassen ist — unter Joseph II. heißt sie die „Bruderschaft von der Nächstenliebe", bei Wessenberg „von der Gottes- und Nächstenliebe". Aller Mechanismus soll aus dem Beten und dem Gottesdienst verschwinden. Die Verbundenheit zwischen Hirt und Herde soll sogar so weit gehen, daß man nur bei dem eigenen Pfarrer beichte, der einen am besten kennt und einem allein die richtige Weisung geben könne. Im Sinne Wessenbergs ist die Verantwortung des Seelsorgers für die ihm Anvertrauten sehr gesteigert. Von daher gesehen, ist der Gottesdienst der Aufklärung gar nicht nur Belehrung und trockenes Moralisieren, untermischt mit einigen gefühlsfrommen Sentimentalitäten, wie es gelegentlich dargestellt wird. Es ist freilich das Lehrhafte, das auch die Liedtexte im Übermaß anfüllt, allzusehr betont, der schon im Barock aufsprießende Subjektivismus ist herrschend geworden, und der Gedanke der Liturgie als eines Dienstes vor Gott ist allzusehr zurückgetreten. Und es ist kein Zweifel, daß im Tiefsten die Ansätze einer Gottesdienstreform der Aufklärungszeit deswegen ohne Erfolg blieben, weil die Theozentrik des Gottesdienstes zu sehr übersehen war und der Versuch, vor allem von der Form her zu bessern, die Wirklichkeit der Kultmystik verfehlte. Denn dem Willen zum Kult wird wenig Bedeutung mehr zugemessen. Die von der Welt ausgehende Frömmigkeit bleibt nur zu häufig in der Welt stecken. Aber in dem Maße, in dem die Verantwortlichkeit füreinander eine wesentliche Betonung erfuhr, ist auch wieder Gott hereingenommen, vor dem verantwortet wird.

[6] Vgl. *E. Keller*, Die Konstanzer Liturgiereform: FreibDiözArch 85 (1965); zu Wessenbergs Deutschen Vespern s. *F. Popp:* ebd. 87 (1967).

Neue Orden

Ist schon für die Ordensgeschichte des 16. und beginnenden 17. Jh. zu betonen, wie sehr sie durch den Gedanken an das Apostolat geprägt ist (Bd IV 597), so gilt dies erst recht für die weitere Entwicklung in den nächsten Jahrhunderten. Es treten sogar ganz bestimmte Anliegen prägend in den Vordergrund, wie der Aufbau von Seminarien zur Ausbildung des Weltklerus bei den Oratorianern, den Sulpizianern und der Congrégation de Jésus et Marie des Johannes Eudes; das Wirken des Vinzenz von Paul läuft in seiner Weise dazu parallel (s. Kap. 1). Vinzenz und seine Lazaristen hatten — wie in Italien die beiden Jesuiten Paolo Segneri d. Ä. (1624—94) und d. J. (1673—1713) — den Typ der Volksmission aufgebaut, der bis ins 20. Jh. Gültigkeit behielt, und damit eine sehr wirksame Form des Apostolats der Orden installiert (ebd. und Kap. 5). Die ganz konkreten Aufgaben der Waisen- und Altenfürsorge und der Krankenpflege sind von Vinzenz von Paul durch die Gründung der Barmherzigen Schwestern unter Mithilfe der Louise de Marillac (Bd IV 603 und oben Kap. 5) in einer wirksameren Weise angegangen worden als bisher je in der Geschichte der kirchlichen Liebestätigkeit. Zu parallelen Erscheinungen gehören die Sœurs de Notre-Dame de charité de refuge des Johannes Eudes (1640), aus denen im 19. Jh. die Kongregation unserer Frau von der Liebe des Guten Hirten hervorging, und die Sœurs de St. Charles oder Borromäerinnen (Bd IV 603), die seit 1652 von Nancy ihren Ausgang nahmen und sich vor allem in Lothringen ausbreiteten. Die Vinzentinerinnen wirken seit 1652 auch in Polen und zogen noch im 18. Jh. in andere Länder Europas und Amerikas. Dieser sozial-caritative Dienst weiblicher Ordensgenossenschaften, der die Frau in einer hervorragenden Weise im kirchlichen Bereich an gemeinsamen Aufgaben christlicher Liebe wirksam werden ließ[7], war nur möglich durch den Abbau der bisher für Frauenorden unabdingbaren Klausurvorschriften, die gerade im Zuge katholischer Reform für die Frauenklöster zur Beseitigung der eingerissenen Mißstände erneut verschärft gehandhabt wurden. Von dorther sind auch die nicht geringen Schwierigkeiten, die die Anfänge dieser Gründungen begleiten, zu verstehen. Die Elisabethinerinnen, die sich aus Beginen des Mittelalters heraus entwickelten und sich im 17. Jh. in Italien, Frankreich, den Niederlanden und im östlichen Reich verbreiteten, haben diese Klausurschranke nicht zu überwinden vermocht: sie konnten darum nur in ihren eigenen Häusern Frauenspitäler einrichten. Der Orden der Barmherzigen Brüder (Bd IV 603) war durch Klausurvorschriften nicht gehemmt.

Noch schwieriger war es für Frauenorden, die im dritten zeitgemäßen

[7] Im Bereich der evangelischen Kirchen wurden erst im 19. Jh. ähnliche Schwesternschaften (Diakonissen) aufgebaut.

Bereich des Apostolats, dem der Schule, wirkten, die Klausurvorschriften zu überwinden. So konnten sich die Salesianerinnen nur dem Unterricht der in Pensionaten vereinigten Schülerinnen widmen (Bd IV 603). Und doch gab es eine richtige Schulbewegung unter den Frauenorden: die Ursulinen (Bd IV 456) faßten 1622 in Lüttich Fuß und verbreiteten sich von da aus nach Deutschland; 1639 wurde eines ihrer Häuser im kanadischen Quebec gegründet. Eine freie Form unter Verzicht auf Klausur und feierliche Gelübde etablierte sich 1606 in Dôle, Diözese Besançon, und eröffnete später Häuser in der Schweiz und in Süddeutschland (Freiburg i. Br., Villingen). Der erregendste Kampf um Fragen neuer Formen, die sich Mary Ward von dem Anschluß an die Konstitutionen des Jesuitenordens erhoffte, fiel den „Englischen Fräulein" zu (Bd IV 603—604). Ihr Wirken in loserer Bindung und unter Verleugnung ihrer Gründerin wurde voll erst von Benedikt XIV. anerkannt. Auch andere Frauenorden wandten sich der Aufgabe des Mädchenunterrichtes zu, wie Dominikanerinnen in Form von Kongregationen oder die Frauen vom Heiligen Grab, die besonders in den Niederlanden an diesen Zielen aufblühten. Unter den Schulen für die männliche Jugend waren allenthalben, nicht nur in Frankreich (s. Kap. 5), die der Jesuiten die wichtigsten; aber auch andere Orden widmeten einen Teil ihrer Kräfte den Schulen, so vor allem die Benediktiner. Ein eigener Schulorden entstand in den Schulbrüdern (s. ebd.). Der besonders Volksschulen, aber auch Mittelschulen aufbauende Orden der Piaristen (Bd IV 597—598) verbreitete sich jetzt weithin. Als der Jesuitenorden aufgelöst wurde, sind vielfach Angehörige dieser Orden in die Bresche gesprungen und haben die Schulen vor der Auflösung bewahrt.

Auch die wenigen Neugründungen der eineinhalb Jahrhunderte vor Beginn einer durch die Französische Revolution signalisierten ganz anderen Zeit stehen ganz unter dem Gedanken des Apostolats: 1640 eröffnete Bartholomäus Holzhauser (1613—58 aus Laugna in Schwaben, † in Bingen) in Tittmoning, Erzdiözese Salzburg, eine priesterliche Genossenschaft, die sich der Heranbildung des Klerus und der Mission widmen wollte; seit 1655 wirkte er in der Erzdiözese Mainz und festigte dort sein Institut der Bartholomäer. Auch die von Paulus vom Kreuz (1694—1775) 1737 in Orbetello (an den Ufern des Ligurischen Meeres zwischen Civitavecchia und Livorno) gegründeten Passionisten, deren Generalat sich seit 1773 in Rom im Kloster Giovanni e Paolo befindet, widmeten sich, bei aller besonderen Pflege der Betrachtung, besonders der Volksmission. Paul hat auch einen weiblichen Zweig des Ordens, die Passionistinnen, gegründet, die ein streng beschauliches Leben führten. Alfons von Liguori (1696 bis 1787) gründete zuerst die beschaulichen Redemptoristinnen (1731), dann aber die Redemptoristen (1732) in Scala bei Amalfi vor allem für die Mission der Verlassensten in den von den Pfarreien nicht erfaßten Bewohnern der Berge bei Neapel. Der Orden breitete sich — von der weltlichen

Regierung vielfach mit Mißtrauen verfolgt — zunächst im Königreich Neapel, dann im Kirchenstaat aus. Politische Spannungen führten zeitweise zur Spaltung in einen neapolitanischen und einen kirchenstaatlichen Zweig. Erst 1784 traten die ersten Nichtitaliener ein, unter ihnen Klemens Maria Hofbauer, der der Kongregation den Weg nach Deutschland bahnte.

Je weiter das 18. Jh. voranschritt, um so mehr ging das Interesse an allem Ordensleben zurück; ja dem aufgeklärten Geist des Jahrhunderts erschien das Mönchtum als der Inbegriff des Obskuren und Fanatischen, das immer der uneinsichtigen Finsternis verhaftet bleibe und ein nutzloses Faulenzertum verteidige. Unter der scharfen Frage nach der — rein irdisch gesehenen — Nützlichkeit entwickelte sich geradezu ein klosterfeindlicher Geist, der Ordensberufe im Keim ersticken mußte. Es gibt einige wichtige Daten, die diese Bewegung charakterisieren: die Hetze gegen den Jesuitenorden, die zu seiner Auflösung führte (s. Kap. 29), die in Frankreich seit 1766 laufende staatliche Aufhebung und Zusammenlegung von 386 oft zu kleinen Konventen zusammengeschrumpften Klöstern, die Klostersäkularisation in Österreich unter Joseph II., die hauptsächlich alle beschaulichen Orden traf (s. Kap. 23), aber auch die leichte Hand, mit der in Deutschland selbst Bischöfe in Mainz oder Münster Klöster aufhoben (s. Kap. 32), um ihr Vermögen anderen guten Zwecken zuzuführen. Auch hier sind die Vorgänge nicht überall und in allen Bereichen gleichmäßig; so trifft der Schlag der Französischen Revolution z. B. in den Frauenklöstern noch in keiner Weise geminderte, meist von gutem Geist beseelte Konvente — anders bei den meisten Männerorden. Seit 250 Jahren hatten sich die neuen Orden sehr einsichtigen Nützlichkeiten verschrieben, wie Seelsorge, innerer Mission, Unterricht oder sozial-caritativem Wirken, und vielfach hatten die alten Orden gleichgezogen — darf man nicht auch die Hingabe an wissenschaftliche Arbeit nach den modernsten Methoden unter diesem Gesichtspunkt sehen? —, und doch wurde das Fallbeil der Säkularisation in Frankreich und in Deutschland unterschiedslos jeder Art von Ordensleben gegenüber aufgerichtet.

Sicherlich hatte man manche Forderungen, wie z. B. die nach einem nicht zu frühen Profeßalter — Joseph II. legte es auf das Ende des 24. Lebensjahres fest — oder die einer Mitgiftbeschränkung, mit Recht erhoben. Das wachsende Selbstbewußtsein des Menschen verlangte eine größere Selbstverantwortlichkeit gerade auch im Bereich des Ordenslebens. Aber dieser totale Schlag gegen die klösterlichen Daseinsformen kann von der Notwendigkeit zeitgemäßer Verbesserungen her nicht allein verstanden werden. Es hat sich eine solche Abneigung gegen klösterliches Leben entwickelt, daß seine Auflösung unaufschiebbar schien und auch von den Betroffenen mit einem überraschenden Gleichmut hingenommen wurde.

DRITTER ABSCHNITT

Das Papsttum unter dem steigenden Druck des Staatskirchentums

Univ.-Professor Dr. Burkhart Schneider SJ, Rom

Im Verlauf des 18. Jh. verloren die katholischen Mächte — nach Portugal und Spanien nun auch Frankreich und Österreich — ihre Vorrangstellung in Europa und in Übersee. An ihre Stelle traten nichtkatholische Mächte: Preußen in Mitteleuropa und besonders England, das zur ersten Seemacht wurde, sein Weltreich errichtete und auf dem europäischen Festland durch seine Bündnis- und Subsidienpolitik das Gleichgewicht zwischen den Staaten aufrechtzuerhalten bemüht war. An der allgemeinen Entwicklung zum modernen Staatswesen, die vor allem auf administrativem und wirtschaftlichem Gebiet vorangetrieben wurde, nahm der Kirchenstaat nicht teil, nicht zuletzt weil ihm die dynastische Kontinuität und damit die damals unabdingbar notwendige Voraussetzung einer Politik auf weite Sicht fehlte. Hinzu kam, daß gerade in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der Kirchenstaat mehrfach von Kriegsereignissen in Mitleidenschaft gezogen wurde, weil er politisch und militärisch zu schwach war, um die proklamierte Neutralität wirklich bewahren und gegen Übergriffe schützen zu können. Die Diskrepanz zwischen der weltlichen Herrschaft des Papstes und den zeitgenössischen anderen Staaten wurde immer größer. Der Kirchenstaat wurde eher zu einem Ballast, als daß er die ursprüngliche Funktion, dem Papst die Freiheit und Unabhängigkeit in der Leitung der Gesamtkirche zu sichern, noch hätte erfüllen können. Im Verlauf des 18. Jh. erreichte der Kirchenstaat jenen Zustand, den kein Geringerer als Kardinal Consalvi zu Beginn des darauffolgenden Jahrhunderts in seinen Memoiren beklagte: „Man müßte alle die vielfältigen Widerstände gegen Veränderungen und Reformen überwinden, die vernünftig und notwendig sind, weil bestimmte Formen veraltet oder überholt sind oder weil Mißbräuche sich eingeschlichen haben, oder schließlich weil Zeit und Umstände und die allgemeinen Auffassungen sich änderten.“ [1]

In den nominell noch katholischen Staaten, deren maßgebende Regie-

[1] Alcune brevi memorie sul mio ministero: Memorie del cardinale Consalvi, hrsg. von *M. Nasalli Rocca* (Rom 1950) 149.

rungsmänner sich jedoch mehr und mehr von der radikaler werdenden Aufklärung beeinflussen ließen und fast durchweg kaum mehr noch katholisch genannt werden konnten, bildete sich ein ins kleinste gehendes Staatskirchentum aus, das sich von dem Gallikanismus des vorausgehenden Jahrhunderts vor allem durch das totale Fehlen eigentlicher Religiosität sowie durch eine gewalttätige und keiner Tradition verhaftete Willkür unterscheidet. Die Kirche wurde als bloßes Instrument des Staates betrachtet, der sie je nach Gutdünken als staatliche Institution ohne Rücksicht auf ihre Eigenart und ihre Eigengesetzlichkeit einzusetzen entschlossen war. Das Papsttum war den Ansprüchen dieses Staatskirchentums gegenüber praktisch machtlos und mußte, um den bis zur wohl nicht immer ernst gemeinten Drohung mit dem Schisma gehenden Erpressungen der katholischen Mächte auszuweichen, Zugeständnisse über Zugeständnisse machen. Die äußerste Ohnmacht des Papsttums kann man wohl in der Aufhebung des Jesuitenordens sehen, da der Heilige Stuhl sich dazu hergeben mußte, das von den sogenannten katholischen Staaten gegen die Gesellschaft Jesu begonnene Kesseltreiben geradezu zu sanktionieren und zum eigentlichen Ende zu führen. Auch wenn andere Päpste später noch Verfolgung und sogar die Vertreibung aus Rom und Gefangenschaft zu erdulden hatten, so bedeutete diese gewiß erzwungene Mittäterschaft bei der Zerstörung einer um Kirche und Papsttum sicher verdienten Institution, deren Untergang beiden — Kirche und Papsttum — spürbaren Schaden zufügen sollte, die kaum mehr überbietbare Konsequenz der Schwäche des Heiligen Stuhls und seiner Abhängigkeit von äußeren Einflüssen.

Als Zeichen der Schwäche und einer nicht geringen Unentschlossenheit ist auch zu werten, daß die Leitung der Kirche längst fällige Reformmaßnahmen hinauszuschieben versuchte und sich auch berechtigten Wünschen gegenüber, die an den Heiligen Stuhl herangetragen wurden, einfachhin verschloß. Anliegen, die an sich den Zeiterfordernissen entsprachen und die ohne besondere Schwierigkeiten eine Lösung hätten finden können — z. B. Fragen des Ordensrechts, der kirchlichen Immunität, der Anpassung liturgischer Formen —, auch wenn sie im Zusammenhang mit anderen dem Wesen der Kirche widersprechenden Forderungen vorgetragen wurden, wurden als Angriffe gegen die Rechte der Kirche global abgelehnt. Umgekehrt bemühte man sich, Positionen zu halten, die im Grunde schon längst überholt waren und die wenig später gewaltsam zerschlagen werden sollten. Wie sich durch die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber den Forderungen der Aufklärung der Abstand zwischen Kirche und zeitgenössischer Kultur unaufhörlich ausweitete, so mußte das Festhalten an formal noch geltenden, aber inhaltlich an sich überholten Strukturen, wie sie das Wiener Konkordat von 1448 für das Deutsche Reich oder das Konkordat von 1516 für Frankreich waren, bewirken, daß die Kirche sich immer mehr von der tatsächlich gegebenen und sich fortwährend verändernden Umwelt entfernte. Es kann

nicht anders als verhängnisvoll bezeichnet werden, daß in dieser Zeit keine eigentliche Initiative von der Kirchenleitung ausging, die auf eine Anpassung kirchlicher Formen und pastoraler Bemühungen an die modernen Verhältnisse hinzielte. Tatsächlich sollte der gewaltsame Umsturz gegen Ende des Jahrhunderts die Kirche im Grunde unvorbereitet finden.

28. Kapitel

Die Päpste von Innozenz XIII. bis Clemens XII.

LITERATUR: *F. Venturi*, Illuministi italiani. Riformatori lombardi, piemontesi e toscani (Mailand 1958); *L. Dollot*, Conclaves et diplomatie française au XVIII^e siècle: Rev. d'Hist. diplom. 75 (1961) 124—135; *G. Caristia*, Riflessi politici del Giansenismo italiano IV. Il Giansenismo regalista: AcTorino 96 (1961/62) 665—776; *L. Dal Pane*, Lo Stato Pontificio e il movimento riformatorio del Settecento (Mailand 1959); *M. Andrieux*, La vie quotidienne dans la Rome pontificale au XVIII^e siècle (Paris 1962); *F. Margiotta Broglio*, Appunti storiografici sul giansenismo italiano: Scritti Jemolo (Mailand 1963) 781—849; *F. Venturi*, Elementi e tentativi di riforme nello Stato Pontificio del Settecento: RSIt 75 (1963) 119—139; *ders.*, Illuministi italiani. Riformatori napolitani (Mailand 1962); *U. Marcelli*, Riforme e rivoluzione in Italia del secolo XVIII (Bologna 1964); *H. Benedikt*, Kaiseradler über den Apenninen. Die Österreicher in Italien 1700—1866 (Wien 1964); *G. Quazza*, Il problema italiano e l'equilibrio europea 1720—1738 (Turin 1965); *G. Giarrizzo* u. a., Illuministi Italiani. Riformatori delle antiche Repubbliche, dei Ducati, dello Stato Pontificio e delle Isole (Mailand 1965); *V. E. Giuntella*, Roma nel Settecento: StRom 14 (1966) 269—291; *F. Valsecchi*, Riformismo e antico regime nel secolo XVIII. Il riformismo borbonico a Napoli e a Parma, lo Stato della Chiesa (Rom 1967); *G. Schwaiger*, Die Geltung des Papsttums im 18. Jh.: Festschr. Schmaus (München 1967) 1153—69.

Innozenz XIII.: BullRom Cocq XI 2, 183—278; BullRom (ed. Taur.) XXI 867—958; Hierarchia Catholica V 33 f; *A. Mercati*, Raccolta 286—297; *Ciaconius* VI 381—408; *Pastor* XV 391—460; *Seppelt* V 413—415; *G. Schwaiger:* LThK² V 695 f; *M. v. Mayer*, Die Papstwahl I.' XIII. (Wien 1874); *E. Michaud*, La fin de Clément XI et le commencement du pontificat d'I.: Rev. internat. de théol. 5 (Bern 1897) 42—60 304—331; *L. Wahrmund*, Die kaiserliche Exklusive im Konklave I.': SAW 170 (1912).

Benedikt XIII.: BullRom Cocq XI 2, 279—424; XII; BullRom (ed. Taur.) XXII; Opuscula varia ... (Rom 1726); Concilium Romanum ... celebratum anno 1725 (Rom 1725); Collectio Lacensis I 341—466; Hierarchia Catholica V 34—39; *Quétif* III 471—481; *Ciaconius* VI 409—572; *A. Mercati*, Raccolta 297—311; *G. B. Pittoni* (Venedig 1730); *A. Borgia* (Rom 1752); *Pastor* XV 461—604; *Seppelt* V 415—422; *J. Carreyre:* DHGE VIII 163 f; *P. Mikat:* LThK² II 177; *G. de Caro:* Dizionario biografico degli Italiani VIII 384—393; *G. Vignato*, Storia di B. (Mailand 1953); *G. Cardillo*, B. e il giansenismo: Memorie Domenic. 58 (1941) 217—222, 59 (1942) 38—43.

Clemens XII.: BullRom Cocq XIII; XIV; BullRom (ed. Taur.) XXIII—XXIV; D 498—500; Hierarchia Catholica VI 3—9; *Ciaconius* VI 575—772; *A. Mercati*, Raccolta 311—330; *A. Fabroni*, De vita et rebus gestis (Rom 1760); *Pastor* XV 605—754; *Seppelt* V 422—428; *R. Mols:* DHGE XII 1361—81; *H. Raab:* LThK² II 1228 f; *L. P. Raybaud*, Papauté et pouvoir temporel sous les pontificats de Clément XII et Benoît XIV (Paris 1963); *A. Zanelli*, Il conclave per elezione di Clemente (Rom 1890); *H. Hermelink*, Klemens XII. und die Kirchengüter in den protestantischen Ländern: ZKG 24 (1930) 609—615.

Innozenz XIII. (1721—1724)

Der verstorbene Clemens XI. hatte während seines langen Pontifikats genau 70 Kardinäle ernannt, von denen allerdings sechzehn den Papst nicht überlebt hatten. In dem am 31. März 1721 beginnenden Konklave konnten innerhalb der traditionellen Gruppenbildung die kaiserlichen Kardinäle erstmals nicht mehr auf die Unterstützung der spanischen Kollegen rechnen, die nun infolge des Wechsels der Dynastie zur französischen Gruppe zählten. Da bereits am ersten Tag des Konklaves, als noch kaum die Hälfte der Kardinäle anwesend war, die Wahl des Staatssekretärs Clemens' XI., Paolucci, unmittelbar bevorzustehen schien, dem Wien die angeblich bourbonenfreundliche Politik des verstorbenen Papstes zur Last legte, sprach der kaiserliche Vertreter Kardinal Althan die formelle Exklusive gegen ihn aus. Während des sich nun in die Länge ziehenden Konklaves wurde nach vielen vergeblichen Versuchen schließlich die Kandidatur des Kardinals Michel Angelo de' Conti betrieben, der sowohl der französischen Krone wie den Wünschen des Kaisers entgegenkommen zu wollen in Aussicht stellte. Am 8. Mai 1721 wurde er einstimmig gewählt. Nach dem berühmtesten Mitglied seiner Familie, Innozenz III., der seinen Bruder Riccardo mit Poli belehnt hatte, wo Conti 1655 geboren war, nahm der neugewählte Papst diesen Namen an. Zehn Jahre war er Nuntius in Lissabon gewesen. Auf seine Diözese Viterbo hatte er 1719 aus Gesundheitsgründen resigniert; so konnte kein lange dauernder Pontifikat erwartet werden. Während der Papst dem Kaiser die Belehnung mit Sizilien und Neapel erteilte, auf die dieser seit dem Beginn des spanischen Erbfolgekrieges gewartet hatte, zogen sich die Verhandlungen über die bereits beschlossene Rückgabe von Comacchio so in die Länge, daß Innozenz XIII. sie nicht mehr erlebte. Nur im ersten Regierungsjahr ernannte er in zwei Konsistorien drei Kardinäle. Mit Beginn des zweiten Pontifikatsjahres machte sich ein altes Steinleiden wieder bemerkbar, so daß mehrfach mit seinem Ableben gerechnet wurde. Diese beständige Krankheit überschattet seinen Pontifikat. Am 7. März 1724 wurde er von seinem Leiden erlöst. In der neueren Papstgeschichte ist er der einzige Papst, der in St. Peter kein Grabmonument erhalten hat, obwohl er dort beigesetzt ist.

Benedikt XIII. (1724—1730)

In dem am 20. März 1724 beginnenden Konklave war die Gruppierung die gleiche wie in dem vorausgehenden. Wiederum wurde nach mehreren vergeblichen Versuchen ein Außenseiter vorgeschlagen, um das bereits allzulange dauernde Konklave zu beenden. Am 29. Mai wurde der Dominikanerkardinal Vincenzo Maria (Pietro Francesco) Orsini einstimmig ge-

wählt. Erst nach längerem Widerstand konnte er zur Annahme der Wahl bewogen werden. Er war der älteste Sohn des Herzogs von Gravina bei Bari, hatte aber auf sein Erbrecht verzichtet, um in den Dominikanerorden einzutreten. Bei der Wahl war er bereits 75 Jahre alt. Schon mit 23 Jahren war er auf das Drängen seiner Familie hin von Clemens X. zum Kardinal ernannt worden und war nacheinander Bischof von Manfredonia, Cesena und seit 1686 von Benevent. Sein seelsorgerlicher Eifer und die aszetische Strenge seiner Lebensführung wurden allgemein gerühmt. Aber es fehlte ihm jede politische Erfahrung. In Erinnerung an den Dominikanerpapst Benedikt XI. wählte er diesen Namen; die Ordnungszahl wurde ihm nach anfänglicher Unsicherheit gegeben, da Pedro de Luna, der Benedikt XIII. zur Zeit des abendländischen Schismas und des Konstanzer Konzils, als Gegenpapst angesehen wurde. In seinem persönlichen Leben blieb er der bescheidene Ordensmann; er weigerte sich, die Prunkräume des Vatikans zu beziehen. Die Leitung der Diözese Rom war ihm auch als Papst das Hauptanliegen; Kirchen- und Altarkonsekrationen, Krankenbesuche, Religionsunterricht und Spendung der Sakramente füllten den Hauptteil seiner Zeit aus.

Bei dieser Einstellung des Papstes zu seinem Amt war verständlicherweise die Auswahl der Mitarbeiter entscheidend. Während Benedikt XIII. mit der Ernennung Paoluccis zum Staatssekretär noch eine glückliche Hand hatte, wurde es für den ganzen Pontifikat verhängnisvoll, daß der Papst dem aus der Nähe von Benevent stammenden Niccolò Coscia, dem Kardinal Orsini schon als Erzbischof von Benevent alles Vertrauen geschenkt hatte, nunmehr auch am päpstlichen Hofe eine einflußreiche Stellung verlieh, wie sie früher zumeist nur einem Papstnepoten zugestanden war. Habgierig und skrupellos mißbrauchte Coscia seine Stellung von allem Anfang an. 1725 ernannte ihn der Papst, entgegen dem offen geäußerten Widerspruch mehrerer Kardinäle, darunter des Staatssekretärs Paolucci, zum Kardinal. Coscia brachte eine Reihe anderer Beneventaner in einflußreiche Stellungen. Der Höhepunkt war erreicht, als der Papst auf den Vorschlag seines Vertrauten nach dem Tod Paoluccis am 12. Juni 1726 den von Coscia ganz abhängigen bisherigen Maestro di Camera Niccolò Maria Lercari zum Staatssekretär ernannte. Trotz aller Vorstellungen, die gegen Coscia beim Papst erhoben wurden, und trotz klarer Beweise seiner Geldgier und Mißwirtschaft hielt Benedikt XIII. wie verblendet an seinem Günstling fest. Coscia verkaufte frei werdende Stellen oder teilte sich mit deren Inhabern in ihre Einkünfte. Er verstand den Papst so zu isolieren, daß er schließlich nur mehr durch den Kreis um Coscia unterrichtet wurde. Gerieten durch diese Mißwirtschaft die Finanzen des Kirchenstaates in völlige Unordnung, so griff der allmächtige Coscia auch auf das Gebiet der Kirchenpolitik über und ließ sich von den Gesandten der Mächte für entsprechende Dienste fürstlich bezahlen.

In der seit langem anstehenden Frage der Monarchia Sicula (vgl. S. 364), womit die seit dem 16. Jh. von den Herrschern Siziliens auf Grund eines von Urban II. Roger I. von Sizilien gegebenen Privilegs beanspruchte geistliche oder kirchliche Vollgewalt bezeichnet wird, die bereits durch Clemens XI. formell aufgehoben war, gelang es dem kaiserlichen Vertreter, Kardinal Cienfuegos, mit Hilfe Coscias und des Kanonisten Prospero Lambertini, der bald darauf zum Kardinal ernannt wurde, den Papst zu einer für die Regierung sehr günstigen Entscheidung zu bewegen. In den von 1725 bis 1728 sich hinziehenden Verhandlungen nahmen die vom Papst beauftragten Unterhändler tatsächlich für die kaiserliche Seite Partei. Auch wenn eine eigentliche Bestätigung der Monarchia Sicula vermieden wurde, so gab die mit der Bulle „Fideli" getroffene Lösung dem Herrscher Siziliens praktisch die zuvor ausgeübte Gewalt in kirchlichen Fragen und höhlte somit die von Clemens XI. verfügte Aufhebung aus.

Ähnlich wie der Kaiser verstand auch das Haus Savoyen die personelle Lage Roms für die eigenen Interessen auszunutzen. Viktor Amadeus II., der seit 1713 den Königstitel führte, erreichte — wiederum mit der Hilfe Coscias, dem der Staatssekretär Lercari und Lambertini beistanden — die Anerkennung des Königstitels und das Präsentationsrecht für die Bistümer der Insel Sardinien. Obwohl der Papst ausdrücklich erklärte, er wolle kein einziges kirchliches Recht aufgeben, gelang es dem Vertreter Savoyens, im Konkordat von 1727 eine für Piemont überaus günstige Regelung zu erzielen. Die Ansicht des Kardinals Lambertini, man müsse Übelstände erdulden, um Schlimmeres zu verhüten, hatte auf den Papst Eindruck gemacht. Der König erhielt praktisch für das ganze Territorium das Recht der Bischofsernennung und der Verwaltung der Erträgnisse während einer Sedisvakanz. Alle, die von seiten des Heiligen Stuhls am Zustandekommen des Konkordats mitgewirkt hatten, wurden von der Turiner Regierung großzügig belohnt, wodurch deutlich wird, auf welche Weise die Konkordatsverhandlungen geführt worden sind. Indem der König eine Reihe von Dominikanern zu Bischöfen ernannte, wußte er sich das Wohlwollen des Papstes trotz der enormen Zugeständnisse, die der Heilige Stuhl im Konkordat gemacht hatte, zu erhalten und zu festigen.

Sowenig sich Benedikt XIII. um die politischen Fragen der Kirchenleitung kümmerte, so sehr war er besorgt, seinem Amt als Oberhirte der Kirche gerecht zu werden. An Anordnungen zur Herstellung der kirchlichen Disziplin und zur Reform ließ er es nicht fehlen. Indessen gingen diese Bestimmungen nicht selten zu sehr ins einzelne und verfehlten so eine dauerhafte Wirkung. Vor allem gab das Jubeljahr 1725, während dessen nach vierjähriger Bauzeit die auf Grund eines Vermächtnisses des früheren französischen Gesandten errichtete „Spanische Treppe" — von der Piazza di Spagna zur Kirche Trinità dei Monti führend — eingeweiht wurde, dem Papst Anlaß zu zahlreichen feierlichen Gottesdiensten. In der Zeit nach

Ostern hielt er gegen den Widerspruch mehrerer Kardinäle ein römisches Provinzialkonzil ab, das er selbst leitete und das ihn durch Wochen so in Anspruch nahm, daß alle anderen Geschäfte ruhten. Benedikt XIII. betrieb die Durchführung der Trienter Beschlüsse über die Errichtung von Diözesanseminaren und setzte dafür eine eigene Kongregation für die Seminare ein. Bei der Eigenart des Papstes nimmt es nicht wunder, daß die Zahl der Selig- und Heiligsprechungen auffallend hoch ist. Auch als Papst hat er eine besondere Vorliebe für seine frühere Diözese Benevent, die er zweimal — 1727 und 1729 — besuchte.

Von den insgesamt 29 Kardinalsernennungen, die Benedikt XIII. in zwölf Konsistorien vorgenommen hatte, waren die von Coscia und Lercari verhängnisvoll wegen ihres negativen Einflusses auf den Papst, während die von Lambertini (Ende 1726) bedeutungsvoll werden sollte. Mehr als andere Päpste vor ihm wurde er von den katholischen Mächten um die Ernennung von ihnen genehmen Kandidaten zum Kardinalat bedrängt, wobei er immerhin in die von Portugal eifrig betriebene Ernennung des dortigen Nuntius Bichi trotz stärksten Drucks nicht einwilligte.

Für die Lage der Kirche und des Papsttums war die Reaktion der Mächte gegen die Ausdehnung des Festes des heiligen Papstes Gregor VII. auf die ganze Kirche und gegen die entsprechenden Brevierlesungen bezeichnend. An sich eine nebensächliche Frage, wurde sie wegen der Haltung Gregors VII. im Investiturstreit und gegen Kaiser Heinrich IV. als hochpolitische Angelegenheit betrachtet. In Frankreich, Neapel, Belgien, Venedig wurde der Druck und Vertrieb der neuen liturgischen Texte unter schwere Strafe gestellt, weil man darin einen Eingriff in die staatliche Kirchenhoheit sah.

Nach nur kurzer Krankheit starb Benedikt XIII. am 21. Februar 1730. Auf seinen Wunsch wurde er in der Dominikanerkirche Maria sopra Minerva beigesetzt.

Clemens XII. (1730—1740)

Der Tod des Papstes brachte den sofortigen Sturz der Beneventaner Gruppe an der Kurie mit sich. Coscia mußte schon am ersten Tag nach dem Tod den Vatikan räumen. Da die Bevölkerung gegen ihn besonders aufgebracht war, blieb ihm nur die nächtliche Flucht aus der Stadt Rom übrig. Erst einen Monat nach dem Beginn des Konklaves konnte er mit einem Salvokondukt ins Konklave einziehen, wobei er wiederum Rom bei Nacht durchqueren mußte. Zusätzlich zu den traditionellen Gruppierungen der Papstwähler bildete sich erstmals eine savoyardische Partei, zu der vor allem die am Konkordat von 1727 beteiligten Kardinäle gehörten. Im Verlauf des Konklaves wurde über die Hälfte der anwesenden Kardinäle als Kandidaten

genannt. Nach über vier Monaten wurde am 12. Juli 1730 der 78jährige Florentiner Lorenzo Corsini gewählt, der schon zwei Monate zuvor von der französischen Gruppe vorgeschlagen worden war, aber damals als Toskaner wegen der mit dem Aussterben der Medici zu befürchtenden Komplikationen von der kaiserlichen Partei abgelehnt wurde. Inzwischen war über in Wien zu seinen Gunsten gearbeitet worden. Am 7. Juli traf das Wiener Einverständnis zu dieser Kandidatur ein, wobei jetzt aber die französischen Kardinäle Widerstand leisteten, da sie ihren in der Zwischenzeit geförderten Kandidaten Banchieri aufgeben mußten und in der plötzlich wiederaufgegriffenen Kandidatur Corsinis eine kaiserliche Machenschaft sahen. Der neugewählte Papst hatte seine Laufbahn in Rom absolviert. Sein Haus im Palazzo Pamfili an der Piazza Navona war der Mittelpunkt des gelehrten und geistigen Lebens Roms gewesen. Hochgeschätzt und schon bei den beiden vorausgehenden Konklaven der Tiara nahe, aber damals von den Mächten ausgeschlossen, war er jetzt allzu alt und überdies so schwachsichtig, daß er schon 1732 völlig erblindete; somit fiel die Erledigung der Geschäfte mehr und mehr der Umgebung des Papstes zu.

Zunächst versuchte der neue Papst, der nach Clemens XI., der ihn zum Kardinal ernannt hatte, den Namen annahm, die im vergangenen Pontifikat angerichteten Schäden gutzumachen. Gegen Coscia und seine Gruppe wurde der Prozeß angestrengt. Nachdem er nach Neapel geflohen war, weil er sich vom Kaiser wegen seines Eintretens für die Monarchia Sicula Unterstützung erhoffte, wurde er mit der Absetzung und der Exkommunikation bedroht. Deshalb stellte er sich 1732 dem Gericht, um sich zu verteidigen. Am 9. Mai 1733 wurde er zu zehnjähriger Haft in der Engelsburg, zur Herausgabe alles ungerecht erworbenen Besitzes und zu einer Geldstrafe von 100 000 Scudi verurteilt; das Wahlrecht wurde ihm für die Dauer der Inhaftierung entzogen. Jedoch wurde Coscia beim folgenden Konklave 1740 mit allen Rechten zugelassen, und der dann gewählte Prospero Lambertini, der Coscia verpflichtet war, erließ ihm den ausstehenden Rest der Gefängnisstrafe.

Gegenüber Piemont drängte Clemens XII. auf eine Revision des Konkordats, da es widerrechtlich zustande gekommen sei. Gegen den Protest der Regierung sprach der Papst 1731 die Ungültigkeit des Konkordats aus. Schließlich mußte Piemont einlenken und Verhandlungen wegen eines neuen Konkordats aufnehmen, die aber beim Tod des Papstes noch nicht abgeschlossen waren. Besonders schwierig erwiesen sich die Versuche einer Neuordnung der zerrütteten Finanzverwaltung. Trotz Erschließung neuer Einnahmequellen stieg die Schuldenlast des Kirchenstaates beständig an.

Zunächst entzog sich Clemens XII. dem Druck der Mächte und ernannte nur Italiener zu Kardinälen. Nur die Ernennung des portugiesischen Nuntius Bichi, auf die Lissabon schon seit mehr als einem Jahrzehnt drängte und die nach einer formellen Entschuldigung des Nuntius wegen seines

Ungehorsams gegenüber dem Papst erfolgte, war ein besonderes Entgegenkommen gegenüber der Regierung, aber zugleich eine Notwendigkeit, um normale Beziehungen zu Portugal wiederherzustellen. Dagegen mußte Clemens XII. in der zweiten Hälfte seines Pontifikats mehr den Wünschen der Mächte nachgeben. Da Portugal auf der Ernennung des Patriarchen von Lissabon zum Kardinal bestand, waren auch die Forderungen der größeren Staaten zu berücksichtigen, was in der Promotion Ende 1737 geschah.

1738 erfolgte die erste päpstliche Verurteilung der Freimaurerlogen, die sich etwa zwei Jahrzehnte zuvor zuerst in London gebildet und dann über den Kontinent und auch in Rom verbreitet hatten. Diese Verurteilung ist aus der Befürchtung eines religiösen Indifferentismus und der Offenbarungsfeindlichkeit zu erklären, erfloß aus unvollständigen und einseitigen Informationen und wurde der damaligen Vielfalt der in der Freimaurerei gegebenen Richtungen nicht völlig gerecht[1].

In Italien kam es in diesem Jahrzehnt zu einer erneuten Kräfteverschiebung. Der Tod des Herzogs Antonio Farnese von Parma und Piacenza, der am 20. Januar 1731 kinderlos starb, warf erneut die Frage der Lehenshoheit über diese Gebiete auf. Entsprechend dem Frieden vom Jahre 1720 sollte Don Carlos, der Sohn der Königin Elisabeth von Spanien, das Erbe der Farnese erhalten; Spanien wünschte dessen Investitur durch den Papst. Aber der Kaiser erhob Anspruch auf die Lehenshoheit und ließ durch seine Truppen für Don Carlos das Gebiet besetzen. Der Einspruch des Papstes blieb erfolglos.

Nach dem Tod des polnischen Königs August von Sachsen am 1. Februar 1732 verwendete sich der Papst anfänglich für dessen Sohn Friedrich August, während Frankreich mit Unterstützung des Primas von Polen die Kandidatur Stanislaus Leszczynskis betrieb, der auch tatsächlich gewählt wurde; in Danzig von russischen und sächsischen Truppen eingeschlossen, mußte er jedoch französische Hilfe erwarten. Nach der Wahl sprach Clemens XII. die Anerkennung des französischen Kandidaten aus. Frankreich, Spanien und Piemont hatten sich inzwischen verbündet, um die schwierige Lage des Reichs auszunützen und im Zug des polnischen Erbfolgekriegs dem Kaiser alle seine italienischen Besitzungen zu entreißen. Im Herbst 1733 war die Lombardei in der Hand Piemonts. Anfang 1734 mußte der Papst einem Heer unter Don Carlos, das Neapel besetzen sollte, die Erlaubnis zum Durchzug durch den Kirchenstaat geben. Ende 1734 war das ganze Königreich Neapel mit Sizilien von spanischen Truppen erobert. Bei der Ohnmacht des Kirchenstaates mußte sich der Papst gefallen lassen, daß die Spanier dort Soldaten anwarben und mit Truppen durch sein Gebiet zogen. Inzwischen war aber zwischen Kaiser und Frankreich im Frieden von Wien vereinbart worden, daß Leszczynski auf die polnische

[1] Vgl. *K. Algermissen:* LThK² IV 343—348; *G. Schenkel:* RGG³ II 1113—18.

Königskrone verzichte und dafür die Herzogtümer Bar und Lothringen erhalte, die nach seinem Tod an Frankreich fallen sollten; Herzog Franz von Lothringen solle zur Entschädigung dafür nach dem Tod des letzten Mediceers das Großherzogtum Toskana erhalten, während Don Carlos das Königreich beider Sizilien zugesprochen wurde; der Kaiser behielt die Lombardei mit Ausnahme einiger Gebiete, die an Piemont übergingen, sowie die Herzogtümer Parma und Piacenza; und schließlich wurde die Pragmatische Sanktion, die die österreichische Erbfolge regeln sollte, von Frankreich anerkannt. Diese Verschiebung der Herrschaftsverhältnisse in Italien wurde ohne Befragung des Papstes und ohne Rücksicht auf seine Lehensrechte vorgenommen. Da Spanien den Frieden von Wien nicht annahm, ging der Krieg in Norditalien weiter, wobei der Kirchenstaat mehrfach in Mitleidenschaft gezogen wurde. Gegen die spanischen Truppenanwerbungen in Rom erhob sich im März 1736 die Bevölkerung. Mehrere Orte des Kirchenstaats wurden von spanischen Truppen besetzt. Im Mai 1736 brach Spanien, gefolgt von Neapel, die Beziehungen zum Heiligen Stuhl ab. Zur Wiederherstellung mußte der Papst unter schwerem Druck in einem für Spanien sehr günstigen Konkordat große Zugeständnisse machen.

In der Verwaltung des Kirchenstaates sind neben der Förderung des Handels und der Industrie vor allem die Regulierungsarbeiten in der Romagna zu nennen, wo seit 1735 der wieder zu Gnaden gekommene Kardinal Alberoni als Legat tätig war und sich mit der großzügigen Gründung des nach ihm benannten Kollegs in Piacenza, das ein Theologenkonvikt mit einer eigenen philosophisch-theologischen Hochschule verbindet, ein bleibendes Denkmal setzte[2]. Sein Versuch, 1739 San Marino dem Kirchenstaat einzugliedern, schlug jedoch fehl, da Clemens XII. entschied, daß die Annexion ohne freie Zustimmung der Bürger nicht stattfinden dürfe.

In seinen letzten Lebensjahren mußte der erblindete Papst fast ständig das Bett hüten. Am 6. Februar 1740 starb er.

29. Kapitel

Benedikt XIV.

LITERATUR: Bullarium, 4 Bde (Rom 1746/57 u. ö., Venedig 1768 u. ö.); Opera, 12 Bde (Rom 1747/51); 15 Bde (Venedig 1767); 18 Bde (Prato 1839/47); Opera omnia in synopsim redacta ab E. de Azevedo (Rom 1766 u. ö.) 5 Bde; Opera inedita, hrsg. von Fr. Heiner (Freiburg 1904); D 500—513; *E. de Heeckeren*, Correspondance (Paris 1912;

[2] Ausführlich hierüber *A. Mezzadri* in seiner noch nicht publizierten Untersuchung, die 1969 der Gregoriana als Dissertation vorgelegt wurde: La formazione sacerdotale al collegio Alberoni di Piacenza.

noch von Bedeutung, bis der 3. Band der nachfolgend genannten Ausgabe erschienen ist); Le lettere ... al card. de Tencin, a cura *E. Morelli*, 2 Bde (Rom 1955/65); *L. Fresco*, Lettere inedite ... a M. Querini (Venedig 1910); *F. X. Kraus*, Briefe B.s an den Canon. *P. F. Peggi* ... (Freiburg 1888); Hierarchia Catholica VI 10—18; *A. Mercati*, Raccolta 330—381 405—443; *Pastor* XVI/1 1—439; *Seppelt* V 428—455; *J. Carreyre:* DHGE VIII 164—167; *P. Mikat:* LThK² II 177 f; *M. Rosa:* Dizionario Biografico degli Italiani VIII 393—408; *F. Montanari*, Il card. Lambertini fra la leggenda e la storia (Mailand 1943); *P. Sighinolfi*, Il card. Lambertini (Mailand 1935); *E. Morelli:* Tre Profili (Rom 1955) 1—45; *L. Dal Pane:* ASRomana 10 (1958/59) 35—63; *ders.*, Voti e speranze ... per il conclave del 1740: Accad. Bologna 8 (1957/58) 140—163; *R. Reinhardt*, Zur Kirchenpolitik B.s: RQ 60 (1965) 259—268; *P. A. Kirsch*, Das von B. XIV ... mit Spanien abgeschlossene Konkordat: AkathKR 80 (1900) 313—322; *C. Bandi di Vesme*, La pace di Aquisgrana (1748) ...: Boll. Stor. Subalpino 45 (1967) 249—314; 46 (1968) 103—174; *A. A. Bettanini*, B. e la Repubblica di Venezia (Padua 1966); *L. Dal Pane*, La Congregazione economica ... e la libertà di commercio: Riv. Stor. Agricol. 5 (1965) 371—418.

Das am 19. Februar 1740 beginnende Konklave sollte mit einer Dauer von genau sechs Monaten das längste seit dem abendländischen Schisma werden. Erstmals verbanden sich dabei österreichische und französische Interessen; dieser Gruppe standen die spanischen Kardinäle, unterstützt von den Kardinälen aus Neapel und der Toskana, entgegen. Ein weiterer Gegensatz bildete sich zwischen den von dem verstorbenen Papst ernannten Kardinälen und den „alten", das heißt von dessen Vorgängern ernannten Kardinälen, aus, die von Kardinal Albani angeführt wurden. Ein Kandidat nach dem andern scheiterte, nachdem öfters nur eine einzige Stimme zur Wahl gefehlt hatte. Vier Kardinäle starben während des Konklaves. Endlich einigten sich die Kronkardinäle gegen Mitte August auf den 65jährigen Prospero Lambertini, seit 1731 Erzbischof von Bologna, der wohl zu Beginn des langen Konklaves einige Stimmen auf sich hatte vereinigen können, dem aber in den Skrutinien der letzten dem Abkommen vorausgehenden Tage überhaupt keine einzige Stimme mehr zugefallen war. Schon am 17. August wurde er einstimmig gewählt und nahm in Erinnerung an Benedikt XIII., der ihn zum Kardinalat erhoben hatte, diesen Namen an. Als Kanonist hatte er sich einen ausgezeichneten Ruf erworben; sein Werk über die Selig- und Heiligsprechungen wurde geradezu klassisch. Seit Anfang des Jahrhunderts an der Kurie tätig, hatte er durch seine Gründlichkeit und Arbeitskraft zunehmenden Einfluß gewonnen. Benedikt XIII. zog ihn mehrfach zu kirchenpolitischen Entscheidungen heran, wobei Lambertini zumeist zu einer dem staatlichen Partner sehr entgegenkommenden Lösung neigte, so daß oft genug gerade nur noch die Prinzipien gewahrt blieben. Über sein Fachgebiet des Kirchenrechts hinaus war er für die Wissenschaften seiner Zeit, besonders auch für Literatur und Geschichte, aufgeschlossen und interessiert; er galt als „aufgeklärter" und moderner Kirchenfürst, der sich in seinen Privatgesprächen nicht selten geistreich und freizügig gab und auch nicht vor Kritik an kirchlichen Einrichtungen und Persönlichkeiten zurück-

scheute. Gutmütig und offen wie er war, hatte er nicht immer die notwendige Menschenkenntnis. Vor allem war das Vertrauen, das er mit seiner Freundschaft und mit der umfangreichen Privatkorrespondenz dem französischen Gesandten in Rom (bis 1742) und Kronkardinal de Tencin entgegenbrachte, sicher fehl am Platz. Während der Papst seinem Korrespondenten offen und ohne Vorbehalt seine Gedanken über Fragen aller Art — darunter auch kirchenpolitische Angelegenheiten, die strenge Geheimhaltung erforderten — anvertraute, ließ Kardinal de Tencin, der von seiner sittenlosen Schwester, der Mutter des Enzyklopädisten d'Alembert, abhängig war, Abschriften oder Übersetzungen der Briefe des Papstes anfertigen und sie der französischen Regierung zustellen.

Staatssekretär wurde der 50jährige Silvio Valenti Gonzaga, der in Brüssel und Madrid Nuntius gewesen war. Der Landsitz des dem Papst geistesverwandten und für Kunst und Wissenschaft aufgeschlossenen Diplomaten, die spätere Villa Bonaparte an der Porta Pia, wurde zum Mittelpunkt eines Kreises von Gelehrten und Künstlern, zu dem auch Ausländer Zutritt hatten.

Um friedliche Regelungen der anstehenden Fragen mit den katholischen Mächten bemüht, war Benedikt XIV. als Papst wie zuvor als Kardinal Lambertini zu großen Zugeständnissen bereit. Zunächst wurden mit Neapel die anhängenden Streitfragen bereinigt. Der Papst stimmte der Errichtung eines gemischten Gerichtshofs zu, in den auch Laien berufen wurden, um über kirchliche Streitfragen und Personen zu urteilen. Überdies wurde in einem Geheimartikel das Placetum regium stillschweigend zugestanden. Günstiger für die Kirche war die Vereinbarung mit Piemont; aber auch hier wurden die meisten Wünsche der Regierung berücksichtigt. Am weitesten aber ging das 1753 mit Spanien abgeschlossene Konkordat. Die Forderung auf Ausdehnung des königlichen Patronats, wie es in Granada und im spanischen Amerika bestand, auf ganz Spanien — seit Jahrzehnten von Madrid gestellt, zuletzt noch von Clemens XII. abgelehnt —, wurde schließlich von Benedikt XIV. nach anfänglichem Widerstand gewährt. In Geheimverhandlungen, bei denen von kirchlicher Seite nur der Papst und der Staatssekretär unter Ausschluß des Nuntius beteiligt waren, gab Benedikt in allen wichtigen Punkten nach; dem Heiligen Stuhl blieben nur mehr 52 Stellen zur Vergebung, während der König das Besetzungsrecht für etwa 12 000 Pfründen erhielt. Zur Entschädigung für den finanziellen Verlust der Kurie erklärte sich die spanische Regierung zur Zahlung einer Kompensation bereit. Es war zum damaligen Zeitpunkt schon bekannt, daß der Kardinalstaatssekretär ein bedeutendes Geldgeschenk von Spanien erhalten hatte, wodurch das Konkordat, das erst nach seinem Abschluß bekannt wurde, vorbelastet war.

Von den politischen Veränderungen, die das Jahr 1740 mit sich brachte, war der Tod Kaiser Karls VI. am 20. Oktober die folgenreichste. Für die

österreichischen Erblande war durch die Pragmatische Sanktion die weibliche Erbfolge geregelt. Indessen erhoben Bayern, Spanien und Preußen Ansprüche auf Teile des Erbes. Benedikt XIV. sprach erst mit einer gewissen Verspätung seine Anerkennung des Erbrechts Maria Theresias aus. Hinsichtlich der bevorstehenden Kaiserwahl entschloß sich der Papst zur Neutralität, an der er gegen allen Druck der Mächte, vorab Frankreichs, das sich mit Preußen gegen Österreich verbündet hatte, festhielt. Erst nachdem Karl Albert von Wittelsbach von den Kurfürsten am 24. Januar 1742 als Karl VII. gewählt war, sprach Benedikt XIV. die Anerkennung als Kaiser aus. Inzwischen hatte Friedrich II. von Preußen Schlesien besetzt, und Bayern war mit französischer Unterstützung in Österreich eingedrungen. Spanien nützte dessen Bedrohung zu einem Angriff auf die österreichischen Besitzungen in Italien aus, wobei spanische und österreichische Truppen ungehindert und ungeachtet des Protestes des Papstes den Kirchenstaat durchzogen und ihn sogar zum Kriegsschauplatz machten. Im Mai und Juni 1743 kam es zu Gefechten in der unmittelbaren Nähe Roms, wo das österreichische Heer bis zum Herbst 1744 blieb. Als Anfang 1745 (20. 1.) Karl VII. starb, nahm Benedikt XIV. die gleiche Haltung der Neutralität wie vier Jahre zuvor ein.

Im Frieden von Aachen 1748 wurde über Parma und Piacenza erneut verfügt, ohne daß die Lehenshoheit des Papstes berücksichtigt wurde. Der vom päpstlichen Vertreter ausgesprochene und von Benedikt XIV. selbst wiederholte Protest konnte nicht mehr bedeuten, als daß der abweichende Standpunkt des Heiligen Stuhls notifiziert worden war.

In der Verwaltung des Kirchenstaates bedeuteten die jahrelangen Kriegswirren eine ständige schwere Belastung, die sich in steigender Schuldenlast und in verminderten Einnahmen abzeichnete. Erst mit dem Frieden von Aachen, der Italien endlich eine Ruhepause von fast einem halben Jahrhundert schenkte, begann eine Zeit der wirtschaftlichen Erholung. Die Stadt Rom wurde wieder mehr zum Mittelpunkt des kulturellen Lebens. Die Stiche von Giuseppe Vasi (1747—61) und vor allem die „Antichità Romane" (1756) sowie die „Vedute di Roma" (ab 1748) von Giovanni Battista Piranesi lassen das Rom von damals wiedererstehen. Die während des Pontifikats Benedikts XIV. vor allem für das Heilige Jahr 1750 durchgeführten Restaurierungen — so von S. Maria Maggiore, S. Croce in Gerusalemme und S. Maria degli Angeli — sind fast durchwegs als nicht eben geglückt zu bezeichnen, da sie den ursprünglichen Charakter der Kirchen allzusehr nach dem Zeitgeschmack veränderten.

Interessiert für alle Gebiete der Wissenschaften, förderte der Papst einzelne Gelehrte sowie größere Forschungsvorhaben, wobei er nicht nur die Geisteswissenschaften, und hier vorab historische Disziplinen, sondern auch die Naturwissenschaften einbezog. Auffallend war, daß er seine Zustimmung zur Berufung von zwei Frauen an seine Heimatuniversität Bologna

gab. In Freundschaft war er dem größten damals lebenden italienischen Historiker, Ludovico Muratori, verbunden. Sehr verübelt wurde dem Papst, daß er Voltaires Drama „Mahomet", das ihm Kardinal Passionei, damals mit dem französischen Aufklärer eng verbunden, überreicht hatte, wie auch die berühmten Hexameter, die Voltaire für das Bild des Papstes verfaßt hatte, entgegennahm. Daß Benedikt dem Autor dankte, sich mit ihm in eine Korrespondenz einließ und ihm zwei Goldmedaillen übersandte, wurde durch Voltaire selbst bald bekanntgemacht und schadete dem Ansehen des Papstes in der Öffentlichkeit.

Die Revision des Index und des Verfahrens der Indizierung von Druckwerken bedeutete einen wirklichen Fortschritt. Allerdings hat die spätere Praxis mit der von Benedikt XIV. gewollten moderneren Regelung nicht Schritt gehalten. So wollte der Papst, daß die beanstandeten Stellen, wenn es sich um einen bekannten katholischen Autor handelte, diesem angegeben werden sollten; wenn der Autor bereit wäre, sie zu verbessern, sollte das Verbot nicht publiziert werden. Außerdem sollte dem Verfasser die Möglichkeit zu seiner Verteidigung und Rechtfertigung geboten werden[1].

Um den Ausbau der vatikanischen Sammlungen und der Bibliothek war Benedikt XIV. besonders bemüht. Er erwarb die damals größte Privatbüchersammlung Roms, die sogenannte Ottoboniana, nach dem Tod des letzten Ottoboni aus der Familie des Papstes Alexander VIII. Er plante außerdem, durch einen gedruckten Katalog, der auf zwanzig Bände veranschlagt war, die Handschriftenbestände der Vatikana allgemein zugänglich zu machen.

Bei den Kardinalsernennungen mußte auch Benedikt XIV. sich vielfach den Wünschen der Regierungen fügen und deren Kandidaten als Kronkardinäle ernennen. Eine besondere Stellung nimmt die Promotion vom Juli

[1] Pius XII. hat in der für einen Kanonistenkongreß Ende 1958 vorgesehenen Gedenkrede, deren Entwurf auf Robert Leiber SJ zurückgeht, die aber wegen des zuvor eingetretenen Todes des Papstes nicht gehalten werden konnte, eine Stelle aus einem Brief Benedikts an Kardinal de Tencin angeführt, in der er seine prinzipiellen Überlegungen über das Bücherverbot darlegt: „... Wir würden eine Schuld auf Uns laden, wenn Wir nicht die notwendigen Maßnahmen träfen, um Gerechtigkeit walten zu lassen. Wir sind aber überzeugt, daß Wir keine Schuld auf Uns laden weder vor Gott noch vor den Menschen, soweit sie die Gerechtigkeit lieben, wenn Wir es ablehnen oder, besser gesagt, Uns gar nicht darauf einlassen, ein Werk auf die bloße Anzeige anderer hin und ohne eine genaue Prüfung sowohl des Werks als auch der Rechtfertigung, die der Autor zu seiner Verteidigung vorbringt, zu verurteilen." Es ist zu vermuten, daß damals Pius XII. mit diesem Zitat eine grundlegende Änderung der bis dahin geübten Praxis der Bücherzensur beabsichtigte, daß aber der Text der Rede an dieser Stelle abgeändert wurde. Denn das lange Zitat aus dem Brief Benedikts XIV. wird in dem im Osservatore Romano jetzt vorliegenden Text mit der an sich banalen und selbstverständlichen Bemerkung eingeleitet, wie sie sonst in einem Text Pius' XII. nicht zu finden ist: „Ebenso wollte er [Benedikt XIV.] hinsichtlich des Bücherverbots keine Verurteilung, ohne daß das Werk vorher genau geprüft worden sei" (Osservatore Romano 9. April 1959, Nr. 82, S. 3).

1747 ein, als der letzte Stuart, Herzog Henry von York, der nach der für die Stuarts unglücklichen Schlacht bei Culloden 1746 in den geistlichen Stand getreten war, zum Kardinal ernannt wurde († 1807).

In theologischen Fragen, vor allem in der Gnadenlehre, neigte Benedikt XIV. der Schule der Augustiner zu. Die von der spanischen Inquisition ausgesprochene Indizierung der Werke des Kardinals Noris wurde vom Papst aufgehoben, und nach zehnjährigen Verhandlungen erreichte er die Streichung vom spanischen Index. Er hatte selbst einmal vor seiner Wahl zum Papst geäußert, der Jansenismus sei nur ein Phantom und eine Erfindung der Jesuiten. Auch wenn er sich als Papst gegen Vorwürfe, er sei ein Freund der Jansenisten und ein Gegner der Jesuiten, öffentlich distanzierte, so wurde doch Rom gerade während seines Pontifikates ein Hauptzentrum der Jesuitengegner, die an Ansehen und Einfluß ständig zunahmen. Mittelpunkt und Haupt der Gegner des Jesuitenordens war der Kardinal Passionei, der sich in Camaldoli bei Frascati ein viel besuchtes Landhaus mit einer wertvollen Bibliothek eingerichtet hatte. Schon damals waren die Bemühungen um die Aufhebung des Jesuitenordens, wie sie von dem Augustinergeneral Vázquez, dem spanischen Gesandten Roda und mehreren Prälaten der Kurie betrieben wurden, bekannt.

Die erste Entscheidung gegen den Orden sollte in den Missionsgebieten fallen. Hatte der Ritenstreit (vgl. Kap. 16) mit seinen verhängnisvollen Folgen für die Missionen in Asien schon das ganze Jahrhundert angedauert und bedeuteten die von Benedikt XIV. 1742 und 1744 ausgesprochenen Verurteilungen nur das schon lange erwartete Ende, so wurden während seines Pontifikates nun auch die Jesuitenmissionen in Lateinamerika und vor allem ihre Reduktionen in äußerste Gefahr gebracht und schließlich dem Untergang geweiht. Den staatskirchlichen Ansprüchen Portugals hatte Benedikt XIV. schon zu Anfang seiner Amtszeit nachgegeben, um den durch die langen Sedisvakanzen vieler Bistümer Portugals bedingten seelsorgerlichen Schwierigkeiten zu begegnen. Auch andere Forderungen Portugals, wie die besondere Auszeichnung des Patriarchen von Lissabon und seiner Kanoniker oder die Verleihung eines besonderen Titels (rex fidelissimus, in Angleichung an den dem König von Frankreich zustehenden Titel rex christianissimus) an den König, wurden vom Papst erfüllt. Mit der Berufung Josephs de Varcalho e Melho, seit 1770 Marquis von Pombal, zum Staatssekretär — er hatte als Diplomat in London und Wien die moderne staatliche Verwaltung kennengelernt — begann bald der eigentliche Angriff gegen den Jesuitenorden. Um wirtschaftliche Reformen in Portugal bemüht, wollte Pombal die Kirche in den Staatsapparat einfügen, wobei sich seine Maßnahmen vor allem gegen die Orden im allgemeinen richteten. Nach dem Tod der Königinmutter (1754) und nach dem Erdbeben von Lissabon am 1. November 1755, das einigen Predigern Anlaß zu unklugen Äußerungen gab, ließ er die anfangs noch beobachtete Vorsicht

fallen. Besonders den Jesuiten wurden vielerlei Vergehen und Verbrechen zur Last gelegt. 1758 forderte Pombal von Benedikt XIV. die Ernennung des portugiesischen Kardinals Saldanha, eines Verwandten des allmächtigen Staatssekretärs und von diesem völlig abhängig, zum Visitator des Jesuitenordens in Portugal mit allen Vollmachten. Indem der Papst diesem Ansuchen nachkam, war das Schicksal des Ordens in Portugal und in seinen überseeischen Besitzungen besiegelt.

Auch in dem österreichisch-venezianischen Streit um das Patriarchat von Aquileia war Benedikt XIV. auf einen den Wünschen der Mächte entgegenkommenden Ausgleich bedacht. Nachdem Venedig 1418/20 Friaul annektiert hatte und die weltliche Herrschaft des Patriarchen über dieses Gebiet erledigt war, war die Diözese politisch geteilt: der größere Teil mit der Kathedralkirche gehörte zu Österreich, während Friaul mit dem tatsächlichen Patriarchensitz Udine venezianisches Gebiet war. Österreich versuchte seit dem 15. Jh. wiederholt, einen eigenen Bischof zu erhalten, und verbot schließlich (1628) dem Patriarchen, Funktionen im österreichischen Anteil auszuüben, und den Untertanen, sich an den Bischof in Udine zu wenden. Schließlich stellte Maria Theresia 1748 erneut den Antrag auf Errichtung eines eigenen Bistums. Die zunächst getroffene Lösung der Errichtung eines Apostolischen Vikariates in Görz wurde von der Signorie abgelehnt, die im Sommer 1750 die Beziehungen zu Rom abbrach, nachdem ihr Einspruch nichts erreicht hatte. Auf Vorschlag Frankreichs, das sich vermittelnd eingeschaltet hatte und eine Ausweitung des Konflikts verhindern half, wurde am 6. Juli 1751 mit Zustimmung der beiden interessierten Mächte das Patriarchat Aquileia aufgehoben und die beiden Bistümer Udine und Görz errichtet; die alte Kathedrale von Aquileia wurde für exemt erklärt und dem bisherigen Patriarchen für seine Person dieser Titel weiterhin belassen[2].

Das gleiche Entgegenkommen, das Benedikt XIV. den katholischen Mächten erzeigte und das ihn zu mitunter allzu weitgehenden Zugeständnissen bewog, erwies er auch den nichtkatholischen Mächten, um dadurch die Lage der katholischen Minderheiten in diesen Ländern zu verbessern. Preußen hatte durch die nach dem Tode Karls VI. erfolgte gewaltsame Besitzergreifung Schlesiens seine katholische Bevölkerung bedeutend vermehrt. Wenn auch im Friedensvertrag von Breslau (1742) die Erhaltung des Status quo der katholischen Kirche zugesichert wurde, so wurden doch praktisch die Katholiken zweitrangige Bürger im Staate. Der Staat sollte nach der Vorstellung des Königs wie in der evangelischen so auch in der katholischen

[2] Vgl. hierzu *F. Seneca*, La fine del Patriarcato Aquileiese 1748—1751 (Venedig 1954); *C. Godi*, Angelo Maria Querini, umanista e diplomatico per Aquileia: RSTI 18 (1964) 23—45; *J. Rainer*, Versuche zur Errichtung neuer Bistümer in Innerösterreich unter Erzherzog Karl II. und Kaiser Ferdinand II.: MIÖG 68 (1960) 457—469 (zur Vorgeschichte).

Kirche das Oberaufsichtsrecht ausüben. Der Bischof von Breslau, Kardinal von Sinzendorf, war nicht in der Lage, den extrem staatskirchlichen Bestrebungen wirksam zu begegnen. Er selbst entwickelte den Plan eines Vikariats für Preußen, das eher als ein „königliches" denn als ein „Apostolisches" Vikariat gedacht war. Benedikt XIV., um dessen Zustimmung sich der Breslauer Kardinal eifrig bemühte, bestand jedoch darauf, daß der zu berufende Generalvikar rechtmäßig, das heißt vom Papst, eingesetzt werden sollte. Zur gleichen Zeit setzte Friedrich II. es durch, daß der ihm genehme, erst 26jährige Graf Schaffgotsch, dessen Lebensführung größtes Ärgernis erregte, in das Breslauer Domkapitel aufgenommen wurde. Ohne dessen Beteiligung und gegen den Widerstand Roms ernannte er ihn 1744 zum Koadjutor des Kardinals von Sinzendorf. Der Papst untersagte daraufhin, dem ernannten Koadjutor die Bischofsweihe zu erteilen. Nach dem Tode Sinzendorfs (28. 9. 1747) erreichte Schaffgotsch, gestützt auf die Gunst Friedrichs II. und durch geschickte Vorspiegelung einer inneren Umkehr, daß der Papst ihn zum Nachfolger ernannte, wobei Benedikt XIV. wohl die Unaufrichtigkeit der Beteuerungen des Kandidaten durchschaut haben dürfte. Im Zusammenhang mit dieser Angelegenheit sprach der Papst auch erstmals eine implizite Anerkennung des preußischen Königstitels aus, indem er im März 1748 von der „königlichen Person Friedrichs II." sprach, nachdem man sich an der Kurie zuvor immer noch des früheren und anstoßerregenden Titels „Markgraf von Brandenburg" bedient hatte.

Benedikt XIV. erfreute sich auch im hohen Alter einer erstaunlichen Arbeitskraft, so daß er nach der schweren Erkrankung des Staatssekretärs Valenti Gonzaga Ende 1751 bis nach dessen Tod im August 1756 keinen Nachfolger ernannte, sondern sich selber die Hauptlast der Arbeit des Erkrankten zumutete. Sein eigener Gesundheitszustand hatte sich eben von diesem Zeitpunkt an verschlechtert, und mehrfach wurde in der Folgezeit mit seinem Ableben gerechnet. Am 3. Mai 1758 starb er, nachdem er nach dem Bericht von Augenzeugen unmittelbar zuvor noch erklärt hatte, er sei beim Abschluß des Konkordats mit Spanien hintergangen worden.

Pastor gibt in seiner Papstgeschichte ein uneingeschränkt positives Urteil über den Pontifikat Benedikts XIV. und insbesondere über seine kirchenpolitischen Bemühungen[3]. Indessen wurden dagegen gewichtige Bedenken erhoben. Und selbst Pius XII. spricht in der anläßlich des 200. Todesjahres

[3] „Daß einem solchen Manne jede bewußte Preisgabe kirchlicher Rechte fernliegen mußte, versteht sich von selbst. Als gewiegter Kanonist und Theolog konnte er sehr wohl unterscheiden zwischen wesentlichen und unwesentlichen Rechten, zwischen dem, was unter allen Umständen aufrechterhalten werden mußte, und dem, was ohne Schädigung preisgegeben, ja nicht festgehalten werden konnte, sollten noch größere Übel vermieden werden... Es konnte der Kirche nur zum Nutzen gereichen, daß er in Fragen, wo das Dogma nicht in Betracht kam, so weit in der Nachgiebigkeit ging als irgend möglich" (XVI/1 437).

vorbereiteten, aber nicht mehr gehaltenen Allokution davon, daß Benedikt XIV. in den Konkordaten mit Neapel, Savoyen und Spanien sowie in seiner Haltung gegenüber Friedrich II. von Preußen vielleicht doch eine allzu große Nachgiebigkeit und Schwäche gezeigt habe[4].

30. Kapitel

Clemens XIII. und Clemens XIV.

LITERATUR: *F. Dörrer*, Der Schriftverkehr zwischen dem päpstl. Staatssekretariat und der Apost. Nuntiatur Wien ...: RömHM 4 (1960/61) 63—248; *R. Olaechea*, Las relaciones hispano-romanas en la 2. mitad del XVIII (Zaragoza 1965); *A. C. Jemolo*, Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione (Bari 1928); *E. Damming*, Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del sec. XVIII (Rom 1945; Neudruck 1968); *S. Traniello - E. Passerin d'Entrèves*, Ricerche sul tardo giansenismo italiano: Riv. Storia e Letterat. Relig. 3 (1967) 379—413; *A. Melpignano*, L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III (Rom 1965); *R. Mincuzzi*, B. Tanucci ... (Bari 1967).

Clemens XIII.: BullRom Continuatio I—III; D 513 f; Hierarchia Catholica VI 19—24; *A. Mercati*, Raccolta 381—385 443—482; *Pastor* XVI/1 441—1011; *Seppelt* V 456—469; *R. Mols:* DHGE XII 1381—1410; *H. Raab:* LThK² II 1229; *X. de Ravignan*, Clément XIII et Clément XIV (Paris 1854); *G. Gonzi*, L'espulsione dei Gesuiti dai Ducati parmesi (Parma 1967).

Clemens XIV.: BullRom Continuatio IV; Lettere ed altre opere (Mailand 1831); Lettere, bolle e discorsi, hrsg. von *C. Frediani* (Florenz 1845); Epistolae et brevia selectiora ..., hrsg. von *A. Theiner* (Florenz 1854); D 514 f; Hierarchia Catholica VI 25—28; *Caraccioli*, Vita (Florenz 1776); *A. v. Reumont*, Ganganelli ... Seine Briefe und seine Zeit (Berlin 1847); Vita ... e una lettera di Vincenzo Gioberti (Rom 1847); *J. Crétineau-Joly*, Clément et les jésuites (Paris 1848); *A. Theiner*, Geschichte des Pontificats ... (Leipzig - Paris 1853); *J. Crétineau-Joly*, Lettre au P. A. Theiner (Lüttich 1853); *G. Boero*, Osservazioni sopra l'historia ... scritta dal P. A. Theiner (Monza 1854); *Pastor* XVI/2 1—440; *Seppelt* V 469—484; *A. Mercati*, Raccolta 385—395 484—492; *E. Préclin:* DHGE XII 1411—23; *H. Raab:* LThK² II 1229 f; *L. Cicchitto*, Il pontefice Clemente (Rom 1934); *W. Kratz*, Intorno al „Clemente XIV" del barone von Pastor (Rom 1935); *L. Berra*, Il diario del conclave di Clemente: ASRomana 85—86 (1962/63) 25—319; *E. Duda*, Le Saint-Siège devant les événements politiques de Pologne ...: SPM 1, 139—207; *G. C. Cordara*, De suppressione Societatis Jesu commentarii, hrsg. von *G. Albertotti* (Padua 1925); *ders.*, De suis ac suorum rebus ... commentarii, hrsg. von *G. Albertotti* (Turin 1933); *E. Pacheco y de Leyva*, La intervención de Floridablanca ...: Escuela española de arqueología e historia en Roma 3 (1914) 37—198; *H. Hoffmann*, Friedrich II. von Preußen und die Aufhebung ... (Leipzig 1962); *R. van Dülmen*, Antijesuitismus und

[4] „Mentre, nella difficile controversia ... per l'elezione imperiale di Carolo VII e di Francesco I ..., il suo comportamento si dimostrò un esempio di saggezza non può dirsi senz'altro lo stesso, almeno con unanime consenso, per le conclusioni dei Concordati con le Corti di Sardegna-Piemonte, di Napoli e di Spagna, e per il grande riguardo da lui avuto verso le esigenze del Re Federico II di Prussia. Si può porre cioè il quesito, se egli sia stato troppo conciliante ed arrendevole di fronte alle veementi ed eccessive pretese delle Corti secolari. La risposta non è concorde tra gli storici, che, come già i contemporanei, si dividono in difensori e critici."

kath. Aufklärung in Deutschland: HJ 89 (1969) 52—80; *A. Galessi*, La malattia e morte di Clemente: Riv. Storia delle Scienze 41 (1950) 153—165.

Clemens XIII. (1758—1769)

In dem am 15. Mai 1758 beginnenden Konklave wurde, nachdem sich bereits über drei Viertel der Kardinäle auf Kardinal Cavalchini geeinigt hatten, gegen den aber vom französischen Kronkardinal Luynes wegen seiner Einstellung im Seligsprechungsprozeß Bellarmins die formelle Exklusive ausgesprochen worden war (es war die letzte öffentliche Exklusion im 18. Jh. und die einzige, die von französischer Seite erfolgte), am 6. Juli der Venezianer Carlo Rezzonico gewählt. Er war 1737 von Clemens XII. zum Kardinal ernannt worden und wählte deshalb diesen Namen. Seit 1743 Bischof von Padua, hatte er sich als eifriger, streng kirchlich gesinnter Seelsorger gezeigt.

In seinem Pontifikat wurde die Jesuitenfrage zum vordringlichsten Problem. Nachdem wenige Wochen nach der Wahl der von seinem Vorgänger übernommene Staatssekretär Archinto gestorben war, ernannte Clemens XIII. mit Luigi Torrigiani einen ausgesprochenen Freund des Ordens, der aber die weitere Entwicklung auch nicht aufzuhalten vermochte. Das rasch um sich greifende Kesseltreiben gegen die Gesellschaft Jesu ist in seinem Ausmaß und in seinen Wirkungen als etwas Einmaliges in der Kirchengeschichte anzusehen. Man wollte darin insofern eine Parallele zu den Bestrebungen einer Zerstückelung Polens sehen, weil neben der Gleichzeitigkeit der Ereignisse vor allem ein sich über alle Rechte hinwegsetzender Zynismus als gemeinsames Moment erscheint[1]. Man hat in dem Angriff gegen den Orden vor allem einen Angriff auf die Kirche selbst und besonders auf das Papsttum gesehen[2]. Hinzu kommt eine Vielzahl weiterer Kräfte, wie theologischer Schul- und kirchlicher Sonderinteressen, die in einer komplexen Verbindung mit politisch-antikirchlich-aufklärerischen Tendenzen schließ-

[1] *A. Sorel*, L'Europe et la Révolution française I (Paris 1897) 67: „Dans tout le dix-huitième siècle, je ne vois, en matière d'intervention, qu'une ligue se former entre les couronnes . . .: c'est la ligue de puissances du nord contre la Pologne et contre la Suède. Quant aux puissances de l'ouest et du midi de l'Europe, je n'aperçois qu'une circonstance où elles aient poursuivi de concert un objet commun, c'est la suppression de l'ordre des Jésuites. L'incident est caractéristique: il présente comme une sorte de bas-relief où s'accusent, en quelques traits saillants, les mœurs politiques de l'époque."

[2] Vgl. z. B. *Pastor* XVI/1 602: „Der Angriff richtet sich vielmehr vor allem gegen das Papsttum; gegen den Jesuitenorden fast ausschließlich nur deshalb, weil man ihn als Vormauer betrachtete, die vor allem gestürzt werden muß, um den Kampf mit dem eigentlichen Hauptgegner zu erleichtern"; und *J. Lortz*, Geschichte der Kirche 339 f: „In allen großen Kämpfen des 17. Jh. war der Jesuitenorden das Ziel des Angriffs. Die Erklärung: dieser Orden war streng zentralistisch, päpstlich, kirchlich. Von selbst wurde er auch d e r große Feind der aus jenen Kämpfen erwachsenen antikirchlichen Aufklärung."

lich zur ungestümen Forderung nach grundsätzlichen Änderungen des Ordensgefüges und schließlich nach der definitiven Aufhebung des Ordens führten. Gewiß gab es auch unter den Mitgliedern des Ordens Fehler und Mißstände, und manche Klagen und Anklagen entbehrten nicht der Berechtigung. Indessen ist bei sachlicher Prüfung festzustellen, daß die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit beim Jesuitenorden sicher nicht größer war als bei anderen kirchlichen Gemeinschaften jener Zeit.

Der Angriff gegen den Orden begann in Portugal, wo mit dem Breve Benedikts XIV. vom 1. April 1758 der von Pombal abhängige Kardinal Saldanha zum Apostolischen Visitator des Ordens mit allen Vollmachten bestimmt worden war. Ohne eigentliche Untersuchung wurden die Jesuiten unerlaubter Handelsgeschäfte und, einige Zeit nach dem mißglückten Attentat auf den König vom 3. September 1758, der Teilnahme an der Verschwörung beschuldigt. Im Juni 1759 wurden sämtliche Güter des Ordens in Portugal und in den portugiesischen Besitzungen beschlagnahmt und die Ordensmitglieder trotz der entschiedenen Intervention Clemens' XIII. im September 1759 zuerst aus dem Mutterland und dann in den folgenden Jahren aus den überseeischen Besitzungen in den Kirchenstaat abgeschoben, soweit sie nicht schon auf dem Transport starben (etwa 90—100 Personen) oder in Gefängnissen in Portugal zurückgehalten wurden, oft unter unmenschlichsten Bedingungen (etwa 180 Personen) oder den Orden verließen (etwa 250 Personen, das sind 15 Prozent des Bestandes der portugiesischen Assistenz des Ordens).

Frankreich folgte als nächstes Land dem Beispiel Portugals. Im Gegensatz zu Portugal (und zu den anderen Staaten, aus denen in den folgenden Jahren die Jesuiten vertrieben werden sollten) gab es in Frankreich schon seit dem 16. Jh. eine starke und zum Teil (vorab in den Parlamenten) gut organisierte Opposition gegen die Jesuiten, die etwa seit der Mitte des 17. Jh. durch die Auseinandersetzungen mit der jansenistischen Bewegung zunahm und die in Pascals Provinzialbriefen einen besonders wirkungsvollen literarischen Niederschlag gefunden hatte. In den fünfziger Jahren des 18. Jh. verschärften einige Einzelfälle die bestehende Spannung. 1755 begann die Affäre Lavalette, der Ökonom und dann Oberer der Jesuitenmission auf den Antilleninseln war und als solcher zur wirtschaftlichen Sicherung der Missionsarbeit Plantagen betrieb und deren Erzeugnisse in Europa zu verkaufen suchte. Kriegsverluste und der Bankrott des französischen Handelshauses, mit dem er arbeitete, ließen seine Unternehmungen scheitern. Während anfangs die französischen Gerichte nur Lavalette persönlich für die Schäden haftbar machten, wurden ab Anfang 1760 der Orden als ganzer und insbesondere seine Besitzungen in Frankreich als haftbar erklärt. — Außerdem war die 1756 zur Favoritin des Königs aufsteigende und bald allmächtige Mme Pompadour den Jesuiten abgeneigt, da diese ihre Stellung am Hof mißbilligten. Schließlich wurde anläßlich des Atten-

tats von Damiens auf Ludwig XV. (15. 1. 1757) die öffentliche Meinung gegen die Jesuiten aufgehetzt, indem man ihnen und ihrer Lehre über den Tyrannenmord eine Mitschuld beilegte. Alle noch so eifrigen Bemühungen der französischen Ordensleitung, die bis zur formalen Anerkennung der vier gallikanischen Artikel von 1682 gingen und, wenn auch nicht allgemein, so doch bei einigen, auf die Errichtung eines eigenen französischen Generalvikariats und damit auf eine Abspaltung vom Gesamtorden hinzielten[3], konnten das Verhängnis nicht aufhalten. Obwohl sich die große Mehrheit des französischen Episkopats zugunsten der Jesuiten ausgesprochen hatte, und trotz mehrerer Interventionen Clemens' XIII. bei den Bischöfen und bei Ludwig XV. wurden im April 1762 alle Güter des Ordens in Frankreich beschlagnahmt, und im August des gleichen Jahres begann die Ausweisung der Ordensmitglieder. Von den fast 3000 französischen Jesuiten verließ ein nicht geringer Prozentsatz, vor allem der Scholastiker und der Laienbrüder, mit Zustimmung der zuständigen Obern den Orden. Am 1. Dezember 1764 wurde die Gesellschaft Jesu für Frankreich als aufgehoben erklärt. Die schon zuvor vorbereitete Bulle „Apostolicum pascendi", mit der der Orden erneut bestätigt wird und die eine eindeutige Erklärung des Papstes zugunsten des angegriffenen Jesuitenordens darstellt, wurde als unmittelbare Antwort auf die französische Aufhebung am 7. Januar 1765 veröffentlicht. Jedoch war, wie zu erwarten, der Kundgebung Clemens' XIII. keinerlei praktischer Erfolg beschieden.

In Spanien war 1759 Karl III., zuvor König von Neapel, an die Regierung gekommen. Vom dortigen ersten Minister Tanucci abhängig, zeigte er sich der Ausweitung des Staatskirchentums und der Einschränkung der kirchlichen Freiheiten geneigt. Gerade Tanucci war aber entschieden gegen den Jesuitenorden eingestellt[4]. Durch seinen Einfluß und durch geschickt vorgenommene Veränderungen in der Regierungsspitze Spaniens konnte die noch immer in Spanien dem Jesuitenorden freundliche Einstellung geändert werden. Der im März 1766 ausbrechende „Hutaufstand", dem wirtschaftliche und soziale Mißstände zugrunde lagen, wurde in einer späteren Phase der Untersuchung, ohne daß jedoch wirkliche Beweise vorgebracht werden konnten, vor allem den Jesuiten angelastet. Mit dem Tode der Königinmutter Elisabeth Farnese, die gerade in diesem Jahre 1766 starb, verlor der Orden eine einflußreiche Gönnerin. Auch kirchliche Kreise, unter

[3] Im Zusammenhang mit diesen Bestrebungen, die auch von französischen Kreisen außerhalb des Ordens betrieben wurden, soll gegenüber dem Ordensgeneral Ricci das Wort Clemens' XIII. gefallen sein: aut sint ut sunt, aut non sint, wobei es jedoch dahingestellt bleiben muß, ob die prägnante Formulierung auf den Papst selbst oder vielleicht doch eher auf den das Wort zitierenden Cesare Giulio Cordara zurückgeht.

[4] Auch wenn er anerkannte, daß den einzelnen Jesuiten eigentlich nichts vorzuwerfen sei: „Ottimi sacerdoti ho sempre conosciuto i particolari Gesuiti, che io ho trattato, pieni di carità, di prudenza e di tutte le virtù cristiane" (bei Pastor XVI/1 718 Anm. 1).

ihnen vor allem der Augustinergeneral Vázquez [5], betrieben staatliche Maßnahmen gegen den Jesuitenorden. Ein königliches Dekret vom 27. Februar 1767 verfügte ohne Angabe von Gründen die Verbannung aller Jesuiten aus spanischem Gebiet und die Enteignung aller Güter des Ordens. Unter strengster Geheimhaltung wurden die Ausführungsbestimmungen erlassen. Am 2. April wurden die etwa 2800 Ordensmitglieder in Spanien konfiniert und vertrieben; ihnen folgten im Verlauf des Jahres die etwa 1600 in den überseeischen Besitzungen Spaniens lebenden Jesuiten. Den spanischen Schiffen, die die Jesuiten in den Kirchenstaat transportieren sollten, wurde von der päpstlichen Regierung die Landung in Häfen des Kirchenstaates verweigert, um der einseitigen Gewaltmaßnahme Spaniens nach Möglichkeit Widerstand zu leisten. Schließlich fanden die Jesuiten auf Korsika eine Zuflucht, von wo sie im darauffolgenden Jahr, nachdem die Insel in französischen Besitz gekommen war, einzeln in das Gebiet des Kirchenstaates einreisen konnten. Der Protest des Papstes beim spanischen König in einem besonders nachdrücklich gehaltenen Schreiben verfehlte jede Wirkung.

Die Vertreibung der Jesuiten aus den spanischen Sekundogenituren Neapel (Dekret vom 21. Oktober 1767, Durchführung am 20. November) und Parma-Piacenza (7. Februar 1768) sowie von der Insel Malta (22. April 1768) war nicht mehr als die erwartete Folge des spanischen Vorgehens gegen den Orden.

Es kann nicht wundernehmen, daß nach diesen Einzelaktionen der Plan einer Union der katholischen Mächte zur völligen Aufhebung des Jesuitenordens durch die Autorität des Papstes erwuchs. Der Plan hierzu scheint ungefähr gleichzeitig in Frankreich und Portugal entwickelt worden zu sein, wobei das Einverständnis Spaniens von Anfang an feststand. Es machte indessen Schwierigkeiten und brauchte Zeit, um den von der Kaiserin Maria Theresia zu erwartenden Widerstand zu beheben, wenn es schon nicht gelang, ihre Unterstützung zu gewinnen. Schließlich — 1770 — erklärte sie sich neutral; sie werde, wenn die anderen Mächte beim Papst die Aufhebung des Ordens erreichen sollten, nichts zu seinen Gunsten unternehmen, und sie werde der Entscheidung des Heiligen Stuhls ihre Zustimmung nicht versagen. Äußeren Anlaß zu dieser Allianz gab die Entwicklung der Lage in Parma. Der dortige erste Minister Du Tillot hatte mehrfach in die Rechte der Kirche eingegriffen und schließlich in einem Dekret vom 16. Januar 1768 unter anderem verboten, Streitfälle aller Art an auswärtige Gerichte weiterzuleiten, wobei auch die kirchlichen Gerichte in Rom mitgemeint waren. Schon unter dem 30. Januar 1768 wurden in einem Monitorium die Eingriffe in die Rechte der Kirche für nichtig und ihre Urheber als den Kirchenstrafen der Abendmahlsbulle (Bulle „In coena Domini")

[5] Nach der Vertreibung machte Vázquez keinen Hehl von seinem Jubel über das endlich erreichte Ziel; vgl. die Briefstelle, die *Pastor* XVI/1 786 Anm. 3 zitiert.

verfallen erklärt. Durch dieses Monitorium fühlten sich alle bourbonischen Höfe betroffen, und es gab so den Anstoß zu einer gemeinsamen Aktion. Im April 1768 unternahmen die Gesandten der Mächte einen Schritt bei Clemens XIII. und forderten unter Androhung von Repressalien die umgehende Zurücknahme des Dokuments. Da der Papst der Forderung nicht entsprach, wurden im Juli 1768 die Exklaven des Kirchenstaates Benevent und Pontecorvo bzw. Avignon und Venaissin besetzt. Die unbeugsame Haltung des Papstes vermochte nicht, die katholischen Mächte von ihren weiteren Forderungen abzubringen. Ein Höhepunkt wurde erreicht, als im Januar 1769 die Gesandten unmittelbar beim Papst den formellen Antrag auf Aufhebung des Jesuitenordens stellten.

Die Finanzschwierigkeiten des Kirchenstaats, vermehrt durch Hungersnot und Teuerung in den Jahren 1763 und 1764, hielten an, da sich gegen den Widerstand der Großgrundbesitzer keine Reformen erzwingen ließen. An größeren Bauten ist nur die Fertigstellung der Fontana Trevi und der Villa Albani zu verzeichnen. 1763 ernannte der Papst auf Empfehlung des Kardinals Albani Winckelmann zum Kommissär der Altertümer. Zuvor hatte Clemens XIII. aus einer geradezu skrupulösen Ängstlichkeit heraus eine Reihe von antiken Skulpturen bedecken und eine letzte Übermalung des Jüngsten Gerichtes in der Sixtinischen Kapelle vornehmen lassen, Maßnahmen, die ihm schon damals den Spott Winckelmanns zuzogen, der aber dann das ihm angetragene päpstliche Amt doch übernahm.

Wie seine Vorgänger berücksichtigte auch Clemens XIII. bei den Kardinalspromotionen vor allem italienische Prälaten, zumeist im Dienst der Kurie stehende, und einige von den katholischen Mächten vorgeschlagene Kandidaten. Die Ernennung seines Neffen fand allgemeine Zustimmung, zumal da er sich von den Staatsgeschäften fernhielt. Unglücklich, wenn auch unvermeidlich, war die Erhebung des damaligen, allerdings nur kurzfristigen französischen Außenministers de Bernis, dessen unkirchliche, völlig weltliche Lebensführung bekannt war. Der wichtigste von Clemens XIII. ernannte Kardinal wurde aber ohne Zweifel Lorenzo Ganganelli, der spätere Clemens XIV., der 1759 den Purpur erhielt.

Clemens XIII. starb am 2. Februar 1769 an einem Herzschlag, nachdem er in der Frühe noch zelebriert und die Kerzenweihe des Tages vorgenommen hatte. Sein Grabmal in St. Peter, von Canova geschaffen, wurde erst 23 Jahre nach dem Tode enthüllt.

Clemens XIV. (1769—1774)

Das am 15. Februar 1769 beginnende Konklave stand ganz unter dem Zeichen der Jesuitenfrage. Bevor die spanischen Kardinäle als letzte Ende April endlich in Rom eintrafen, war an eine Wahl nicht zu denken, da die einen Monat zuvor angekommenen Franzosen erklärten, gegen jeden die Exklusive aussprechen zu müssen, der vor der Ankunft der Spanier gewählt werden sollte. Die katholischen Mächte waren sich in der Forderung einig, daß kein Freund der Jesuiten gewählt werden dürfe. Über die Art des Vorgehens gab es jedoch merkliche Differenzen. Während die Mächte, vorab Spanien, eine formelle Zusage des in Aussicht genommenen Kandidaten zur Aufhebung des Jesuitenordens schon vor der Wahl forderten, sahen die Kronkardinäle hierin den Tatbestand der Simonie gegeben und lehnten deshalb ein solches Vorgehen ab. Bevorzugter Kandidat der Mächte war der Erzbischof von Neapel Sersale, der jedoch wegen seiner allzu großen Anlehnung an den Staat keinen Erfolg hatte. Auf den Rat des spanischen Gesandten Azpuru hin wurde dann die Kandidatur des Kardinals Ganganelli betrieben. Es steht fest, daß er vor der Wahl kein formelles Versprechen abgegeben hat, er werde als Papst den Jesuitenorden aufheben. Auf Befragung erklärte er nur, daß nach seiner Ansicht ein Papst die Gesellschaft Jesu wie jeden anderen Orden unter Beobachtung der Klugheit und der Gerechtigkeit aus sehr wichtigen Gründen guten Gewissens aufheben könne. Am 19. Mai 1769 wurde er einstimmig gewählt.

Ganganelli, geboren 1705 in Sant'Arcangelo bei Rimini, war 1723 bei den Franziskanerkonventualen eingetreten und hatte seinen Taufnamen Giovanni Vincenzo mit dem Namen seines Vaters Lorenzo vertauscht. Nach mehrjähriger Lehrtätigkeit in verschiedenen italienischen Studienanstalten seines Ordens war er seit 1740 Rektor des Bonaventurakollegs in Rom, wurde 1746 Konsultor der Inquisition, lehnte zweimal die Wahl zum General seines Ordens ab, und dies wohl nicht ohne Absicht, um dadurch der Anwartschaft auf eine höhere Würde nicht verlustig zu gehen. Tatsächlich ernannte ihn Clemens XIII. 1759 zum Kardinal. Damals wie auch zuvor galt er allgemein als Freund der Jesuiten, als Kardinal distanzierte er sich mehr und mehr von ihnen und nahm Verbindung mit den Gesandten der Bourbonenmächte auf. Der Vorwurf des Ehrgeizes und der Berechnung, den vor allem Pastor gegen ihn erhebt, scheint nicht ganz unbegründet zu sein.

In seinem Pontifikat wurde der Ordensmitbruder Bontempi der unentbehrliche Vertraute des Papstes. Zum Staatssekretär ernannte er den Spanien ergebenen Kardinal Pallavicini, der von 1760 bis 1767 Nuntius in Madrid gewesen war. Der erste wichtige Schritt des neuen Papstes war die Wiederherstellung der Beziehungen mit Portugal, die seit 1759 abgebrochen waren. Vakante Diözesen konnten wieder besetzt werden, allerdings mit

Kandidaten, die Pombal genehm waren; ein Nuntius wurde nach Lissabon entsandt, aber zugleich mußte Clemens XIV. Pombals Bruder und, da dieser bald starb, einen anderen Günstling des allmächtigen Ministers zum Kardinal ernennen. Beifall fand der Papst in allen aufgeklärten Kreisen, als er am Gründonnerstag 1770 die übliche Verkündigung der Bulle „In coena Domini" unterließ, was ja gleichzeitig als stillschweigende Korrektur an seinem Vorgänger verstanden werden mußte, der noch 1768 in dem an Parma gerichteten Monitorium diese Bulle ausdrücklich angeführt hatte. 1774 wurde sie dann formell und endgültig aufgehoben.

In der Jesuitenfrage war vom Beginn des Pontifikats an Spanien die treibende Kraft. Ein routinemäßig ausgestelltes Breve, mit dem den Missionaren aus dem Jesuitenorden und ihren Gläubigen die üblichen Ablässe bestätigt wurden, löste Entrüstung aus und veranlaßte die vereinten Mächte, am 22. Juli 1769 durch den französischen Gesandten Kardinal Bernis die Forderung auf Aufhebung des Jesuitenordens formell nun auch Clemens XIV. vortragen zu lassen. Der Papst, unsicher wegen seiner früheren verklausulierten Zusage und bedrängt von Furcht vor einer Vergiftung durch die Jesuiten, gab schließlich dem Drängen Frankreichs, verstärkt durch die Drohungen mit dem Abbruch der Beziehungen, nach und verpflichtete sich in einem Brief an Ludwig XV. im September 1769 ausdrücklich zur Aufhebung des Ordens, ohne jedoch einen genauen Zeitpunkt festzulegen. Das gleiche Versprechen gab Clemens XIV. dann in einem Schreiben an Karl III. von Spanien Ende November ab, wobei der Papst zugleich um Geduld bat.

Trotz solcher festen Zusagen zeigte der Papst in den folgenden drei Jahren eine auffallende Unsicherheit in seiner Haltung gegenüber dem Jesuitenorden. Einzelne harte Verfügungen gegen den Orden — wie z. B. unbegründete Bestrafungen von Ordensmitgliedern, diskriminierende Visitationen von Kollegien, Brüskierungen der Ordensleitung — vermochten die vereinten Mächte nicht zufriedenzustellen, deren Gesandten pausenlos, und nicht ohne gegeneinander zu intrigieren und sich gegenseitig zu verdächtigen, den Papst bedrängten. Der Sturz Choiseuls Ende 1770, ausgelöst durch den Einfluß der Gräfin Du Barry, änderte nichts in der französischen Politik in der Jesuitenfrage. Die eigentliche Wende in dieser „el negocio grande" genannten Angelegenheit brachte schließlich der Wechsel des spanischen Gesandten in Rom. Auf den Ende 1771 aus Gesundheitsgründen zurücktretenden Azpuru folgte José Moñino, 1773 zum Grafen von Floridablanca ernannt[6]. Mit seiner Antrittsaudienz am 12. Juli 1772 begann die letzte Phase des Kampfes gegen den Jesuitenorden. Gegen den Versuch des Papstes, durch ein Verbot der Aufnahme von Novizen eine allmähliche Auflösung des Ordens ohne ein eigentliches Aufhebungsdokument zu be-

[6] Er starb erst 1819, erlebte also noch die Wiederherstellung des Ordens, dessen Aufhebung er vor allem betrieben hatte.

wirken, drohte der Gesandte mit der Vertreibung aller Orden aus Spanien und schließlich mit dem Abbruch der Beziehungen. In der Spanischen Gesandtschaft wurde ein Entwurf der Aufhebungsbulle vorbereitet, der Anfang 1773 dem Papst übergeben und von ihm in allen wesentlichen Punkten gebilligt wurde. Daß Madrid mit dem Text zufrieden war, bedarf keiner Erklärung, nachdem der Entwurf in der Spanischen Gesandtschaft ausgearbeitet worden war. Der spanische Kuriale Zelada, der maßgeblich bei der Textredaktion beteiligt war, wurde schon am 19. April 1773 zum Kardinal ernannt und, wie auch andere gefügige Mitarbeiter, unter denen vor allem der Vertraute des Papstes, Bontempi, zu nennen ist, von Spanien reich belohnt. Das letzte mögliche Hindernis fiel, als im Frühjahr 1773 die Kaiserin Maria Theresia erneut auf Drängen Spaniens ihre Neutralität in der Jesuitenfrage aussprach. Im Juni — vermutlich am 9. — hat Clemens XIV. das Aufhebungsdokument — es war aus praktisch-stilistischen Gründen nicht wie ursprünglich vorgesehen als Bulle, sondern in der Form eines Breve ausgefertigt — unterzeichnet[7]. Die Drucklegung — noch ohne Datierung — besorgte der spanische Gesandte, da man so der Geheimhaltung sicherer zu sein glaubte. Mitte Juli wurde die mit der Durchführung der Aufhebung zu betrauende Kardinalskongregation bestimmt, aber erst am 22. Juli erhielt Moñino die Erlaubnis, die Exemplare des vom Tage zuvor datierten Breve an die interessierten Regierungen abzusenden. In Rom wurde es am 16. August verkündet, und zugleich wurde mit seiner Ausführung begonnen.

Das Breve „Dominus ac Redemptor noster" legt in einer allgemeinen historischen Präambel das Recht des Papstes hinsichtlich der Bestätigung und Aufhebung von Orden dar, stellt dann — allerdings in einer sehr einseitigen Auswahl der berichteten Fakten — die Schwierigkeiten dar, die der Jesuitenorden im Lauf seiner Geschichte mit anderen kirchlichen Orden und mit weltlichen Fürsten hatte; darauf folgt die eigentliche Aufhebungsverfügung; Durchführungsbestimmungen beschließen das umfangreiche Dokument.

Die Aufhebung des Jesuitenordens wurde als Sieg der Vernunft angesehen und Clemens XIV. ob dieser seiner Entscheidung weithin gefeiert. Er selbst ließ in der Jahresmedaille 1774, wenn auch diskret, auf die Aufhebung des Ordens als eine Frieden stiftende Tat anspielen. Deutlicher brachten die von Jesuitengegnern nachgeahmten Papstmedaillen ihren Triumph zum Ausdruck; die Rückseite zeigt in Anlehnung an die Vertreibung der Stammeltern aus dem Paradies die Vertreibung der Jesuiten mit der Umschrift

[7] Die häufig angeführte Nachricht, Clemens XIV. habe vor der Unterzeichnung des Breve den Gründer der Passionisten, den damals in Rom hoch angesehenen Paul vom Kreuz, aufgesucht und erst nach dieser Aussprache habe er das Breve unterschrieben, ist wohl nicht stichhaltig; vgl. *Gaetano dell'Addolorata* OP: RSTI 13 (1959) 102—112.

„Ich kenne euch nicht" und mit dem Hinweis auf den Psalmvers „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht; lasset uns freuen und frohlocken".

In den verschiedenen Ländern, in denen es noch Jesuiten gab, wurde die Aufhebung des Ordens in sehr verschiedener Weise durchgeführt. Auf Drängen und unter der Aufsicht der bourbonischen Mächte war das Vorgehen im Kirchenstaat am schärfsten. Der Ordensgeneral Lorenzo Ricci — und mit ihm die wichtigeren Mitglieder der Ordenskurie — wurde bis zu seinem Tod in der Engelsburg in strenger Haft festgehalten. Moñino widersetzte sich erfolgreich der von Pius VI., dem Nachfolger Clemens' XIV., geplanten Freilassung Riccis und versuchte auch jede Hafterleichterung zu verhindern. In Österreich und Deutschland wurde die Aufhebung im allgemeinen ohne Härte durchgeführt, wobei auch besonders darauf geachtet wurde, daß die von den ehemaligen Jesuiten durchgeführten Arbeiten möglichst wenig Schaden erlitten. Maria Theresia und andere Fürsten widersetzten sich jedoch mit Erfolg der anfänglich von Clemens XIV. gewollten Anordnung, daß die Güter des aufgehobenen Ordens, deren Wert jedoch weit überschätzt wurde, zur Verfügung des Heiligen Stuhles stehen sollten. Der Papst mußte tatsächlich dieser Forderung nachgeben, und der Ordensbesitz wurde von den betreffenden Staaten übernommen.

Nur Friedrich II. von Preußen, der 1767 die Vertreibung der Jesuiten aus Spanien begeistert begrüßt hatte, und Katharina II. von Rußland verboten aus praktischen Gründen, um das katholische Schulwesen in Schlesien bzw. in Weißrußland ungestört aufrechtzuerhalten, die Verkündigung und damit die Durchführung des Aufhebungsbreve. Während in Preußen einige Jahre darnach die formelle Auflösung des Ordens nachgeholt werden konnte, beharrte die Zarin auf ihrem Verbot der Aufhebung, und der zuständige Bischof befahl den Ordensmitgliedern die Weiterführung ihrer Arbeit. Die vom Weihbischof von Mogilew 1785 gegebene Versicherung, Pius VI. habe mündlich ihm gegenüber das Verhalten der weißrussischen Ex-Jesuiten gebilligt, entzieht sich einer historischen Nachprüfung, war aber damals für die Ordensmitglieder verbindlich. Formell bestätigte Pius VII. 1801 die Gesellschaft Jesu für Weißrußland.

Die Aufhebung des Jesuitenordens brachte vor allem für das katholische Schulwesen in Europa einen schweren Verlust, nachdem schon die Vertreibung aus Portugal und Spanien die Missionsarbeit des Ordens fast ganz zum Erliegen gebracht hatte. Die Jesuiten fügten sich überwiegend der päpstlichen Entscheidung, die für viele äußere Not und Verfolgung brachte. Nicht wenige Ex-Jesuiten haben sich weiterhin im Dienst für die Kirche ausgezeichnet.

Dem Papst war von den katholischen Mächten als Gegenleistung für die Aufhebung des Jesuitenordens die Rückgabe der zuvor besetzten Exklaven des Kirchenstaats zugesagt worden. Clemens XIV. konnte jedoch seinen Vorschlag, die Gebiete schon vor der Verkündigung des Aufhebungsbreve

zurückzuerhalten, nicht durchsetzen. Da Tanucci um jeden Preis Benevent für Neapel zurückbehalten wollte, zog sich die Restitution der besetzten Gebiete bis ins Jahr 1774 hin und war dazu mit demütigenden Auflagen belastet.

In zwölf Promotionen berief Clemens XIV. insgesamt siebzehn neue Kardinäle in das Heilige Kolleg. Bei der letzten Kreation am 26. April 1774 wurden zwei neue Kardinäle namentlich — darunter der Nachfolger Clemens', Braschi — und elf in petto ernannt. Der Papst gab die Namen dieser Kandidaten, die nach Ansicht von Zeitgenossen wohl alle aus den entschiedenen Gegnern des Jesuitenordens genommen waren, niemals bekannt, sosehr man noch den schwerkranken Papst unmittelbar vor seinem Tode deshalb bedrängte.

Seit der Aufhebung des Jesuitenordens verstärkte sich die Furcht des Papstes vor einer möglichen Vergiftung durch seine vermeintlichen Gegner. Sein nicht besonders stabiler Gesundheitszustand verschlechterte sich zusehends, was wohl auch durch seelische Depressionen und durch die Aufregungen mitverursacht wurde. Am 21. September 1774 trat der Tod ein. Das sich sofort verbreitende Gerücht einer Vergiftung des Papstes erweist sich als haltlos und wird von der neueren Forschung allgemein zurückgewiesen. Bei den Exequien Clemens' XIV. fehlte unter den üblichen Darstellungen der besonderen Leistungen des zu Ende gegangenen Pontifikats bezeichnenderweise jede Erwähnung der Aufhebung des Jesuitenordens. Clemens XIV. wurde zuerst in der Peterskirche beigesetzt, dann aber 1802 in die Ordenskirche SS. Apostoli überführt, wo bereits seit 1787 das von Canova geschaffene Grabmal aufgestellt war.